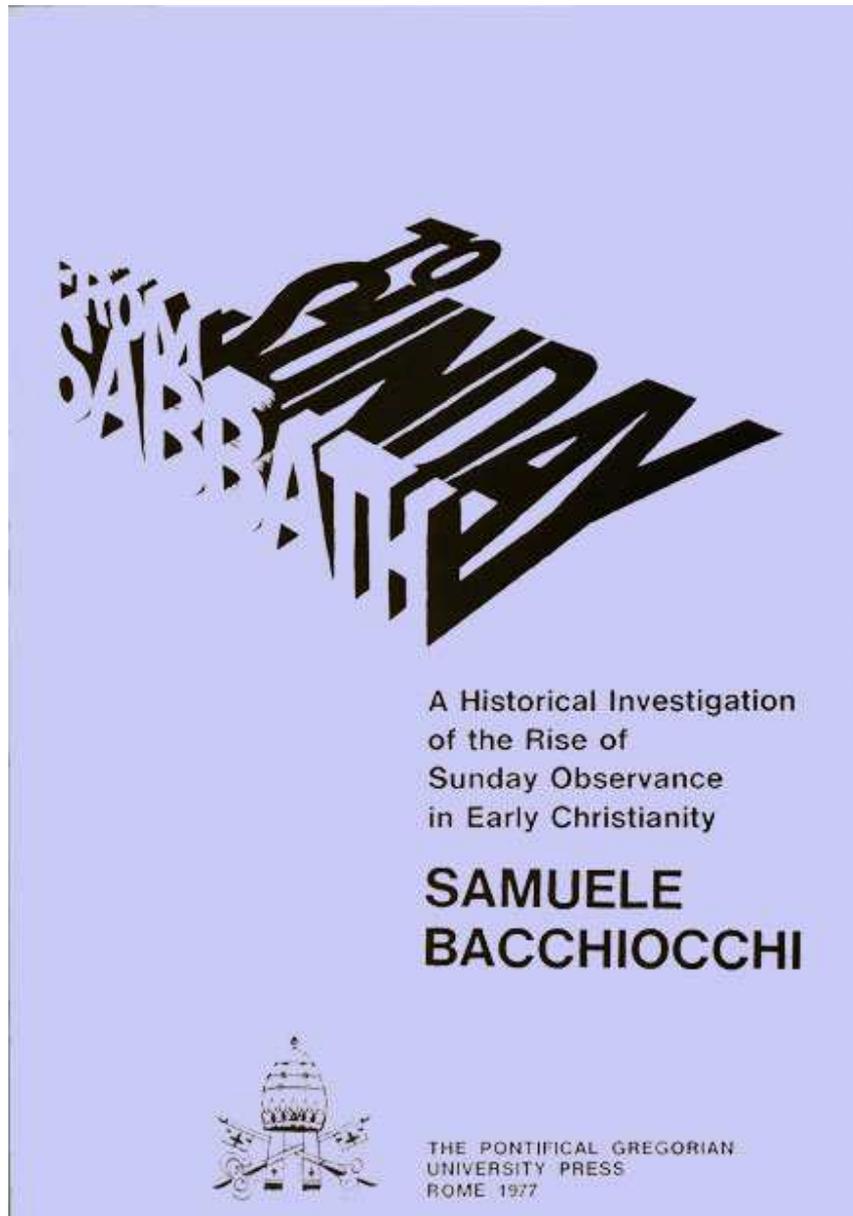


Capa Francesa



**Capa Americana**



**Dr. Samuele Bacchiocchi (1938-2008)** foi o primeiro não-católico a se formar na *Pontifical Gregorian University*, em Roma, tendo recebido uma **medalha de ouro** do Papa Paulo VI por conquistar a distinção acadêmica *summa cum laude* por sua tese: *Do Sábado Para o Domingo: Uma investigação histórica do surgimento da observância do domingo no cristianismo primitivo*. Nesse trabalho, Bacchiocchi, um adventista do sétimo dia, mostrou que não há nenhuma ordem escriturística para mudar ou eliminar a guarda do sábado e apontou o papel preponderante da Igreja Católica na efetivação dessa mudança. O professor indicou ainda o anti-judaísmo e a adoração pagã ao Sol como fatores de abandono do sábado e influência na adoção do domingo. Ele evidenciou o anti-judaísmo latente nos escritos de alguns líderes cristãos do segundo século que “testemunharam e participaram no processo de separação do judaísmo que levou a maioria dos cristãos a abandonar o sábado e adotar o domingo como novo dia de adoração”. Autor de vários livros, era professor de teologia aposentado da Andrews University, no Estado do Michigan, e faleceu em 20 de dezembro de 2008, um sábado.

# DO SÁBADO PARA O DOMINGO

Uma Investigação do Surgimento da Observância do Domingo  
no Cristianismo Primitivo

*PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA  
FACULTAS HISTORIAE ECCLESIASTICAE*

**FROM SABBATH TO SUNDAY**  
A HISTORICAL INVESTIGATION OF THE RISE OF SUNDAY OBSERVANCE IN  
EARLY CHRISTIANITY

**SAMUELE BACCHIOCCHI**

*Vidimus et aprobamus ad normam Statutorum Universitatis*

Romae, ex Pontificia Universitate Gregoriana  
die 25 iunii 1974

R. P. VICENZO MONACHINO, S. I.  
R. P. LUIZ MARTINEZ-FAZIO, S. I.

*Imprimatur*

Romae, die 16 Iunii 1975

R. P. HERVÉ CARRIER, S. I.

*Rector Universitatis*

*Con approvazione Del Vicariato di Roma  
In data 17 giugno 1975*

---

THE PONTIFICAL GREGORIAN UNIVERSITY PRESS, ROMA, 1977

## COMENTÁRIOS A RESPEITO DO LIVRO E DO AUTOR

### UMA OBRA QUE SE RECOMENDA A SI MESMA...

“É uma obra que se recomenda a si mesma, em virtude do rico conteúdo e do vasto horizonte com que foi concebida e executada. Isto indica a habilidade singular do autor em englobar vários campos a fim de capturar aqueles aspectos e elementos relacionados ao tema em investigação. A orientação estritamente científica da obra não impede que o autor revele suas profundas preocupações religiosas e ecumênicas. Ciente de que a história da salvação não conhece fraturas, mas continuidade, ele encontra, na redescoberta dos valores religiosos do sábado bíblico, um auxílio para restaurar ao dia do Senhor seu antigo caráter sagrado”.

Vincenzo Monachino,  
S. J. Chairman,  
Departamento de História Eclesiástica.  
**Pontifícia Universidade Gregoriana**  
Redator, *Miscellanea Historiae Pontificiae*

### UM MARCO MILENAR POR MUITO TEMPO...

“Para aqueles interessados em saber como o Cristianismo veio a observar o domingo como dia de adoração, em lugar do sábado, este estudo impressionante feito por um erudito Adventista do Sétimo Dia — complementando sua dissertação doutoral com um *imprimatur* — certamente ficará como marco milenar por muito tempo. A bibliografia de fontes principais e secundárias cobre quase 15 páginas”.

*The Christian Ministry, Chicago*

### TENTATIVA NOVA, PESQUISADA COM PROFUNDIDADE...

“Na última década, mais ou menos, as Igrejas cristãs têm feito grandes progressos ao purificar seus catequéticos e teologia de um anti-judaísmo histórico. Porém, com exceção de alguns termos tais como “judeus perdidos”, pouca atenção tem sido dada à liturgia cristã. Pode ser que uma das mais poderosas formas de anti-judaísmo na Igreja hoje seja a própria estrutura de sua liturgia. Por isso, *Do Sábado Para o Domingo* deve ser recebido como uma tentativa nova, pesquisada com profundidade, para iniciar as discussões nesta área vital. É um campo que necessita de nossa atenção. E não se poderia achar melhor ponto de partida para tal exploração do que o último volume do Dr. Bacchiocchi. Eu o recomendo altamente”.

John T. Pawlikowski, OSM, Ph.D.  
Chairman, Departamento de Estudos  
Históricos e Doutrinários  
**União Teológica Católica**

## UMA PESQUISA COMPLETA E LABORIOSA...

“É uma pesquisa completa e laboriosa, a qual todo investigador, no futuro, terá que levar em consideração”.

Bruce M. Metzger  
Professor do Novo Testamento  
**Seminário Teológico de Princeton**

## POSITIVA E COMPULSÓRIA...

“Para mim, o Dr. Samuele Bacchiocchi fez uma contribuição muito importante ao estudo de uma questão muito central na história da religião bíblica. Sua obra é um estudo bastante completo e cuidadosamente pesquisado, com cobertura completa de todas as fontes principais e da maioria das secundárias que tratam dele. Conquanto não possamos esperar que a questão se resolverá em termos puramente acadêmicos, uma avaliação positiva e compulsória da evidência deveria ser da maior importância para toda a pesquisa e estudo do assunto”.

David Noel Freedman, Professor de Estudos Bíblicos  
Universidade de Michigan  
**Redator, *Arqueólogo Bíblico***

## DE GRANDE VALOR PARA JUDEUS...

“Com laboriosa erudição, o Dr. Bacchiocchi tem reavaliado a transição da observância do sábado para o domingo na história da Igreja. Ao mesmo tempo, sua análise teológica procura levar os cristãos contemporâneos a uma apreciação do sábado bíblico, que os profetas bíblicos viam como um dia, não de mau presságio, mas de “deleite honrado e santo ao Senhor”. Contra o pano de fundo do rigor exagerado nas restrições sabáticas entre algumas seitas judaicas, agora enfatizadas pelos achados do Mar Morto, os rabinos farisaicos emergem como artistas espirituais que utilizavam os meios de comunicação de seu tempo para modelar um dia de devoção e iluminação. A contribuição de Bacchiocchi à história cristã deve provar-se de grande valor aos judeus que, de sua especial posição vantajosa, poderiam ganhar um vislumbre mais profundo de sua herança haláquica”.

Joseph M. Baumgartner  
Professor de Leis e Instituições Rabínicas  
**Baltimore Hebrew College**

## IMPLICAÇÕES SURPREENDENTES...

“O trabalho bem pesquisado e bem escrito do Dr. Bacchiocchi combina erudição, devoção e um espírito conciliatório. Ele argumenta que a compreensão do domingo como sábado cristão encontra suas raízes, não no Novo Testamento, absolutamente, mas em complexas pressões históricas e ideológicas no período patrístico. Se esta controvérsia do Sr. Bacchiocchi está correta—e acredito que esteja—então deve-se, ou segui-lo e apoiar um sábado continuado (do

sétimo dia), ou estudar-se novamente os documentos principais a fim de chegar a alguma outra conclusão. Pessoalmente inclino-me para a última; seja como for, as implicações são surpreendentes, não só em virtude da própria questão sábado/domingo, mas também por causa do problema maior do relacionamento entre o Velho e o Novo Testamento.

Don A. Carson  
Deão, **Seminário Teológico Batista do Noroeste**  
Vancouver, B.C.  
Redator do próximo simpósio sobre  
A Questão Sábado/Domingo.

## ÍNDICE

Prefácio .....	12
<b>CAPÍTULO I- INTRODUÇÃO - A Atual Crise do Dia do Senhor .....</b>	<b>13</b>
O Problema e os Objetivos desse Estudo .....	14
Notas e Referências .....	16
<b>CAPÍTULO II - CRISTO E O DIA DO SENHOR .....</b>	<b>18</b>
A Tipologia do Sábado e seu cumprimento messiânico .....	18
A Atitude de Cristo para com o Sábado .....	21
As Primeiras Interpretações Patrísticas .....	22
As Primeiras Curas no Sábado .....	22
O Homem com a Mão Ressequida .....	23
A Mulher Enferma .....	25
O Paralítico e o Homem Cego .....	27
A Colheita de Espigas .....	31
O Sábado na Epístola aos Hebreus .....	37
Uma Admoestação de Cristo Quanto ao Sábado .....	40
Conclusões .....	41
Notas e Referencias .....	43
<b>CAPÍTULO III – AS APARIÇÕES PÓS-RESSURREIÇÃO E A ORIGEM DA OBSERVÂNCIA DO DOMINGO .....</b>	<b>50</b>
A Ressurreição .....	50
A Santa Ceia .....	50
A Páscoa Hebraica .....	52
As Aparições do Cristo Ressurreto .....	54
Notas e Referências .....	56
<b>CAPÍTULO IV – TRÊS TEXTOS DO NOVO TESTAMENTO E A ORIGEM DO DOMINGO .....</b>	<b>61</b>
I Coríntios 16:1-3 .....	61
Atos 20:7-12 .....	65
Apocalipse 1:10 .....	70
O Domingo .....	71
O Domingo de Páscoa .....	71
O Sábado do Sétimo dia.....	71
O Dia do Senhor .....	72
Conclusão .....	72
Notas e Referências .....	73
<b>CAPÍTULO V – JERUSALÉM E A ORIGEM DO DOMINGO .....</b>	<b>78</b>
A Igreja de Jerusalém no Novo Testamento .....	79
O Lugar das Reuniões Cristãs .....	79

A Hora das Reuniões Cristãs .....	81
A Orientação Teológica e a Igreja de Jerusalém .....	82
A Igreja de Jerusalém Depois de 70 A.D .....	86
Os Ebionitas .....	87
Os Nazarenos .....	88
A Maldição dos Cristãos .....	89
A Política de Adriano .....	90
Notas e Referências .....	92
<b>CAPÍTULO VI - ROMA E A ORIGEM DO DOMINGO .....</b>	<b>99</b>
Predominância dos Conversos Gentios .....	99
Primeiras Diferenças entre Judeus e Cristãos .....	100
Sentimentos e Medidas Anti-Judaicas .....	100
Medidas e Atitudes Romanas .....	101
Medidas e Atitudes Cristãs .....	103
A Igreja de Roma e o Sábado Judaico .....	105
Roma e a Controvérsia Sobre a Páscoa .....	110
A Origem do Domingo de Páscoa .....	110
O Domingo de Páscoa e o Domingo Semanal .....	111
O Primado da Igreja de Roma .....	113
Conclusão .....	114
Notas e Referências .....	116
<b>CAPÍTULO VII - ANTI-JUDAÍSMO NOS PAIS DA IGREJA E ORIGEM DO DOMINGO .....</b>	<b>132</b>
Inácio .....	132
Barnabé .....	133
Justino Mártir .....	136
Conclusão .....	140
Notas e Referências .....	141
<b>CAPÍTULO VIII - O CULTO DO SOL E A ORIGEM DO DOMINGO .....</b>	<b>147</b>
O Culto do Sol e a Semana Planetária Antes de 150 A.D .....	148
O Culto do Sol .....	148
A Semana Planetária .....	149
Valorização do Dia do Sol .....	150
Reflexos do Culto do Sol no Cristianismo .....	152
Cristo, o sol .....	152
Orientação em Direção ao Leste .....	153
A Data do Natal .....	154
O Dia do Sol e a Origem do Domingo .....	155
Conclusão .....	158
Notas e Referências .....	160
<b>CAPÍTULO IX - A TEOLOGIA DO DOMINGO .....</b>	<b>170</b>
A Ressurreição .....	170
A Criação .....	171
O Oitavo Dia .....	173

Batismo .....	174
A Semana Cósmica .....	174
Continuação do Sábado .....	175
A Superioridade do Oitavo Dia .....	176
A Separação do Oitavo Dia do Domingo .....	180
Conclusão .....	183
Notas e Referências .....	185
CAPÍTULO X - RETROSPECTIVA E PERSPECTIVA .....	192
Notas e Referências .....	202
APÊNDICE - PAULO E O SÁBADO .....	205
A Interpretação Tradicional de Colossenses 2:16 e 17 .....	205
A Heresia Colossense .....	206
O Que Foi Cravado na Cruz? .....	208
A Atitude de Paulo Para Com o Sábado .....	210
O Sábado em Romanos e em Gálatas .....	216
Conclusão .....	218
Notas e Referências .....	220

**Observação sobre o Índice e as Notas de Referência:** Este livro até a presente data não foi publicado no Brasil. Esta é uma edição particular. Durante a formatação particular, as páginas tiveram outra numeração, que não a utilizada na obra original. Neste sentido, o Índice foi refeito para que indicasse a correta numeração das páginas. As Notas de Referência seguem a numeração feita pelo autor. Como esta obra cedo ou tarde será lançada no Brasil, e revisada por alguma editora, não fizemos uma revisão completa. Assim, nos desculpe por qualquer erro que possa ser encontrado.

1 de Fevereiro de 2009.

## ABREVIATURAS:

- ANF** – *The Ante-Nicene Fathers*. 10 vols. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans.
- NPNF** – *Nicene and Post-Nicene Fathers*. First and Second Series, Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans, 1971–reprint.
- AUSS** – *Andrews University Seminary Studies*. Berrien Springs, Michigan.
- BZUNW** – *Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Berlin.
- CCL** – *Corpus Christianorum*. Series Latina. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1953ss.
- CD** – Damascus Document.
- CIL** – *Corpus Inscriptionum Latinorum*, ed. A. Reimer, Berlin: apud G. Reimerum, 1863-1893.
- CSCO** – *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain: Secretariat du Corpus SCO.
- CSEL** – *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienne: C. Geroldi filium, 1866ss.
- EIT** – *Enciclopedia Italiana Treccani*, Milano, Roma, 1929ss.
- GCS** – *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Berlin: Akademie-Verlag, 1887ss.
- HE** – *Historia Ecclesiastica*.
- JBL** – *Journal of Biblical Literature*. Philadelphia.
- LCL** – *Loeb Classical Library*.
- MANSI** – *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, ed. Joannes Dominicus Mansi. Graz, Austria: Akademische Druck U. Verlagsanstalt, 1960-1961.
- NST** – *New Testament Studies*. Cambridge.
- PG** – *Patrologie cursus completus*, Series Graeca, ed. J. P. Migne Editorem, 1857ss.
- PL** – *Patrologie cursus completus*, Series Latina, ed. J. P. Migne. Paris: Garnier Fratres et J. P. Migne, 1844ss.
- PS** – *Patrologia Syriaca SS. Patrum, Doctorum, Scriptorumque Catholicorum*, ed. R. Graffin. Paris: Firmin-Dodpt et socii, 1894ss.
- SC** – *Sources Chretiennes*. Collection directed by H. de Lubac and J. Danielou. Paris: Editions du Cerf, 1943ss.
- SB** – *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, ed. H. L. Strack and P. Billerbeck. Munich, 1922ss.
- TDNT** – *Theological Dictionary of the New Dictionary*, eds. G. Kittel e traduzido por G. W. Bromiley. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964ss.
- TU** – *Teste und Intersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, encontrado por O. von Gebhardt e A. Harnack, Leipzig, 1882ss.
- VT** – *Vetus Testamentum*. Leiden.

Obs.: Os nomes dos chamados Pais da Igreja e outros personagens antigos citados no livro terão normalmente a grafia de tais nomes mantidas em inglês nas “Notas e Referências” quando associados diretamente com obras especificamente citadas. Noutros casos, terão sua grafia mais conhecida em português. Exemplo: Justino Mártir/Justin Martyr. Duas letras “s” acompanhando um número indicará a seqüência de páginas que se segue à primeira indicada. Assim, tem o sentido de “e páginas seguintes”. Exemplo: 117ss — página 117 e seguintes. – O Revisor.

## PREFÁCIO

A atração que o problema da origem e observância do domingo exerceu sobre os estudantes de “História da Igreja Primitiva” nas últimas duas ou três décadas não está, de modo algum, desgastada. Isto, cremos, deve-se a duas razões principais. Por um lado, a sempre crescente não-observância do Dia do Senhor em resultado da transformação radical do ciclo semanal, causada pela complexidade da vida moderna e pelo progresso científico, tecnológico e industrial, leva a um sério reexame do significado do domingo para o cristão hoje. Para realizar uma correta reavaliação teológica do domingo é necessário investigar sua base bíblica e sua origem histórica. Por outro lado, os vários estudos sobre este assunto, embora excelentes, não oferecem uma resposta totalmente satisfatória em virtude da falta de consideração de alguns dos fatores que na Igreja dos primeiros séculos contribuíram para o surgimento e desenvolvimento de um dia de adoração diferente do sábado judaico.

Por esta razão, o novo trabalho do Dr. Samuele Bacchiocchi é muito oportuno. Ele levanta novamente o estudo deste sugestivo tema e, ao analisar criticamente os vários fatores —teológicos, políticos e pagãos—que de algum modo influenciaram a adoção do domingo como um dia de culto cristão, ele se esforça para proporcionar um quadro completo da origem e progressiva configuração do domingo até o quarto século. É uma obra que se recomenda a si própria pelo seu rico conteúdo, o rigoroso método científico, e o vasto horizonte com o qual foi concebida e executada. Isto é uma demonstração da singular habilidade do autor em abranger vários campos a fim de captar os aspectos e elementos relacionados com o tema que está sendo investigado.

Mencionamos com prazer a tese que Bacchiocchi defende quanto ao berço do culto dominical: Para ele é mais provável que este culto tenha surgido, não na primitiva Igreja de Jerusalém, bem conhecida por sua profunda ligação às tradições religiosas dos judeus, mas na Igreja de Roma. O abandono do sábado e a adoção do domingo como o dia do Senhor são o resultado de uma interação de fatores cristãos, judaicos e pagãos. O evento da ressurreição de Cristo, ocorrido neste dia, tem naturalmente uma importância significativa. Seguindo a ordem da história da Redenção, o autor começa sua investigação com a tipologia messiânica do sábado no Velho Testamento e prossegue examinando como isto encontra seu cumprimento na missão redentora de Cristo.

A estrita orientação científica da obra não permite ao autor revelar seu profundo interesse religioso e ecumênico. Cômico de que a história da salvação não trata de rupturas mas de continuidade, ele encontra na redescoberta dos valores religiosos do sábado bíblico uma ajuda para restaurar o antigo caráter sagrado do Dia do Senhor. Esta é, na realidade, a exortação que já no quarto século os bispos dirigiram aos crentes, ou seja, que não deviam passar os domingos em passeios ou apreciando espetáculos, mas sim santificá-los, ao assistir a celebração eucarística e praticar atos de piedade. (St. Ambrose, Exam. III 1.1).

**Roma, 29 de junho de 1977**

Vincenzo Monachino, S.J.

Presidente do Depto. de História Eclesiástica  
da Pontifícia Universidade Gregoriana

# CAPÍTULO I INTRODUÇÃO

## A ATUAL CRISE DO DIA DO SENHOR

O ciclo de seis dias de trabalho e um de adoração e repouso, não obstante o legado da história dos hebreus, tem, felizmente, prevalecido através de quase todo o mundo. De fato, o culto judeu e cristão encontra sua expressão concreta em um dia, a cada semana, no qual a adoração a Deus torna-se possível e mais significativa pela interrupção das atividades seculares.

Recentemente, entretanto, nossa sociedade tem sofrido muitas transformações radicais, por causa de suas realizações tecnológicas, industriais, científicas e espaciais. O homem moderno, como afirma Abraham Joshua Herschel, “vive sob a tirania das coisas do espaço”.<sup>1</sup> A crescente disposição tempo e lazer, causados pela diminuição da jornada de trabalho, tende a alterar não apenas o ciclo de seis dias de trabalho e um de repouso, como também os valores religiosos tradicionais, e até mesmo a santificação do dia do Senhor. Por esta razão o cristão hoje é tentado a considerar o tempo como uma coisa que lhe pertence, algo que ele pode utilizar para seu próprio prazer. As obrigações de culto, se não totalmente negligenciadas, são frequentemente reduzidas e facilmente dispensadas conforme os interesses da vida. A noção bíblica do “santo sábado”, entendida como uma ocasião de cessar as atividades seculares a fim de experimentar as bênçãos da criação e redenção por meio da adoração a Deus e do trabalho desinteressado pelos necessitados está cada vez mais desaparecendo dos planos do cristão.

Consequentemente, se alguém observa a pressão que nossas instituições econômicas e industriais estão exercendo para obter a utilização máxima das instalações industriais — programando turnos de trabalho que ignoram qualquer feriado — é fácil compreender que o plano a nós transmitido de uma semana de sete dias, com o seu dia de repouso e adoração, pode sofrer alterações radicais.

O problema é constituído por uma geral concepção errônea do significado do “santo dia” de Deus. Muitos cristãos bem intencionados consideram a observância do domingo como uma HORA de adoração em vez de O SANTO DIA do Senhor. Uma vez cumpridas suas obrigações de culto, muitos, em boa consciência, gastam o restante do domingo ganhando dinheiro ou se divertindo.

Algumas pessoas, preocupadas com a profanação generalizada do dia do Senhor, estão desejando uma legislação civil que torne ilegais todas as atividades não compatíveis com o espírito do domingo.<sup>2</sup> Para que esta legislação seja aceita até pelos não cristãos, algumas vezes tem-se apelado para a necessidade de preservar os recursos naturais. Um dia de total descanso para homens e máquinas ajudaria a salvaguardar nossas reservas de energia e o precário meio ambiente.<sup>3</sup> As necessidades sociais ou ecológicas, entretanto, embora possam encorajar o descanso no domingo, dificilmente conseguirão levar a uma atitude de adoração.

Não se conseguiriam melhores resultados educando nossas comunidades cristãs para que compreendessem o significado bíblico e a experiência do “santo dia” de Deus? Entretanto, para que isto seja possível, é indispensável, antes de tudo, articular claramente o fundamento teológico da observância do dia de repouso. Quais são as razões bíblica e histórica para a guarda do domingo? Pode este dia ser guardado como legítima substituição do sábado judaico? Pode o quarto mandamento ser corretamente invocado para proibir sua observância? Pode o domingo ser considerado como a hora de culto em vez de o santo dia de repouso do Senhor?<sup>4</sup>

Para dar uma resposta a esses problemas vitais é indispensável verificar, antes de mais nada “quando”, “onde”, e “por que” o domingo surgiu como um dia de culto cristão. Somente após reconstruir este quadro histórico e identificar os principais fatores que contribuíram para a origem

do domingo, será possível prosseguir com a tarefa de reconsiderar a validade e o significado da observância do domingo.

### **O Problema e Objetivos Deste Estudo**

O problema da observância do domingo entre os cristãos primitivos tem despertado, em época recente, o interesse dos estudiosos de diferentes crenças religiosas. Os numerosos estudos científicos, inclusive várias teses doutorais, que têm aparecido nas duas últimas décadas, são uma clara evidência do renovado interesse e esforço despendido para encontrar uma resposta mais satisfatória para a questão sempre intrigante da época, lugar e causas da origem da guarda do domingo.<sup>5</sup>

Em estudos recentes, entretanto, a tendência tem sido tornar a observância do domingo ou uma criação exclusiva e original da comunidade apostólica de Jerusalém<sup>6</sup> ou uma adaptação pagã do “*dies solis* - dia do sol” com a adoração ao sol a ele relacionada.<sup>7</sup> Mas qualquer investigação e conclusão que leve em conta apenas uns poucos fatores causais é evidentemente unilateral, não equilibrada. Se reconhecemos, como J. V. Goudoever, que de “todas as partes da liturgia as festas são talvez as mais duradouras: é praticamente impossível mudar o dia e forma de comemoração”<sup>8</sup>, só podemos esperar que motivos complexos e profundos devam ter levado a maioria dos cristãos a abandonar a imemorable e notória tradição judaica da guarda do sábado em favor de um novo dia de culto. Em qualquer tentativa, portanto, de reconstruir o processo histórico da origem do domingo, deve-se dar atenção ao grande número de possíveis fatores — teológicos, sociais, políticos, pagãos — que podem ter desempenhado um menor ou maior papel ao induzir a adoção do domingo como dia de culto.

Este estudo tem dois objetivos bem definidos: Primeiro, propõe o exame das teses defendidas por inúmeros estudiosos que atribuem aos apóstolos, e até mesmo a Cristo, a iniciativa e responsabilidade de abandonar a guarda do sábado e instituir o culto dominical. Serão considerados os ensinamentos de Cristo quanto ao sábado, a ressurreição e aparecimentos de Cristo, a celebração eucarística e a comunidade cristã de Jerusalém, a fim de determinar que parte desempenharam, se é que desempenharam, no estabelecimento da observância do domingo. Nosso objetivo é verificar se o culto dominical começou durante o tempo dos apóstolos em Jerusalém ou se deu-se posteriormente. Esta verificação da origem histórica da guarda do domingo é de grande importância, pois ela pode explicar não apenas as causas de sua origem, mas também sua aplicabilidade aos cristãos hoje. Se o domingo é realmente o dia do Senhor, todos os cristãos, sim, toda a humanidade deveria sabê-lo.

Em segundo lugar, esta pesquisa pretende avaliar em que medida alguns fatores, como os sentimentos anti-judaicos, as atitudes repressivas que os romanos tomaram contra os judeus, a adoração ao sol e sua relação com o “dia do sol” e determinadas motivações teológicas cristãs, influíram no abandono do sábado e na adoção do domingo como o dia do Senhor pela maioria dos cristãos.

Este estudo é, portanto, uma tentativa de reconstruir um mosaico de fatores na busca de uma descrição mais exata da época e das causas que contribuíram para a adoção do domingo como o dia de adoração e repouso. Isto está em harmonia com C. W. Dugmore, que sugere que “às vezes é bom reconsiderar o que a maioria das pessoas considera como coisa definida, mesmo que não se chegue a nenhuma conclusão surpreendente”.<sup>9</sup> Reexaminar conclusões e hipóteses aceitas, submetendo-as a um exame crítico e minucioso, não é um simples exercício acadêmico, mas uma tarefa a ser cumprida a serviço da verdade.

Nosso estudo não se preocupa com os aspectos litúrgicos ou pastorais da observância do

domingo entre os primitivos cristãos, desde que tais problemas já têm sido tratados exaustivamente em recentes monografias.<sup>10</sup> Examinaremos apenas os textos que podem ajudar a estabelecer a época e as causas formais e materiais, imediatas e remotas da origem do culto dominical. Nosso propósito limita-se ao problema das origens.

Exceto algumas referências incidentais a textos posteriores, os documentos que examinaremos estão dentro dos quatro primeiros séculos da nossa era. Testemunhos patrísticos serão examinados até este último período, a fim de verificar a validade histórica das motivações que aparecem nos inadequados documentos da primeira parte do segundo século. Este é o período no qual o culto dominical mudou de um nebuloso começo para uma prática estabelecida. Sendo este o período em que as instituições eclesiásticas ainda estavam em um estágio embrionário, o estudante que lê os poucos documentos disponíveis com os critérios eclesiológicos posteriores, pode facilmente enganar-se.

As fontes têm sido analisadas levando em conta os fatores cronológicos, históricos e geográficos. Passagens significativas têm sido submetidas a cuidadoso exame, já que frequentemente seus problemas textuais e contextuais têm sido passados por alto ou interpretados unilateralmente. Isto produz uma impressão que não é verdadeira. N. J. White menciona por exemplo, “uma frequente e não questionada aplicação que a Igreja” faz da frase “dia do Senhor” para referir-se ao domingo desde os primitivos tempos apostólicos.<sup>11</sup>

Os documentos disponíveis para a presente pesquisa são de natureza heterogênea, tais como cartas, homilias e tratados. Sua procedência, autenticidade e ortodoxia nem sempre são evidentes, mas por serem tudo o que temos, algo de valor deve ser deles obtido. Conforme as regras do rigor científico, pode-se fazer objeção ao uso de um documento como, por exemplo, Pseudo Barnabé. Entretanto, se alguém limita-se apenas à análise de documentos de arquivos, de monumentos arqueológicos e outras peças de incontestável autenticidade, é impossível fazer algum progresso real, devido à sua escassez. Por esta razão, é necessário examinar a rica literatura patrística e apócrifa, tendo em mente as suas limitações.

Este estudo representa uma extensão da tese doutoral apresentada em italiano ao Departamento de História Eclesiástica da Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma. O material foi substancialmente condensado e reorganizado. Esta nova apresentação é motivada pelo desejo de tornar o estudo compreensível mesmo para os leitores leigos. A discussão de questões técnicas foi colocada em notas no final dos capítulos.

Espera-se que o presente trabalho forneça aos teólogos os indispensáveis dados históricos necessários para reflexões sobre o significado do domingo, e também é de se esperar que possa despertar o interesse dos historiadores para reconsiderar a questão da origem do domingo na tentativa de chegar mais perto da “verdade”. Espera-se também que os leitores sinceros sejam estimulados, através de uma melhor compreensão do significado do santo dia de Deus, a buscar um mais profundo relacionamento com o “Senhor do sábado” (Marcos 2:28).

## NOTAS E REFERÊNCIAS

1. Abraham Joshua Heschel, *The Sabbath, its Meaning for Modern Man*, 1951, p. 10. O mesmo autor salienta a noção de que o judaísmo é uma religião do tempo que frisa a santificação do tempo (*ibid.* p. 8).
2. Sobre o desenvolvimento histórico da legislação dominical ver: H. Gruber, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe*, 1958, que traça tal desenvolvimento até à Idade Média. Um tratamento similar é dispensado por J. Kelly, *Forbidden Sunday and Feast-Day Occupations*, dissertação, Catholic University of America, 1943. Para uma opinião puritana, ver J. Bohmer, *Der Christliche Sonntag nach Ursprung und Geschichte*, 1951. Ronald Goetz “An Eschatological Manifesto”, *The Christian Century* 76 (2 de novembro de 1960): 1275, argumenta que o princípio da separação entre Igreja e estado é negligenciado pelos defensores das leis dominicais (cf. John Gilmory Shea, “The Observance of Sunday and Civil Laws for its Enforcement”. *The American Catholic Quarterly Review*, 8, (1883): 152ss.
3. Harold Linsell vai mais longe ao propor que o domingo seja um dia nacional de repouso em seu editorial na *Christianity Today* de 7 de maio de 1976, intitulado “The Lord’s Day and Natural Resources”. Ele afirma que a única maneira de se conseguir o duplo objetivo da observância do domingo e conservação de energia seria “pela força de uma sanção legislativa através dos representantes eleitos pelo povo”. A oposição dos sabbatistas ao editorial, que consideram a proposta de Linsell como uma violação dos direitos garantidos aos americanos pela primeira emenda da Constituição, aparentemente levou o editor a apresentar uma contraproposta em outro editorial na mesma revista de 5 de novembro de 1976. Conforme a nova proposta de Linsell, o sábado e não o domingo deve ser considerado como um dia de repouso para todas as pessoas. Os adventistas do sétimo dia rejeitaram enfaticamente mesmo a última proposta, baseando-se em que a observância obrigatória de qualquer dia da semana seria um fardo e privaria alguns segmentos da população da liberdade religiosa (cf. Leo R. van Dolson, “Color the Blue Laws Green”, *Liberty*, 72 (1977): 30.
4. W. Rordorf, *Sunday. The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of The Christian Church*, 1968 (daqui por diante citado apenas como *Sunday*), p. 296, sustenta que “com certeza até o quarto século a idéia de repouso não influenciou absolutamente nada no domingo cristão”. Uma vez que na opinião de Rordorf o repouso dominical não era um componente original ou indispensável do culto dominical, mas uma imposição imperial (p. 168), ele levanta a possibilidade de ser esta “uma solução ideal por fazer coincidir o dia de repouso e o dia de culto” (p. 299). Ele prefere atribuir ao domingo uma exclusiva função de culto que pode ser realizada na assembléia da comunidade cristã, em qualquer momento do dia, para a celebração eucarística.
5. Os seguintes são alguns dos mais recentes e importantes estudos: W. Rordorf, *Sunday*; pelo mesmo autor, “Le Dimanche, jour du culte et jour du repos dans l’Eglise primitive”, *Le Dimanche*, Lex Orandi 39, 1965, pp. 91-111; *Sabbat et dimanche dans l’Eglise ancienne*, 1972; C. S. Mosna, “Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V Secolo”, *Analecta Gregoriana*, vol. 170, 1969; J. Daniélou, “Le dimanche comme huitième jour”, *Le Dimanche*, Lex Orandi 39, 1965, pp. 61-89.
6. Esta exclusiva introdução reflete-se, por exemplo, na metodologia de W. Rordorf, quando declara que “em principio há duas possíveis soluções para este problema: ou nós concluímos que a observância do domingo teve origem no Cristianismo, e neste caso temos que procurar saber que fatores contribuíram para o seu surgimento; ou estamos convencidos de que a Igreja Cristã adotou sua observância do domingo buscando-a em outra fonte. Devemos chegar a uma ou outra conclusão em nossa pesquisa da origem da observância cristã do domingo, pois ela não pode ter sido ao mesmo tempo legada e adotada pelos cristãos”. (*Sunday*, p. 180). Rordorf defende tenazmente a primeira solução, mas seu método e conclusões são criticados até mesmo por C. S. Mosna (ver nota 8). Semelhantemente J. Daniélou escreve: “O domingo é uma criação puramente cristã, ligado ao fato histórico da Ressurreição do Senhor” (*Bible and Liturgy*, pp. 222 e 242). Este aspecto é examinado nos capítulos 3, 5 e 9.
7. Ver, por exemplo, H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verstandnis des Neuen Testaments*, 1910, pp. 74ss.; A. Loisy, *Les Mysteres païens*, 1930, pp. 223ss; também *Les Evangiles synoptiques*, 1907, 1,

- pp. 177ss.; R. L. Odom, *Sunday in Roman Paganism*, 1944; P. Cotton, *From Sabbath to Sunday*, 1933, pp. 130ss.
8. J. V. Goudoever, *Biblical Calendars*, 1959, p. 151. C. S. Mosna critica W. Rordorf por dar “ao surgimento da festividade dominical uma origem demasiadamente cristã, esquecendo outros elementos úteis e destacando-o de seu contexto judeu” (*Storia della domenica*, pp. 41 e 5);
  9. C. W. Dugmore (nota 7), p. 274.
  10. Para os aspectos pastorais da observância do domingo ver V. Monacchino, “La Cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV”, *Analecta Gregoriana* 41, 1947; e “S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV, 1973”; C. S. Mosna, *Storia della domenica*, parte IV, trata dos aspectos litúrgico e pastoral do domingo tanto no Oriente como no Ocidente; para a questão do repouso no domingo, ver H. Huber, *Spirito e lettera del riposo domenicale*, 1961; J. Duval, “La Doctrine de l’Eglise sur le travail dominical et son evolution”, *La Maison-Dieu* 83 (1965): 106ss.; L. Vereecke, “Le Repos du dimanche”, *Lumière et vie* 58 (1962): 72ss.
  11. *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings, 1911, s.v. “Lord’s Day”, por N. J. White.

## CAPÍTULO II

### CRISTO E O DIA DO SENHOR

A expressão "Dia do Senhor" — κυριακή ἡμέρα — que primeiro aparece como uma incontestável designação cristã para o domingo próximo à parte final do segundo século, denota um dia que pertence exclusivamente ao “Senhor - κυρίου”.<sup>1</sup> Já que o domingo tem sido tradicionalmente considerado por muitos cristãos como o dia do qual Cristo é Senhor e que é consagrado a Ele, podemos muito bem começar nossa pesquisa histórica da origem da observância do domingo verificando se Cristo antecipou a instituição de um novo dia de culto dedicado exclusivamente a Ele.

As declarações de Cristo encontradas nos evangelhos não contêm a expressão “dia do senhor”. Os Sinóticos (Mt. 12:8; Mc. 2:28; Lc. 6:5), entretanto, contêm uma locução semelhante, a saber, “Senhor do sábado - κυρίου τοῦ σαββάτου”, uma frase usada por Cristo no fim de uma discussão com os fariseus sobre a questão de legítimas atividades sabáticas. Vários autores têm procurado estabelecer uma relação causal entre Cristo proclamar a Si mesmo “Senhor do sábado” e a instituição do domingo como o “dia do Senhor”. C. S. Mosna, por exemplo, declara enfaticamente que “Cristo proclamou-Se senhor do sábado especificamente para liberar o homem das cargas cerimoniais referentes ao sábado, e que se tornaram desnecessárias”.<sup>2</sup> Ele vê neste pronunciamento a intenção de Cristo de instituir Seu novo dia de culto. Semelhantemente, Wilfrid Stott interpreta o dito de Cristo como uma implícita referência ao domingo: “Ele é o Senhor do sábado e nesta expressão, citada por três dos Sinóticos, há uma referência oculta ao dia do Senhor. Ele, como Senhor, escolhe Seu próprio dia”.<sup>3</sup>

Para verificar a validade destas conjeturas, devemos determinar a atitude básica de Cristo quanto ao sábado. Indo direto ao assunto, Cristo observou verdadeiramente o sábado ou quebrou-o propositadamente? Se a última hipótese é a verdadeira então precisamos descobrir se Cristo, por Suas próprias palavras e atos, planejou estabelecer os fundamentos para um novo dia de culto que eventualmente substituísse o sábado.

Apelar para os críticos tornaria fútil esta investigação, pois eles consideram o relato evangélico dos ensinamentos e atividades de Cristo quanto ao sábado, não como autênticos fatos históricos mas como reflexões posteriores da Igreja primitiva. Afirmam que é impossível saber o que o próprio Jesus pensava a respeito.<sup>4</sup> Não vemos nenhuma justificativa para este ceticismo histórico, especialmente porque uma nova busca do Cristo histórico tem começado que lança sombras sobre a metodologia anterior e promete encontrar nos Evangelhos um número muito maior de autênticos feitos e palavras de Jesus.<sup>5</sup> Entretanto, mesmo se os materiais dos Evangelhos representassem reflexões posteriores da comunidade cristã (o que para nós é inadmissível), este fato não diminui o seu valor histórico. Ainda assim se constituem numa fonte valiosa para o estudo da atitude da Igreja primitiva quanto ao sábado.<sup>6</sup> Na verdade, o espaço considerável e a atenção dada pelos escritores dos Evangelhos a curas realizadas por Cristo no sábado (não menos que sete episódios estão registrados)<sup>7</sup> e controvérsias, são indicativos de quão importante era a questão do sábado na época em que foram escritos.

### A TIPOLOGIA DO SÁBADO E SEU CUMPRIMENTO MESSIÂNICO

Um bom lugar para iniciar nossa pesquisa sobre o conceito de Cristo a respeito do sábado talvez o quarto capítulo do Evangelho de Lucas. Aí encontramos excertos do sermão de Cristo

pregado na sinagoga de Nazaré em um dia de sábado na inauguração de Seu ministério público. Convém notar que no Evangelho de Lucas o ministério de Cristo não apenas começa no sábado o dia que, de acordo com Lucas (4:16), Cristo observava habitualmente, mas também termina no “dia da preparação”, quando o sábado começava (23:54). O ministério sabático de Jesus que provocou repetidas rejeições (Lc. 4:29; 13:14, 31; 14:1 - 6) parece ser apresentado por Lucas como um prelúdio da própria rejeição e sacrifício final de Cristo.

Em Seu sermão de abertura Cristo refere-Se a Isaías 61:1-2 (cf. 58:6), que diz: “O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar aos pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos, e apregoar o ano aceitável do Senhor”. (Lc. 4:18, 19)

Praticamente todos os comentaristas concordam que o “ano aceitável do Senhor” (4:19) que Cristo está oficialmente incumbido (“ungido”) de proclamar, refere-se ao ano sabático (isto é, o sétimo ano) ou o ano do Jubileu (ou seja, o 50º ano após sete anos sabáticos).<sup>8</sup> Nessas instituições anuais, o sábado vem a ser o libertador dos oprimidos da sociedade hebraica. A terra devia ficar sem cultivo, para produzir livremente para os pobres, os desapossados e os animais.<sup>9</sup> Os escravos eram emancipados, se eles assim desejassem e os débitos dos irmãos eram perdoados.<sup>10</sup> O ano do jubileu também requeria a restauração da propriedade ao proprietário original.<sup>11</sup> Que o texto de Isaías, lido por Cristo, refere-se a estas instituições sabáticas está claro pelo contexto que fala da libertação dos “pobres, cativos, cegos (ou prisioneiros), oprimidos”.

É significativo que Cristo em Seu discurso de abertura anuncia Sua missão messiânica na linguagem do ano sabático. Seu breve comentário sobre a passagem é muito apropriado: “Hoje se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir” (4:21). Como P. K. Jewett sabiamente destaca, “o grande sábado do jubileu tornou-se uma realidade para todos os que estavam perdidos por causa de seus pecados, pela vinda do Messias e nEle encontraram uma herança”.<sup>12</sup>

Podemos inquirir: Por que Cristo anunciou Sua missão como o cumprimento das promessas sabáticas de libertação? Planejava Ele explicar, possivelmente numa forma velada, que a instituição do sábado era um tipo que encontrava seu cumprimento nEle próprio, o Antítipo, e daí em diante cessava sua obrigação? (Neste caso, Cristo teria aberto caminho para a substituição do sábado por um novo dia de adoração). Ou Cristo identificava Sua missão com o sábado para tornar este dia um adequado memorial de Suas atividades redentoras?

Para solucionar este dilema precisamos, antes de tudo, recordar as implicações redentoras messiânicas do sábado. Inerente à instituição do sábado está a certeza das bênçãos divinas — Deus abençoou o sétimo dia (Gn. 2:3; cf. Êx. 20:11). A noção de “bênção” do velho Testamento é concreta e expressa-se em vida plena e abundante. A bênção do sábado na história da Criação (Gn. 2:3) segue a bênção dos seres vivos (Gn. 1:22) e do homem (Gn. 1:28). Logo, exprime a derradeira e total bênção de Deus sobre a completa e perfeita Criação (Gn. 1:31). Ao abençoar o sábado Deus promete ser o benfeitor do homem durante todo o curso da história humana.<sup>13</sup>

As bênçãos do sábado na revelação da história da Redenção tornam-se mais especificamente associadas com os atos divinos da salvação. Por exemplo, na versão de Êxodo dos mandamentos Yahweh introduz-Se como o misericordioso Redentor que tirou Israel da terra do Egito, da casa da servidão (Êx. 20:2). Para garantir esta recém-obtida liberdade a todos os membros da comunidade dos hebreus, o mandamento do sábado ordena que o descanso seja estendido a todos, incluindo até mesmo os animais (Êx. 20:10). Na versão de Deuteronômio do decálogo o tema da Redenção aparece não apenas no prefácio (Dt. 5:6) de todos os mandamentos (como em Êxo. 20:1), mas também é explicitamente incorporado ao próprio mandamento do sábado. Talvez para ressaltar a importância imediata do mandamento do sábado perante os israelitas e todas as gerações seguintes, a versão de Deuteronômio mostre o sábado

fundamentado não no passado ato divino da Criação (como em Êx. 20:1), que nem sempre trata das preocupações imediatas das pessoas, mas no divino ato da Redenção: “porque te lembrarás que foste servo na terra do Egito, e que o Senhor teu Deus te tirou dali com mão poderosa, e braço estendido: pelo que o Senhor teu Deus te ordenou que guardasses o dia de sábado” (Dt. 5:15).<sup>14</sup>

Aqui a razão para observar o sábado é, como bem declarou Hans Walter Wolff, “a afirmação absolutamente fundamental para Israel, isto é, que Yahweh libertara Israel do Egito. Cada sábado Israel deveria lembrar que seu Deus é um Libertador”.<sup>15</sup> Este apelo para recordar o livramento do êxodo através do sábado era para os israelitas uma experiência concreta que envolvia estender o repouso sabático a todos aqueles que não eram livres para observá-lo. O descanso no sábado, entretanto, não se destinava meramente a ser uma ajuda mnemônica para auxiliar Israel a recordar seu livramento histórico, mas, como observa Brevard S. Childs, significava experimentar no presente a história da salvação do passado.<sup>16</sup>

A. M. Dubarle confirma esta interpretação ao escrever que mediante a observância do sábado “era realmente compreendido e atualizado durante todo o tempo o livramento realizado pela primeira vez no mês de Abib. Não era, pois, só uma questão de comemorar por uma simples lembrança, mas antes um regozijo resultante da constante renovação do benefício inicial”.<sup>17</sup>

Podemos dizer que o sábado continha um escopo tridimensional: ele comemorava o livramento passado, presente e futuro. O alívio semanal das durezas da vida que os israelitas experimentavam no presente, também resumia o passado livramento na Páscoa, assim como a futura redenção messiânica. Por causa de sua íntima ligação, tanto a Páscoa como o sábado podiam simbolizar o futuro livramento messiânico. (Deve-se notar que assim como o sábado tornou-se para os israelitas a extensão semanal da Páscoa anual, posteriormente o domingo tornou-se para muitos cristãos a comemoração semanal do Domingo de Páscoa anual).

A função redentiva do sábado era aparentemente entendida como uma prefiguração da missão do Messias. O livramento da dureza do trabalho e desigualdades sociais que tanto o sábado semanal como o anual garantiam a todos os membros da comunidade dos hebreus era considerado uma prefiguração da completa redenção que o Messias um dia traria ao Seu povo. A era messiânica da reunião de todas as nações é descrita em Isaías como o tempo em que “de um sábado a outro virá toda a carne a adorar perante mim” (66:23). A missão do Messias é também descrita por Isaías (na mesma passagem que Cristo aplicou a Si em Seu primeiro sermão (Luc. 4:18-19) na linguagem do ano sabático (61:1).

P. K. Jewett comenta muito bem que Deus, no ato da redenção e restauração do ano sabático e do jubileu, “de novo surge como o Redentor que garante ao indivíduo sua liberdade pessoal e preserva para o pobre uma parte na herança de seu povo. Decerto esta não é uma concepção antiquada, cerimonial, pois Deus manifestou-Se como Redentor, supremamente em Cristo, o Mediador, o Filho que nos torna de fato livres (João 8:36).<sup>18</sup>

Outra importante tipologia messiânica do sábado pode ser vista na experiência do repouso sabático-*menuhah*, que A. J. Herschel define “como felicidade e calma, como paz e harmonia”.<sup>19</sup> Theodore Friedman num erudito artigo mostra persuasivamente que a paz e harmonia do sábado são com frequência identificadas, tanto nos escritos dos Profetas como na literatura Talmúdica, com a era messiânica, geralmente conhecida como o fim dos tempos ou o mundo por vir. Ele nota, por exemplo, que “Isaías emprega as palavras “deleitoso” (*oneg*) e “honra” (*kaved*) em sua descrição de ambos — o sábado e o fim dos dias (isto é, a era messiânica) (58:13 — “mas se chamares ao sábado deleitoso. . . e o honrares”; 66:11 — “e vos deleiteis com a abundância da sua glória”). A implicação é clara. O deleite e alegria que marcarão o fim dos dias está disponível aqui e agora por meio do sábado”.<sup>20</sup>

Friedman apresenta também uma amostra informativa de ditos rabínicos onde “o sábado é a antecipação, o antegozo, o paradigma da vida no mundo por vir (isto é, a era messiânica)”.<sup>21</sup> Outra semelhante interpretação do sábado é encontrada em texto apocalíptico judaico onde a duração do mundo é calculada pela “semana cósmica” de seis épocas de mil anos cada, seguidas pelo sábado do fim do tempo. Na grande maioria das passagens este sábado escatológico é considerado como os dias do Messias que precedem ou que são identificados com o paraíso restaurado.<sup>22</sup>

O tema do descanso sabático que aparece em Hebreus 3 e 4 pode representar outra linha da tipologia messiânica extraída do Velho Testamento. G. von Rad nota um desenvolvimento do tema do “repouso” no Velho Testamento desde o conceito da paz nacional e política (Deut. 12:9; 25:19) até o descanso espiritual e o sossego que Deus dá (cf. Sal. 95:11).<sup>23</sup> Este conceito, como veremos mais tarde, é novamente proposto em Hebreus, onde o povo de Deus é convidado a entrar no “repouso sabático” (4:9) quando crer (4:3), obedecer (4:6, 11) e aceitar pela “fé” as “boas-novas” de Deus (4:1-2). O autor rejeita a noção temporária do descanso sabático entendido como sendo a entrada na terra de Canaã (Deut. 12:9; 25:19), argumentando que a terra que Josué deu aos israelitas (4:8), não é o “repouso” (4:9) que Deus coloca disponível para o Seu povo desde a criação (4:3, 4, 10). Este último pode ser experimentado quando se aceita “hoje” (4:7) as “boas-novas” (4:2, 6) da salvação. A alusão ao evento-Cristo é absolutamente claro. É nEle que o repouso sabático do Velho Testamento encontra seu cumprimento e é através dEle que tal repouso pode agora ser experimentado por todos os crentes.<sup>24</sup>

Esta breve pesquisa foi suficiente para estabelecer a existência, no Velho Testamento, de uma tipologia do sábado alusiva ao Messias. À luz deste fato, a alegação feita por Cristo, em Seu discurso inaugural, de ser o cumprimento da função salvadora do sábado, adquire significado adicional. Ao identificar-Se com o sábado, Cristo afirma Sua missão de Messias. Isto explica por que Cristo, como será mostrado posteriormente, revelou Sua missão messiânica particularmente através do Seu ministério aos sábados.<sup>25</sup> Que isto estava bem entendido é evidente, por exemplo, pela acusação que os líderes judeus levantaram contra Cristo: “Não somente violava o sábado, mas também dizia que Deus era seu próprio Pai, fazendo-se igual a Deus” (João 5:18). Parece que neste caso a verdadeira acusação contra Cristo não era a violação do sábado. Aparentemente, como salienta W. Rordorf, “Seus oponentes obviamente preferiram se concentrar na reivindicação messiânica que estava implícita mesmo em seu quebrantamento do sábado”.<sup>26</sup>

## **A ATITUDE DE CRISTO PARA COM O SÁBADO**

O fato de ter Cristo afirmado ser Ele o cumprimento das esperanças messiânicas inerentes ao sábado, levanta uma importante questão: como considera Cristo a atual observância do sábado? Confirmou Ele para Seus seguidores a validade de tal instituição como a inquestionável vontade de Deus? Ou considerou Cristo a obrigação de guardar o sábado como já estando cumprida, e anulou, pela Sua vinda, o verdadeiro sábado?

Alguns estudiosos consideram os debates e as curas que Cristo realizou no sábado como atos intencionais e provocatórios, destinados a mostrar que o mandamento do sábado não tinha mais a mesma força. J. Daniélou defende, por exemplo, que nos episódios de cura, “Cristo aparece concretamente como inaugurando o verdadeiro sábado (ou seja, o domingo)”<sup>27</sup> W. Rordorf expressa a mesma convicção, e ainda mais enfaticamente, quando escreve que “o mandamento do sábado não estava meramente sendo posto de lado pela atividade curadora de Jesus: estava simplesmente sendo anulado”.<sup>28</sup>

## **As Primeiras Interpretações Patrísticas**

Infelizmente tais conclusões nem sempre são baseadas em uma análise do que Cristo realmente fez ou disse a respeito do sábado, mas em antigas interpretações patrísticas do que dizem os Evangelhos a respeito do sábado, e que se tornaram, e em grande parte ainda são, um legado tradicional e incontestável. Do segundo século em diante, de fato, escritores patrísticos produziram uma lista de “violações do sábado” mencionadas nos Evangelhos, freqüentemente acrescentando novos casos para ser estabelecida uma forte prova contra o sábado. Dos Evangelhos eles tomaram os exemplos de alegada “violação do sábado” mencionados por Cristo em Seu debate com os fariseus, que são: Davi, no sábado, juntamente com seus companheiros, comeu os pães da proposição (Mat. 12:3; cf. I Sam. 21:1-7), os sacerdotes neste mesmo dia circuncidaram (João 7:23) e ofereceram sacrifício (Mat. 12:5)<sup>29</sup> e o próprio Deus não interrompe Seu trabalho no sábado (João 5:17)<sup>30</sup>. Este repertório foi enriquecido com outras “provas”, tais como o exemplo de Josué que quebrou o sábado quando “comandou os filhos de Israel ao redor dos muros de Jericó”,<sup>31</sup> dos Macabeus que guerrearam no sábado,<sup>32</sup> e dos patriarcas e fiéis que viveram antes de Moisés, supostamente sem guardar o sábado.<sup>33</sup>

Se aceitamos (sem consentir) que tais argumentos baseiam-se em sólidos critérios de hermenêutica bíblica, não somos levados a crer que tais exceções apenas confirmam a natureza obrigatória do mandamento do sábado? Além disso, a pessoa que aceita o uso e interpretação que os Pais primitivos fazem do material dos evangelhos a respeito do sábado para determinar a atitude de Cristo, e também a sua, quanto ao sábado, não deve também concordar, para ser consistente, com suas negativas e conflitantes explanações do significado não apenas do sábado, mas também de toda a economia judaica?

Seria interessante descobrir se algum estudioso da Bíblia concordaria, por exemplo, com a declaração de Barnabé de que “a prática literal do sábado nunca havia sido o objeto de um mandamento de Deus”,<sup>34</sup> ou que “os judeus perderam o convênio exatamente após Moisés recebê-lo” (4:7); ou com a hipótese de Justino de ter Deus imposto o sábado aos judeus como um sinal de infâmia para isolá-los para castigo aos olhos dos romanos;<sup>35</sup> ou com a noção de Siríaco Didascalia de que o sábado fora imposto aos judeus como um tempo de lamentação;<sup>36</sup> ou com o conceito de Afraates de que o sábado foi introduzido como um resultado da queda.<sup>37</sup>

Se tais interpretações do significado e natureza do sábado devem ser rejeitadas como não comprovadas pelas evidências escriturísticas do Velho Testamento, então não existe nenhuma justificativa para usar como “prova” seus argumentos contra o sábado, já que em grande parte eles baseiam-se nesse tipo de pressupostos equivocados. Mais tarde em nosso estudo veremos que uma combinação de condições que aumentaram a tensão entre Roma e os judeus e entre a Igreja e a Sinagoga na primeira parte do segundo século, contribuiu para o desenvolvimento de um “anti-judaísmo de diferenciação”. Esta situação expressou-se em uma reinterpretação negativa tanto da história como das observâncias judaicas, como da guarda do sábado. Não podemos, portanto, avaliar as referências ao sábado nos Evangelhos, à luz de sua antiga interpretação patrística, mas devemos avaliar a atitude de Cristo quanto ao sábado examinando os documentos exclusivamente por seus próprios méritos.

## **As Primeiras Curas no Sábado**

Os evangelhos de Marcos e Lucas sugerem que Cristo primeiramente limitou Suas atividades de cura no sábado a casos especiais, sem dúvida porque estava ciente da explosiva reação que resultaria de Sua proclamação do significado e uso do sábado. Em Lucas, o anúncio

inicial de sua função de Messias como um cumprimento do ano sabático (Luc. 4:16-21) é seguido por dois episódios de cura. O primeiro ocorreu na sinagoga de Cafarnaum, uma cidade da Galiléia, durante os serviços de sábado e resultou na cura espiritual de um homem possesso (Luc. 4:31-37). O segundo foi realizado imediatamente após a reunião na casa de Simão e resultou na restauração física da sogra de Simão (Luc. 4:38-39). Em ambos os casos, Cristo agiu por necessidade e amor. No primeiro caso, foi a necessidade de libertar uma pessoa do poder de Satanás e assim restaurar a ordem nos serviços que levou Cristo a agir. A função salvadora do sábado, que já está incluída neste ato de Cristo, será mais explicitamente proclamada em curas posteriores. No segundo caso Cristo atuou em consideração a um de Seus amados discípulos e sua sogra. Neste caso a cura física tornou o sábado um dia de regozijo para toda a família. Também é digno de nota que a cura resultou em serviço imediato—“e logo se levantou, passando a servi-los” (v. 39). O significado do sábado como redenção, regozijo e serviço já presente em uma fase embrionária nestas primeiras curas de Cristo, é revelado mais explicitamente no subsequente ministério de Cristo aos sábados. Neste primeiro estágio, entretanto, a maior parte das atividades de cura de Cristo é deixada para depois do sábado, aparentemente para evitar uma prematura confrontação e rejeição: “Ao pôr-do-sol, todas as que tinham enfermos de diferentes moléstias lhes traziam; e ele os curava, impondo as mãos sobre cada um” (Luc. 4:40; cf. Mar. 1:32).

### **O Homem com a Mão Ressequida**

O próximo episódio de cura, o do homem com a mão ressequida narrado por todos os três sinóticos (Mat. 12:9-21; Mar. 6:6-11), é o ponto de prova pelo qual Cristo começa Suas reformas sabáticas. Jesus encontra-Se na sinagoga diante de um homem com uma mão paralisada, levado ali, muito provavelmente, por uma delegação de Escribas e Fariseus.<sup>38</sup> Estes tinham vindo à sinagoga não para adorar, mas para inspecionar Cristo e “ver se o curaria em dia de sábado, a fim de o acusarem” (Mar. 3:2). De acordo com Mateus, eles dirigiram a Cristo a probante pergunta: “É lícito curar no sábado?” (Mat. 12:10). Sua dúvida não era motivada por uma genuína preocupação pelo homem enfermo, nem por um desejo de explorar como o sábado está relacionado com o ministério da cura. Em vez disso, estavam ali como a autoridade que sabe todas as isenções previstas pela casuística rabínica, e que quer julgar a Cristo com base nas minúcias de seus regulamentos. Lendo seus pensamentos, Cristo Se entristece com a dureza de seus corações (Mar. 3:5). No entanto, aceita o desafio. Primeiro, convida o homem para se aproximar, dizendo: “Vem para o meio” (Mar. 3:3) Este passo possivelmente destinou-se a despertar simpatia para com o homem enfermo e ao mesmo tempo para cientificar a todos do que Ele estava para fazer. Então perguntou aos especialistas da lei: “É lícito nos sábados fazer o bem ou fazer o mal? Salvar a vida ou tirá-la?” (Mar. 3:4) Para tornar a pergunta mais direta, de acordo com Mateus Cristo acrescentou uma segunda, na forma de uma parábola (que aparece duas vezes mais, um pouco modificada em Luc. 14:5; 13:15), “Qual dentre vós será o homem que, tendo uma ovelha, e, num sábado esta cair numa cova, não fará todo o esforço, tirando-a dali? Ora, quanto mais vale um homem que uma ovelha?” (Mat. 12:11, 12).<sup>39</sup>

Tais declarações levantam um importante debate. Pela pergunta inicial, que Cristo ilustrou com uma segunda pergunta contendo um exemplo prático, pretendeu Ele ab-rogar radicalmente o mandamento do sábado ou quis restaurar seus divinos valores e funções originais? Muitos estudiosos aceitam a opção anterior. L. Goppelt declara enfaticamente que “a dupla pergunta de Jesus assinala o fim do mandamento de sábado: não é mais uma ordenança estatucional e não tem mais validade absoluta, se esta ampla e justaposta alternativa é válida, a saber, salvar a vida”.<sup>40</sup>

Esta interpretação repousa sobre a suposição de que “salvar a vida” é contrário ao espírito e função do sábado. Pode isto ser verdade? Talvez possa refletir o mal-entendido reinante e o uso errôneo do sábado, mas não o propósito original do mandamento do sábado. Aceitar tal suposição seria culpar a Deus de falhar em salvaguardar o valor da vida ao instituir o sábado. W. Rordorf defende a mesma conclusão da suposta “maneira errônea de dedução” da pergunta de Cristo sobre princípio e exemplo. Ele explica que da pergunta se é legal salvar ou matar e do exemplo de resgatar um animal em urgente necessidade, “ninguém, pode legitimamente tirar inferências que sejam válidas também para um ser humano com problemas de saúde que absolutamente não necessita de assistência imediata num sábado”.<sup>41</sup>

O Mishnah é explícito a este respeito: “Em qualquer caso que exista uma possibilidade de a vida estar em perigo, a lei do sábado deve ser posta de lado”.<sup>42</sup> Entretanto, no caso do homem com a mão ressequida, como em todos os outros exemplos de cura no sábado, não se dava a necessidade de socorrer algum doente numa emergência, mas sempre eram pessoas com doenças crônicas. Portanto, Rordorf conclui que o princípio de salvar a vida não descreve o valor da observância do sábado, mas é uma referência à natureza da missão do Messias, que devia estender a salvação imediatamente a todos os que estavam em necessidade. Em face a esta “consciência messiânica”, o mandamento do sábado tornou-se então irrelevante. . . . foi simplesmente anulado”.<sup>43</sup>

Esta espécie de análise não faz justiça a vários pontos da narrativa. Primeiro, a pergunta dirigida a Cristo era especificamente relacionada com o assunto da correta observância do sábado: “É lícito curar no sábado?” (Mat. 12:10). Em segundo lugar, a resposta de Cristo, na forma de duas perguntas (uma implicando um princípio e a outra ilustrando-o) também trata explicitamente da questão do que é legal realizar no sábado. Em terceiro lugar, a aparente errônea analogia entre a pergunta de Cristo sobre a legitimidade de “salvar a vida ou tirá-la” (Mar. 3:4) no sábado e o enfermo crônico cuja vida não seria salva nem perdida pelo adiamento da cura para depois do sábado, pode ser satisfatoriamente explicada pela nova avaliação que Cristo colocava sobre o sábado. Isto é explicitamente expresso na positiva declaração relatada por Mateus: “Logo, é lícito fazer bem aos sábados” (Mat. 12:12). Se é correto fazer o bem e salvar no sábado, então qualquer recusa de fazê-lo significa fazer o mal ou matar. Mais tarde veremos que este princípio é exemplificado na história por dois tipos opostos de guardadores do sábado.

Infelizmente, quando Rordorf não pode ajustar em seu esquema a positiva interpretação de Mateus a respeito do sábado, ele tenta resolver o problema acusando-o de “começar a moralística divergência da atitude de Jesus quanto ao sábado”. Tal divergência supostamente consiste em aceitar “que a obrigação de amar o próximo substitui em certas circunstâncias a ordem de guardar um dia de repouso”.<sup>44</sup> É estranho que Mateus tenha realmente entendido mal ou realmente compreendido a pretensão de Cristo e a mensagem do sábado, quando escreveu “É lícito fazer bem aos sábados” (Mat. 12:12). É verdade que no judaísmo do pós-exílio, uma elaborada cerca foi construída ao redor do sábado para assegurar sua fiel observância. O exagero de minúcias e regras casuísticas (conforme o Rabino Johanan, havia 1521 leis derivadas)<sup>45</sup> referentes à guarda do sábado tornou sua observância um ritual legalístico, em vez de um serviço de amor. Todavia, não é certo considerar o sábado exclusivamente à luz desse desenvolvimento legalístico posterior.

“A obrigação de amar o próximo” era a essência da primitiva história do sábado e suas instituições afins. Nas várias versões do mandamento do sábado, por exemplo, há uma constante lista de pessoas a quem a liberdade de repousar no sábado deve ser garantida. Os citados particularmente são em geral os criados, os filhos dos escravos, o gado, o hóspede e/ou estrangeiro. Isto indica que o sábado fora ordenado especialmente para mostrar compaixão pelas criaturas indefesas e necessitadas. “Seis dias farás a tua obra, mas ao sétimo dia descansarás: para

que descanse o teu boi e o teu jumento; e para que tome alento o filho da tua serva e o forasteiro” (Êxo. 23:12).<sup>46</sup> Niels-Erik Andreasen comenta acertadamente que “o dono da terra devia preocupar-se com o valor humano de seus súditos, assim como Yahweh, quando assegurou liberdade ao Seu povo”.<sup>47</sup> É sem dúvida comovente que o sábado estava destinado a mostrar interesse até mesmo pelos animais. Mas, como bem destacou Hans Walter Wolff, “é mais tocante que, de todos os trabalhadores dependentes, o filho da escrava e o estrangeiro são especialmente destacados. Pois, quando tais pessoas eram obrigadas a trabalhar, não tinham nenhum recurso ou proteção”.<sup>48</sup>

A dimensão original do sábado como dia para honrar a Deus através da preocupação e compaixão para com os seres inferiores havia sido amplamente esquecida no tempo de Jesus. O sábado tinha se tornado no dia quando a realização correta de um ritual era mais importante que uma resposta espontânea ao clamor das necessidades humanas. Nosso episódio provê um bom exemplo desta perversão, contrastando dois tipos de guardadores de sábado. De um lado ficou Cristo, “condóido com a dureza dos corações” de Seus acusadores e dando passos para salvar a vida de um homem defeituoso (Mar. 3:4-5). Do outro lado ficaram os especialistas da lei que, embora estando no lugar de adoração, gastaram seu tempo de sábado “observando a Jesus . . . a fim de O acusarem . . . conspiravam em como lhe tirariam a vida” (Mar. 3:2, 6). Este contraste de atitudes pode bem ter gerado a explanação da pergunta de Cristo sobre a legitimidade de salvar ou matar no sábado (Mar. 3:4), ou seja, que uma pessoa que não está preocupada com a salvação física e espiritual de outros no sábado, está automaticamente envolvida em atitudes e esforços destrutivos.<sup>49</sup>

O programa de reformas do sábado proposto por Cristo deve ser considerado no contexto de Sua atitude geral perante a lei.<sup>50</sup> No sermão do monte, Cristo explica que Sua missão é restaurar as várias prescrições da lei às suas intenções originais (Mat. 5:17, 21). Esta obra de esclarecer o propósito atrás dos mandamentos era uma triste necessidade, pois com o acúmulo de tradições, em muitos casos sua função original estava obscurecida. Como Cristo colocou, “jeitosamente rejeitais o preceito de Deus para guardardes a vossa própria tradição” (Mar. 7:9). O quinto mandamento, por exemplo, que ordena honrar o pai e a mãe, conforme Cristo, havia sido substituído pela tradição do Corbã (Mac. 7:12-13). Aparentemente isto consistia em transferir um serviço ou uma obrigação a ser dedicada aos pais, em uma oferta a ser dada no Templo.

O mandamento do sábado não era exceção, e a menos que fosse libertado das muitas restrições casuísticas sem sentido, teria permanecido mais como um sistema para justiça própria do que como um tempo para amar o Criador-Redentor e os semelhantes.

### **A Mulher Enferma**

Para compreendermos melhor o propósito das reformas de Cristo quanto ao sábado, vamos considerar rapidamente outros episódios de cura. A cura da mulher enferma, relatada apenas por Lucas (13:10-17), é aparentemente o último ato realizado por Cristo na sinagoga. A crescente oposição das autoridades deve ter impossibilitado que Cristo prosseguisse em Seu ministério sabático na sinagoga. Este episódio, comparado com a cura anterior, do homem com a mão ressequida (Luc. 6:6-11), mostra uma substancial evolução. Isto pode ser visto tanto na atitude mais decidida de Cristo que automaticamente entrou em ação declarando a mulher “livre” de sua enfermidade (13:12) sem ser solicitado, como em Sua pública repreensão ao chefe da sinagoga (13:15). As autoridades também protestaram—neste caso o chefe da sinagoga—e desta vez não foi do lado de fora, mas de dentro da sinagoga, condenando publicamente toda a congregação por buscar a cura no sábado (13:14). Finalmente, a função redentiva do sábado é expressa mais

explicitamente. O verbo “libertar” é agora usado para esclarecer o significado do sábado. É difícil acreditar que o verbo estava sendo usado por Cristo acidentalmente, pois nesta breve narrativa ele ocorre três vezes, embora na tradução inglesa RSV cada vez é usado um sinônimo diferente: “livrar, desprender, soltar” (13:12, 15, 16).

O verbo é usado por Cristo primeiramente ao dirigir-se à mulher: “Estás livre da tua enfermidade” (v. 12). A mulher que por dezoito anos “andava encurvada” (v. 11) diante das palavras de Cristo “imediatamente se endireitou e dava glória a Deus” (v. 13). A reação do chefe da sinagoga destacou o contraste entre a predominante perversão do sábado, de um lado, e o esforço de Cristo para restaurar ao sábado o seu verdadeiro significado, de outro. “Seis dias há em que se deve trabalhar”, disse o chefe da sinagoga, “vinde, pois, nesses dias para serdes curados” (v. 14). Para o administrador, que considerava o sábado como regras a obedecer em vez de pessoas a amar, a cura era uma obra imprópria para o sábado. Para Cristo, que Se preocupava em restaurar todo o ser, não havia melhor dia que o sábado para realizar esse ministério redentor.

Para esclarecer esta função libertadora do sábado, Cristo novamente usou por duas vezes o verbo “libertar”. Primeiro, ao referir-Se a uma concessão rabínica: “Hipócritas, cada um de vós não desprende da manjedoura no sábado o seu boi ou o seu jumento, para levá-lo a beber?” (13:15). Deve-se notar que dar água a um animal no sábado não está incluído na mesma categoria de emergência como resgatar uma ovelha de uma cova (Mat. 12:11). Qualquer animal pode sobreviver um dia sem água, embora isto possa resultar em perda de peso e, conseqüentemente, em perda de valor comercial. Pode-se estranhar o fato de Cristo referir-Se a este pervertido senso de valores, ou seja, que a perda financeira derivada de negligenciar um animal no sábado era mais importante para alguns que suprir as necessidades de seres humanos, o que não trazia nenhum retorno financeiro. Isto está bem claro nas palavras de Cristo. Mas o que Jesus quis esclarecer é que um serviço básico é realizado no sábado, mesmo aos animais.

Baseado no conceito de desatar um animal, Cristo novamente usa o mesmo verbo na forma de uma pergunta retórica para salientar Sua conclusão: “Por que motivo não se devia livrar deste cativo em dia de sábado esta filha de Abraão, a quem Satanás trazia presa há dezoito anos?” (13:16) Raciocinando de um caso menor para um maior, Cristo mostra como o sábado havia sido paradoxalmente distorcido. Um boi ou jumento podia ser libertado da manjedoura no sábado mas uma mulher sofredora não podia neste dia ser liberta de sua enfermidade física e espiritual. Que perversão do sábado! Por esta razão Cristo agiu contra a tradição normativa para restaurar o sábado ao objetivo pretendido por Deus. Seja notado que neste e em todos os exemplos Cristo não está questionando a obrigatoriedade da norma do sábado, e sim destacando seus reais valores, que tinham sido bastante esquecidos.

O quadro de Cristo, num sábado, libertando uma vítima do cativo de Satanás (13:16), lembra o que Cristo disse sobre Sua missão de “proclamar liberdade aos cativos” (Luc. 4:18; cf. Isa. 61:1-3). A libertação de uma filha de Abraão dos laços de Satanás, no sábado, representa assim o cumprimento da tipologia messiânica deste dia. Paul K. Jewett comenta sobre isto: “Temos nas curas de Jesus aos sábados, não apenas atos de amor, compaixão e graça, mas verdadeiros “atos sabáticos”, atos que mostram que o sábado messiânico, o cumprimento do repouso sabático do velho Testamento, tem chegado ao nosso mundo. Portanto, o sábado, entre todos os dias, é o mais apropriado para cura”.<sup>51</sup>

Este cumprimento, por Cristo, da simbologia do sábado no Velho Testamento (como no caso de sua instituição correlata, a Páscoa) não implica, como é sugerido pelo mesmo autor, que os “cristãos estão livres do sábado para se reunirem no primeiro dia”,<sup>52</sup> mas sim que Cristo, ao cumprir a tipologia redentora do sábado tornou o dia um permanente e adequado memorial desta realidade, ou seja de sua missão redentora.<sup>53</sup> Podemos perguntar como a mulher e as pessoas que

testemunharam as intervenções salvadoras de Cristo passaram a considerar o sábado. Lucas relata que enquanto os adversários de Cristo “se envergonharam” (13:17) com a justificação do Senhor pela Sua atividade salvadora no sábado, “o povo se alegrava” (13:17) e a mulher “dava glória a Deus” (13:13). Indubitavelmente, para a mulher e todas as pessoas abençoadas pelo ministério de Cristo aos sábados, este dia tornou-se o memorial da cura de seus corpos e almas, da saída dos grilhões de Satanás para a liberdade do Salvador.

### O Paralítico e o Cego

Esta relação entre o sábado e a obra de salvação está bem evidente nos dois milagres aos sábados relatados no Evangelho de João (João 5:1-18; 9:1-41). Devido à sua substancial semelhança, vamos considerá-los juntos. A semelhança é notada em vários aspectos. Os dois homens curados haviam sido doentes crônicos: um, inválido por 38 anos (5:5) e o outro, cego de nascença (9:2). Nos dois exemplos Cristo disse aos homens para agirem. Ao inválido Ele disse: “Levanta, toma a tua cama e anda” (5:8); e ao cego: “Vai, lava-te no tanque de Siloé” (9:7). Em ambos os casos os fariseus acusaram a Cristo formalmente de quebrar o sábado e consideraram isto como uma evidência de que Ele não era o Messias: “Esse homem não é de Deus, porque não guarda o sábado” (9:16; cf. 5:18). Nas duas situações, a acusação contra Cristo não envolve primariamente a ação da cura em si mas a violação das leis rabínicas do sábado, quando ordenou que o paralítico levasse a sua cama (5:8, 10, 12) e quando preparou o barro (9:6, 14).<sup>54</sup> Nos dois exemplos Cristo repudiou a acusação de violar o sábado, argumentando que Suas obras de salvação não eram impedidas e sim previstas pelo mandamento do sábado (5:17; 7:23; 9:4).

Antes de examinar a justificativa de Cristo por Suas atividades salvadoras no sábado, deve-se dar atenção ao verbo “respondeu-ἀπεκρίνατο usado por João ao apresentar a defesa de Cristo. Mario Veloso, em sua incisiva análise desta passagem, nota que esta forma verbal ocorre apenas duas vezes em João.<sup>55</sup> A primeira vez, quando Cristo replicou a acusação dos judeus (5:17) e a segunda, quando esclareceu a resposta dada (5:19). A forma comum usada por João cerca de 50 vezes é ἀπεκριῶθη que também é traduzida como “respondeu”. O uso especial da voz central do verbo ἀπεκρίνατο implica, por um lado, como explica Veloso, numa defesa pública e formal,<sup>56</sup> e por outro lado, conforme disse J. H. Moulton, que “o agente está extremamente relacionado com a ação”.<sup>57</sup>

Isto significa que Cristo não apenas fez uma defesa formal, mas que também identificou-Se com o conteúdo de Sua resposta. As poucas palavras da defesa de Cristo merecem, portanto, cuidadosa atenção.

O que Cristo pretendeu quando Se defendeu formalmente contra a acusação de violar o sábado, dizendo “Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também” (João 5:17)? Esta declaração tem sido alvo de considerável e minucioso exame e de algumas conclusões extremadas. J. Daniélou afirma que “as palavras de Cristo condenam formalmente a aplicação do repouso de Deus no sábado como significando inatividade. . . . A obra de Cristo deve ser considerada como a realidade que vem para substituir a figurada inatividade do sábado”.<sup>58</sup> W. Rordorf argumenta que João 5:17 “pretende interpretar Gênesis 2:2 no sentido de que Deus nunca descansou desde o início da criação, e que Ele ainda não descansa, mas que descansará afinal”.<sup>59</sup> À luz da passagem paralela de João 9:4, ele conjectura que “o prometido repouso sabático de Deus . . . encontra seu cumprimento no repouso de Jesus na sepultura”.<sup>60</sup> Assim, conclui que “Jesus deriva para Si mesmo a ab-rogação do mandamento de descansar no sábado semanal, da interpretação escatológica de Gên. 2:2”<sup>61</sup> Paul K. Jewett repropõe a explanação de Oscar Cullmann, interpretando a expressão “Meu Pai trabalha até agora” como implicando um movimento na

história redentora “da promessa ao cumprimento”, isto é, da promessa do repouso sabático do Velho Testamento ao cumprimento encontrado no dia da Ressurreição.<sup>62</sup> O argumento baseia-se em considerar que “o repouso de Deus não foi conseguido ao fim da primeira criação” e sim, como coloca Cullmann, “é primeiramente cumprido na ressurreição de Cristo”.<sup>63</sup> O domingo, então, como o dia da ressurreição, representa o cumprimento do divino repouso prometido pelo sábado do Velho Testamento.

Para avaliar a validade destas interpretações necessitamos primeiro averiguar o significado da expressão “Meu Pai trabalha até agora-έως ἄρτι” e subseqüentemente estabelecer sua relação com a questão sábado-domingo. Há um amplo consenso de opinião em considerar o “trabalha até agora” do Pai como uma referência ao trabalho da Criação mencionado em Gênesis 2:2.<sup>64</sup> O raciocínio por detrás desta interpretação é que, já que Deus está “trabalhando até agora” em atividades criativas, Ele ainda não experimentou o repouso sabático da Criação, mas virá um tempo na restauração escatológica de todas as coisas, quando isto se tornará uma realidade. O domingo, portanto, sendo em virtude da Ressurreição, como diz Jewett, “a realidade e antecipação deste sábado final”, já é celebrado pelos cristãos em lugar do sábado.<sup>65</sup>

A espécie de interpretação usada para chegar a esta conclusão é emprestada do filósofo judeu helenístico Filo, que defendeu a idéia da criação contínua para evitar um aspecto muito antropomórfico do repouso de Deus. “Deus nunca cessou de agir”, escreve Filo, “mas assim como a propriedade do fogo é aquecer, a de Deus é criar”.<sup>66</sup> Aparentemente, porém, Filo faz distinção entre a criação de coisas mortais que foi completada com o divino repouso e a criação de coisas divinas que ainda continua.<sup>67</sup> Posteriormente (cerca de 100-130 AD) os rabinos Gamaliel II, Josué ben Chananiah, Eliezer ben Azariah e Aqiba declararam explicitamente em Roma que Deus continua Sua atividade criativa.<sup>68</sup>

Esta noção de uma contínua criação divina presente no judaísmo helenístico é, todavia, estranha aos ensinamentos do Evangelho de João. Em harmonia com o ponto de vista de todos os livros da Bíblia, João ensina que as obras da criação de Deus foram realizadas em um tempo passado conhecido como “princípio” (1:1) Neste princípio, através do Verbo que estava com Deus (1:1) “todas as coisas foram feitas . . . e sem Ele nada do que foi feito se fez” (1:3). Ambas as frases “No princípio-ἀρχή” e a forma aorista do verbo “ἔγνετο-fazer (ou trazer) à existência” indicam com suficiente clareza que as obras da Criação são consideradas como concluídas em um indefinido passado distante. Além disso, o fato de que em João 5:17 as obras do Pai são identificadas com aquelas desempenhadas por Cristo na terra, indica que não é possível que sejam as obras da criação, porque Cristo naquele momento não estava ocupado em obras de criação.<sup>69</sup> Fazer distinção entre as obras do Pai e as do Filho seria destruir a absoluta unidade entre os dois, que é enfaticamente declarada no Evangelho de João.

A que se refere então este “trabalha até agora” do Pai? Há indicações conclusivas de que a expressão refere-se não à atividade criativa mas redentiva de Deus. O Velho Testamento apresenta um antecedente explicativo. Ali, como G. Bertram mostra, “a atividade de Deus é vista essencialmente no curso da história de Israel e das nações”.<sup>70</sup> M. Veloso bem destaca que “não é questão de uma história considerada como uma mera sucessão de atos humanos, mas uma história moldada pelas obras salvadoras de Deus, pelo que se torna a história da salvação”.<sup>71</sup> No Evangelho de João estas obras de Deus são repetidamente identificadas como o ministério redentor de Cristo. Jesus diz, por exemplo, “as obras que o Pai me confiou para que eu as realizasse, essas que eu faço testemunham a meu respeito, de que o Pai me enviou” (5:36). O propósito da manifestação das obras do Pai através do ministério de Cristo é também explicitamente declarado: “A obra de Deus é esta, que creiais nAquele que por Ele foi enviado” (6:29). E também: “Se não faço as obras de meu Pai, não me acrediteis, mas se faço e não me

credes, crede nas obras; para que possais saber e compreender que o Pai está em mim, e eu estou no Pai” (10:37-38; cf. 14:11; 15:24).<sup>72</sup>

Esta amostra de referências esclarece a natureza redentiva e o propósito do trabalho que Deus está fazendo até agora, mencionado em João 5:17. Uma breve comparação com a passagem paralela de João 9:4 deve remover quaisquer dúvidas. Jesus diz: “É necessário que façamos as obras daquele que me enviou, enquanto é dia; a noite vem, quando ninguém pode trabalhar” (9:4). A surpreendente semelhança entre os dois textos deve ser notada não apenas em seu conteúdo mas também em seu contexto. Nos dois exemplos Cristo defende Suas “obras” aos sábados de serem violação do sábado, como acusam Seus inimigos. Entretanto, em João 9:3-4 a natureza redentiva das obras de Deus está absolutamente clara. Não apenas o Pai é descrito como Aquele “que envia” o Filho para fazer Suas obras, implicando assim o caráter missionário da atividade de Cristo, mas a própria cura do cego é descrita como manifestação das “obras de Deus” (9:3). Estas evidências forçam a conclusão de que o “trabalhar até agora” do Pai, de João 5:17, não se refere a uma ininterrupta atividade criativa de Deus que possa anular qualquer observância sabática, mas sim às obras de salvação realizadas pelo Pai através do Filho. “Melhor dizendo”, para usar as bem escolhidas palavras de Donatien Mollat, “existe uma obra de Deus: que é a missão do Filho no mundo”.<sup>73</sup> Se nossa identificação do “trabalha até agora” do Pai (5:17) como a missão salvadora de Cristo está correta, conclusão esta que nos parece inevitável, então aquelas interpretações mencionadas anteriormente que explicam as obras de Cristo como uma referência ao repouso sabático da Criação, que supostamente Deus não guardou ainda, são portanto incorretas, já que a noção de criação não está absolutamente presente em João 5:17.

No entanto, uma dúvida ainda permanece, ou seja, o fato de Cristo defender Suas curas aos sábados no campo das ininterruptas atividades salvadoras de Seu Pai, manifestadas através dEle, não implica em que, como declarou Jewett, “por Sua obra redentiva, Jesus coloca o sábado de lado”?<sup>74</sup> Defender que através de Seus feitos no sábado Cristo estava anunciando (embora de uma maneira velada) o fim da observância do sábado, é sustentar a mesma posição dos judeus que acusaram a Cristo de quebrar o sábado (João 5:16, 18; 9:16). E esta era a acusação que Cristo firmemente recusava admitir. Nos episódios de cura que consideramos anteriormente vimos que Cristo defendeu Suas atividades salvadoras aos sábados com base nas considerações humanitárias previstas, pelo menos em parte, até mesmo na legislação rabínica. Vimos também em João que Cristo refutou formalmente a acusação de quebrar o sábado com um argumento teológico admitido por Seus oponentes. Antes de considerar o argumento de Cristo, deve-se enfatizar que neste e em todos os outros exemplos Ele não admite ter transgredido o sábado, antes defende a legalidade de Sua ação.

Como bem declarou M. Veloso, “uma defesa nunca é destinada a admitir a acusação, mas, ao contrário, a refutá-la. Jesus não aceita a acusação de transgredir o sábado lançada sobre Ele pelos judeus. Ele está realizando a obra de salvação que é lícito praticar no sábado”.<sup>75</sup>

Para compreender a força da defesa de Cristo em João, precisamos lembrar o que já discutimos em parte, ou seja, que o sábado tanto está associado ao cosmos através da Criação (Gên. 2:2-3; Êxo. 20:8-11) como à Redenção através do êxodo (Deut. 5:15). Enquanto pela interrupção de todas as atividades seculares os israelitas estavam lembrando o Deus-Criador, pelos atos de misericórdia aos semelhantes estavam imitando o Deus-Redentor. Isto era verdade não apenas na vida das pessoas que, conforme observamos, deviam aos sábados ser compassivas para com as classes inferiores da sociedade, mas particularmente nos serviços do Templo. Ali, no sábado, os sacerdotes realizavam muitos trabalhos comuns que os israelitas eram proibidos de fazer. Por exemplo, enquanto nada devia ser cozido nos lares aos sábados (Êxo. 16:23), no templo o pão era cozido nesse dia (I Sam. 21:3-6) para substituir o pão da presença que era

renovado cada semana (Lev. 24:8; 1 Crôn. 9:32). O mesmo é verdade quanto a todos os serviços relacionados com a manutenção do sistema sacrificial do templo. Muitas atividades que por si eram comuns, tornavam-se santas no sábado, já que contribuía para a salvação das pessoas. Estas atividades salvadoras podiam ser realizadas no sábado, pois o próprio Deus, como diz o salmista, “desde a antiguidade . . . opera feitos salvadores no meio da terra” (Sal. 74:12),

Com base nesta teologia do sábado admitida pelos judeus, Cristo defende a legalidade de Seus atos salvadores aos sábados dizendo: “Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também” (João 5:17). Isto equivale a dizer: “Aos sábados Eu estou empenhado na mesma atividade salvadora que o Pai, e isto é perfeitamente legal”. Para evitar malentendidos Cristo explica a natureza das obras do Pai que o Filho também faz (5:19). Elas consistem em ressuscitar e vivificar mortos (15:21) e realizar um julgamento que salva (5:22-23). Para os judeus que estavam sem vontade de aceitar a reivindicação messiânica de Cristo, esta justificação de realizar no sábado as obras de salvação do Pai, tornaram-no culpado por dois motivos: “não somente violava o sábado, mas também dizia que Deus era Seu próprio Pai, fazendo-se igual a Deus” (5:18).

Esta hostil reação levou Cristo a esclarecer posteriormente a legalidade de Sua ação. Em João 7:21-23 (a passagem que a maioria dos comentaristas reconhece como relacionada ao capítulo 5), encontramos o eco da controvérsia. Aqui Cristo elabora Sua anterior justificação teológica para seus atos aos sábados, usando sabiamente o exemplo da circuncisão: “No sábado circuncidais um homem. E se o homem pode ser circuncidado em dia de sábado, para que a lei de Moisés não seja violada, por que vos indignais contra mim, pelo fato de eu ter curado, num sábado, ao todo, um homem? Não julgueis segundo a aparência, e, sim, pela justiça” (7:22-24).

Por que era legítimo circuncidar uma criança no sábado quando o oitavo dia (Lev. 12:3) após seu nascimento caía nesse dia? Nenhuma explicação é dada, já que isto era bem compreendido. A circuncisão era considerada como um ato redentivo que mediava a salvação do convênio.<sup>77</sup> Era legal, portanto, mutilar num sábado, uma das 248 partes do corpo humano (que os judeus reconheciam)<sup>78</sup> para salvar toda a pessoa. Com base nessa premissa Cristo argumenta que não há razão para preocupar-se com Ele por restaurar neste dia “ao todo, um homem” (7:23).<sup>79</sup>

Este exemplo esclarece e substancia a prévia declaração de Cristo a respeito do “trabalhar até agora” referente a Seu Pai, já que sugere que as obras de salvação são realizadas no sábado não apenas por Seu Pai no céu mas também por Seus servos, tais como os sacerdotes, na Terra. O sábado é, então, para Cristo, o dia de trabalhar para a redenção de todo o homem. Nas duas curas, realmente, Cristo encontrou mais tarde, no mesmo dia, os homens curados, e ministrou quanto a suas necessidades espirituais (João 5:14; 9:35-38). Seus oponentes não podem perceber a natureza redentiva do ministério de Cristo aos sábados porque eles “julgam segundo a aparência” (7:24). Consideram o fato do paralítico carregar a cama no sábado mais importante do que a restauração física e a reunificação social que isto simbolizou (5:10-11). Achem que misturar o lodo no sábado é mais significativo do que a restauração da vista ao cego (9:14, 15, 26).<sup>80</sup>

As provocadoras infrações dos regulamentos rabínicos por parte de Cristo (tais como carregar uma cama ou misturar lodo no sábado) destinavam-se não a invalidar o mandamento do sábado, mas a restaurar o dia à sua função positiva. M. J. Lagrange muito apropriadamente, nota que “Cristo foi cuidadoso em distinguir o que era contrário e o que estava em harmonia com o espírito da lei. . . . Jesus estava trabalhando como o Pai e se as ações do Pai de nenhum modo contradiziam o repouso prescrito pelas Escrituras, então as atividades realizadas no sábado pelo Filho não eram contrárias ao espírito dessa instituição”.<sup>81</sup>

Podemos concluir que as obras do Pai a que Cristo Se refere quando diz “Meu Pai trabalha

até agora, e eu trabalho também” (João 5:17) não são as obras da Criação que João considera como completadas, mas as obras da Redenção. Deus descansou ao completar a Criação, mas por causa do pecado, Ele ainda está trabalhando para realizar sua restauração. Estas obras de salvação, às quais o Pai está constantemente dedicado, são previstas e permitidas pelo mandamento do sábado. Cristo, portanto, nega ter agido contra o sábado quando restaurou pessoas enfermas, pois estava realizando exatamente a mesma missão salvadora do Pai. Além disso, em João 9:4, Jesus aparentemente estendeu a Seus seguidores o mesmo convite para fazer a obra de Deus “enquanto é dia; a noite vem quando ninguém pode trabalhar” (9:4). Alguns interpretam esta “noite” como uma referência à morte de Cristo<sup>82</sup> que inaugurou o verdadeiro repouso de Deus em virtude da Ressurreição comemorada pela observância do domingo. Embora seja verdade que para Cristo a “noite” da cruz estava muito próxima, é difícil que o termo se aplique exclusivamente à morte de Cristo, já que tal “noite” é descrita como um tempo “quando ninguém pode trabalhar” (9:4). A morte de Cristo dificilmente pode ser considerada como a interrupção de toda a atividade redentora divina e/ou humana. Não poderia este termo referir-se ao fim da história da Redenção quando o convite de Deus para aceitar a salvação não será mais atendido? Por outro lado, as expressões “Meu Pai trabalha até agora” (5:17) e “é necessário que façamos as obras . . . enquanto é dia” (9:4), ditas por Cristo para defender o Seu ministério de salvação no dia de sábado, bem resumem a compreensão do Salvador a respeito do sábado, isto é, que se trata de um tempo de experimentar a contínua salvação de Deus partilhando-a com outros.<sup>83</sup>

### A Colheita das Espigas

Esta função redentora do sábado é mais tarde esclarecida no episódio da colheita das espigas pelos discípulos num dia de sábado (Mar. 2:23-28; Mat. 12:1-8; Luc. 6:1-5)—uma discussão entre Cristo e os fariseus, que tornou Jesus responsável pela ação dos discípulos. Alguns estudiosos interpretam a expressão de Marcos “aconteceu atravessar Jesus em dia de sábado, as searas, e os discípulos ao passar colhiam espigas” (Mar. 2:23) como sendo abrir caminho para Jesus no meio de um campo de trigo (ou cevada). Então a ira dos fariseus teria sido causada pela grande quantidade de grão colhido. Embora possa ser admitido que esta expressão tomada literalmente conduza a tal conclusão, à luz do contexto dificilmente parece ser este o caso. Se a intenção dos discípulos era abrir um caminho, através do campo para seu Mestre,<sup>84</sup> eles teriam derrubado ou cortado as espigas com uma foice, e não meramente colhido espigas com a mão. Além disso, se os discípulos tinham realmente pretendido abrir um caminho através de um trigal, eles teriam sido acusados não somente de quebrar o sábado, mas também de invadir, destruir e roubar a propriedade privada. A colheita de espigas de trigo ou cevada ocorreu, portanto, não para abrir caminho para o Mestre, mas como é traduzido pela RSV, “porque eles faziam seu caminho” (Mar. 2:23) ao longo de uma estrada que atravessava os campos.<sup>85</sup>

Na opinião dos rabinos, entretanto, por esta ação os discípulos eram acusados de várias culpas. Por apanharem as espigas eram culpados de colher, pelo ato de as esfregarem em suas mãos eram culpados de joear; e por todo o procedimento eram culpados de preparar uma refeição em dia de sábado.<sup>86</sup> Portanto, conforme sua ação como um notório desrespeito ao sábado, os fariseus censuraram a Cristo, dizendo: “Vê! por que fazem o que não é lícito aos sábados?” (Mar. 2:24).

É estranho, antes de mais nada, que os discípulos estivessem matando a fome comendo espigas cruas colhidas ao longo da margem de um campo. Além disso, aonde estavam indo em um sábado? O fato de os fariseus não fazerem nenhuma objeção à distância que estavam

percorrendo sugere que não era superior a uma jornada de sábado—pouco mais de um quilômetro.<sup>87</sup> Os textos nada dizem sobre o seu destino, mas a presença dos fariseus entre eles em um dia de sábado sugere a possibilidade de Cristo e os discípulos terem assistido ao serviço na sinagoga e, não tendo recebido nenhum convite para comer, estarem passando pelos campos para procurar um lugar de descanso. Se era este o caso, então a resposta de Cristo aos fariseus, particularmente a citação “Misericórdia quero e não sacrifício” (Mat. 12:7), bem podia conter uma velada reprovação à sua negligência em praticar a hospitalidade do sábado. Um importante aspecto da preparação do alimento para o sábado residia no fato de esperar eventuais visitantes. Então, Cristo, aparentemente, como bem declarou R. G. Hirsch, “responde sua acusação com outra acusação. Para a ação dos discípulos havia alguma desculpa; para a negligência dos fariseus em prover alimentos para o sábado, não havia nenhuma”.<sup>88</sup>

A motivação para o procedimento dos discípulos (que em Marcos implicou na defesa de Cristo) é explicitamente declarada por Mateus quando disse: “estando os seus discípulos com fome” (Mat. 12:1). W. Rordorf argumenta que a menção de Mateus sobre a fome dos discípulos não fornece nenhuma justificação para sua violação do sábado, porque 1º) implica em negligência de sua parte por “não terem preparado seus alimentos na véspera, como todos os demais; 2º) “eles podiam ter jejuado todo o dia” se por causa de suas atividades missionárias não tiveram condições de preparar a tempo seu alimento; e 3º) os discípulos não estavam em perigo de vida pela exaustão”.<sup>89</sup> Nosso autor raciocina como um hábil rabino, mas falha em reconhecer que a justificação de Mateus para o procedimento dos discípulos não está baseada na visão rabínica do sábado, mas na de Cristo. As palavras e exemplos de Cristo registrados por Mateus apresentam o sábado não como uma instituição mais importante que as necessidades humanas, mas como um tempo de “misericórdia” (12:1) e de fazer o bem (12:12). Nesta perspectiva a fome dos discípulos podia legitimamente ser satisfeita no sábado.<sup>90</sup>

Uma observação mais detida dos vários argumentos apresentados por Cristo para enfrentar a crítica de Seus oponentes proverá luz adicional ao conceito de Cristo a respeito do sábado. Antes de tudo, Cristo lembrou aos fariseus que Davi e seus homens uma vez saciaram a fome comendo os pães da proposição, o que só era permitido aos sacerdotes (I Sam. 21:1-7). A implicação é clara. Se era direito para Davi aliviar a fome comendo o pão consagrado ao uso santo, então também era direito para os discípulos satisfazer suas necessidades colhendo espigas durante o tempo sagrado do sábado.<sup>91</sup> Em ambos os exemplos, o pão sagrado e o tempo sagrado foram usados excepcionalmente para satisfazer as necessidades humanas. Seu uso foi justificado porque a intenção por trás de todas as leis divinas não é privar, mas assegurar a vida. Assim, a exceção não anula, mas corrobora a validade do mandamento.<sup>92</sup>

O contraste entre o caso de Davi e o de Cristo acrescenta força ao argumento. Os companheiros de Davi eram soldados (I Sam. 22:2) enquanto que os de Cristo eram homens pacíficos. Davi, para saciar a fome, comeu os pães proibidos, e além de tudo, era proibido tocá-los, conforme a lei, o que não acontecia com as espigas. O apetite de Davi, de fato, colocou de lado uma específica regra divina (Lev. 24:5; Josefo, *Antiguidades*, 3, 10, 7) enquanto que o apetite dos discípulos colocou de lado meras noções dos rabinos. Apelando a uma exceção aprovada por gerações sem fim<sup>93</sup> “nunca lestes. . .?” (Mar. 2:25) Cristo raciocinou “*a majori ad minus*” para demonstrar que Seus discípulos eram inocentes (Mat. 12:7), pois, como Davi, tinham obedecido à superior lei da necessidade.<sup>94</sup> O ponto a observar, portanto, é que Cristo não minimiza a infração do preceito ao introduzir uma casuística mais liberal. (Ele vê que todas as formas de casuística escravizam o homem).<sup>95</sup> Ao contrário, Cristo declara explicitamente que a ação de Davi “não era lícita” (Mar. 2:26). Os discípulos também, Ele inclui, por sua ação violaram a lei sabática de completo repouso. Todavia, nos dois exemplos eles foram perdoados

porque a obrigação maior sobrepôs-se à menor, isto é, a misericórdia foi mais importante do que o sacrifício.

Este conceito é posteriormente elaborado em Mateus pelo que Cristo disse quanto aos sacerdotes que “violam o sábado” (12:5) ao desempenhar no templo muitas atividades ilegais para as pessoas comuns, e “ficam sem culpa” (12:5). No sábado, de fato, o trabalho no Templo era aumentado pela quantidade dobrada de ofertas (Núm. 28:8-10).<sup>96</sup> Por que os sacerdotes ficavam sem culpa (12:5) embora trabalhassem mais intensamente no sábado? A resposta está, como vimos anteriormente, na natureza redentiva de seu trabalho aos sábados, destinada a prover perdão e salvação aos necessitados pecadores. Os sacerdotes desempenhavam, no sábado, atividades que em si eram condenadas pelo mandamento, e mesmo assim ficavam sem culpa porque estavam cumprindo o propósito do sábado, que é suprir as necessidades espirituais do povo. Mas, como podia Cristo defender suas ações, assim como as de Seus discípulos com o exemplo do serviço realizado pelos sacerdotes no sábado, quando naquele dia nem Ele nem os Seus discípulos estavam cumprindo a lei divina dos sacrifícios? A resposta encontra-se na subsequente declaração feita por Cristo: “Aqui está quem é maior que o Templo”. (Mat. 12:6)<sup>97</sup> A função simbólica do Templo e seus serviços tinham agora encontrado seu cumprimento e sido substituídas pelo serviço do verdadeiro Sumo Sacerdote. Portanto, no sábado, e até mesmo de preferência no sábado, Cristo também podia intensificar Sua “oferta sacrificial”, isto é, Seu ministério de salvação em benefício dos necessitados pecadores; e o que Ele faz, Seus seguidores, que são o novo sacerdócio, devem também fazer.

Vemos que em João 7:22-23 Cristo expressa o mesmo conceito. Como o sacerdote, no sábado, devia trabalhar pela ação de todo ser humano. Cristo encontra no Templo e seus serviços uma válida estrutura de referência para explicar Sua teologia sabática, pois sua função redentiva é melhor exemplificada tanto por Sua missão messiânica como pelo divino propósito do sábado. De fato, ao identificar com o sábado Sua missão de salvar, Cristo revela o supremo propósito divino do mandamento, ou seja, relacionar o homem com Deus. O sábado torna-se através de Cristo uma ocasião não apenas para comemorar a passada Criação de Deus, mas também para experimentar as bênçãos da salvação ao satisfazer as necessidades dos outros.

A dimensão humanitária do sábado infelizmente estava amplamente esquecida nos dias de Cristo. As pretensões dos rituais haviam tomado o lugar dos objetivos de atender às necessidades humanas. Na declaração mencionada por Mateus, Cristo ataca abertamente esta perversão do sábado dizendo: “Se vós soubésseis o que significa: misericórdia quero, e não holocaustos, não teríeis condenado a inocentes” (Mat. 12:7). Para Cristo, os discípulos eram “inocentes”, embora tivessem desacatado a lei de completo repouso no sábado, porque o verdadeiro significado do mandamento é “misericórdia e não holocausto”. O que significam “misericórdia” e “holocausto”? O profeta Oséias, de cujo livro são tiradas estas palavras, reprova seu povo por buscar o Senhor com seus rebanhos e seu gado (5:6), como se Deus pudesse ser aplacado por muitos sacrifícios custosos (cf. I Sam. 15:22). O profeta recorda-lhes que o que Deus deseja é misericórdia e não sacrifício (6:6). Esta misericórdia desejada por Deus é caracterizada tanto no Velho como no Novo Testamento, como notou R. Bultmann, não por uma vaga disposição, mas por uma atitude concreta que encontra expressão em “atos ‘úteis’”.<sup>98</sup> No Evangelho de Mateus, especialmente, “misericórdia” denota os atos de ajuda e alívio que os membros da comunidade do concerto deviam uns aos outros (Mat. 5:7; 9:13; 12:7; 23:23). Como bem expressou I. R. Achtemeier, “os membros de uma comunidade, não importa o que sejam—escribas, fariseus, coletores de impostos, pecadores—devem amar, ajudar e confortar uns aos outros”.<sup>99</sup> Era esta piedade e simpatia por alguém em aflição que faltava aos fariseus. Assim, a fome que incomodava Cristo e Seus discípulos não despertou em seus corações nenhum sentimento de bondade ou disposição de

ajudar. Em vez disso, condenaram os discípulos.

Demonstrar amor por atos de bondade representa para Cristo a verdadeira observância do sábado, pois isto explica a real atividade redentora de Deus que o dia comemora. De fato, como memorial da divina redenção tanto da escravidão do Egito (Deut. 5:15) como dos laços do pecado (Luc. 5:18-19; 13:16; João 5:17), o sábado é a ocasião em que os crentes experimentam a misericordiosa salvação de Deus expressando bondade e misericórdia aos outros. Assim, a ordem do verdadeiro serviço sabático que Cristo estabelece requer primeiro serviço de amor do coração, a seguir, o cumprimento das prescrições de culto. É muito significativo que nos Evangelhos é dito menos sobre o ministério de pregação de Cristo aos sábados na sinagoga e mais sobre o Seu ministério de compaixão e misericórdia em favor dos necessitados pecadores.

Este valor fundamental do sábado é enfatizado por Cristo em outra declaração pronunciada em conjunção com o mesmo episódio, mas relatada apenas por Marcos: “O sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do sábado (2:27).<sup>100</sup> Alguns autores interpretam este pronunciamento de Cristo como significando que “o bem-estar do homem é superior ao repouso sabático”<sup>101</sup> e já que o sábado “não mais significa bênçãos, mas sofrimento, ele tem falhado em seu divino propósito, portanto a rebelião contra ele, ou não guardá-lo, não era pecado”.<sup>102</sup> O mínimo que se pode dizer desta interpretação é que atribui a Deus a falta de visão humana, pois do seu ponto de vista, Ele teria dado uma lei que não podia cumprir seu planejado objetivo e, conseqüentemente, foi mais tarde forçado a aboli-la. Por este raciocínio, a validade de toda lei dada por Deus é determinada, não pelo propósito a que se destina, mas pela maneira como os seres humanos a usam ou abusam. Tal conclusão torna o homem, e não Deus, o juiz que determina a validade de qualquer mandamento.

O que Cristo realmente quis dizer afirmando que “o sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do sábado” (Mar. 2:27)? Interpretar estas palavras como significando que “o bem-estar do homem é superior ao repouso sabático” implica em que o repouso sabático tem sido imposto arbitrariamente sobre o homem para restringir sua felicidade. Mas esta interpretação vai de encontro às palavras de Cristo—“O sábado”, Ele diz, “foi feito em consideração ao homem, e não o homem em consideração ao sábado”. Isto significa que o sábado veio à existência após a criação do homem, não para torná-lo um escravo de regras e regulamentos mas para assegurar seu bem-estar físico e espiritual. A felicidade do homem, portanto, não é restringida, mas garantida por sua adequada observância. Como acertadamente declarou Charles R. Erdman, “nisto está o erro dos fariseus. Eles interpretavam o dia de sábado de tal maneira e de tal modo o sobrecarregavam com requisitos e restrições minuciosos, absurdos e vergonhosos, que sua observância não mais era um prazer, porém um fardo. A lei, em vez de ser um servo, tinha sido transformada em cruel senhor, e sob sua tirania o homem estava esmagado”.<sup>103</sup>

Com Sua memorável afirmação, “o sábado foi estabelecido por causa do homem”, Cristo não ab-rogou o mandamento original do sábado, prevendo a instituição de um novo dia, mas removeu as algemas impostas pela teologia rabínica do judaísmo do pós-exílio que havia exaltado o sábado acima das necessidades humanas. Requerer que os discípulos negassem suas necessidades a fim de guardar o sábado seria perverter sua pretendida função, ou seja, ser um dia de bênção, e não de sacrifício.

Alguns têm defendido que quando Cristo diz que o sábado foi feito para o homem, ele pretende condenar a exclusivista noção reinante entre os judeus que o sábado não era para os gentios, mas apenas para Israel, proclamando assim seu escopo universal.<sup>104</sup> Sem dúvida Cristo toma este aspecto mais amplo do sábado, mas este significado é estranho ao contexto da passagem, onde a questão discutida não é o escopo universal do repouso sabático, mas sua função

fundamental.<sup>105</sup>

Para sancionar com Sua autoridade messiânica esta Sua interpretação do sábado, Cristo acrescenta um memorável pronunciamento relatado por todos os Sinóticos: “De sorte que o Filho do homem é senhor também do sábado” (Mar. 2:28). Alguns têm dito que tal conclusão está, em Marcos, isolada logicamente da declaração anterior (2:27) onde o sábado está relacionado com o homem em geral, e não com Cristo. Como eram os discípulos e não o Filho do homem que estavam sendo acusados, é claro que a proclamação de Cristo ser o Senhor do sábado não justificava o fato de Seus discípulos o haverem violado. Parece, portanto, que a fórmula “Filho do homem” pode ser uma má tradução do aramaico *barnasha* que pode significar “homem” e também “filho do homem”. Neste caso Cristo teria dito originalmente “O sábado foi estabelecido por causa do homem, não o homem por causa do sábado. De sorte que o “homem” (e não o “Filho do homem”) é senhor também do sábado” (Mar. 2:27-28).<sup>106</sup> A mudança de expressões, de “homem” para “Filho do homem”, foi realizada, alegam, pela Igreja primitiva em vista de estar temerosa de assumir responsabilidade pessoal pela violação do sábado e, assim timidamente viu apenas em Cristo a liberdade de sua obrigação.<sup>107</sup>

A idéia de que a fórmula “Filho do homem” é uma tradução errônea de uma frase aramaica é gratuita. “Se o aramaico é mal traduzido no verso 28” como tão bem destaca D. E. Nineham, “por que não no verso 7?”<sup>108</sup> Podemos notar que a frase ocorre anteriormente no capítulo (2:10) quando Cristo em uma disputa semelhante com os fariseus designou-Se o Filho do homem para afirmar Sua autoridade de perdoar pecados. Esta era na verdade a designação favorita de Cristo para Si mesmo (aparece nos Evangelhos umas 80 vezes) porque aparentemente ela denota sua condição de Messias. Assim sendo, interpretar que “Filho do homem” é equivalente a “homem”, como declarou Josef Schmid, vai de encontro não apenas ao uso literário de Marcos, onde as palavras “Filho do homem” são encontradas apenas como um título pelo qual Jesus designava a Si mesmo, mas também ao fato de que o próprio Jesus reconheceu o sábado como algo instituído por Deus.<sup>109</sup> De fato, seria difícil conciliar a afirmação de Cristo de que o sábado foi estabelecido por Deus para o homem (v. 27) com a conclusão de que o homem em geral é senhor do sábado, o que equivale a dizer, livre de sua obrigação.<sup>110</sup> Neste caso o verso 28 não torna o verso 27 mais inteligível mas, ao contrário, representa uma negação de seu princípio.

Adeamsi, mesmo confirmando que, como perspicazmente destacou Richard S. McConnell em sua dissertação, “o sentido original das palavras de Jesus era que o homem é o senhor do sábado, mas é duvidoso que deixasse implícito que a lei do sábado não estava mais totalmente em vigor, como afirma Rordorf. O sentido pode ser que Jesus deu aos discípulos o direito de decidir como deviam honrar e adorar no sábado. Os discípulos não eram escravos da Lei, mas lhes foi dada autoridade para determinar, pelo exemplo de seu Mestre, como cumprir a intenção por detrás da lei do sábado”.<sup>111</sup>

Interpretar as palavras de Cristo como o esforço da Igreja primitiva para justificar a substituição do sábado por um novo dia de culto é ler na passagem algo que não está ali. A controvérsia não é o sábado *versus* o domingo, mas a conduta dos discípulos que, conforme a acusação dos fariseus, estavam “fazendo o que não era lícito aos sábados” (Mar. 2:24). Notamos que Cristo refutou esta crítica apresentando alguns argumentos para demonstrar que a ação de satisfazer a fome apanhando algumas espigas de trigo ou cevada harmonizava-se com a proposta função do sábado. Após enunciar o propósito fundamental do sábado, isto é, um dia estabelecido para assegurar o bem-estar do homem, Cristo conclui afirmando ser o Senhor deste dia.

Tem sido dito que as duas frases, “o sábado foi estabelecido por causa do homem” e “de sorte que o Filho do homem é senhor também do sábado” não se ajustam, pois a última representa “um enfraquecimento e uma limitação”<sup>112</sup> da anterior. Esta conclusão baseia-se na

isolada comparação de “homem” com “Filho do homem” sem levar em conta o que é dito sobre cada um deles. A seqüência da idéia, no entanto, torna-se clara quando focalizamos o que é dito sobre os dois. Do homem é dito que o sábado foi estabelecido por causa dele e do Filho do homem, que é o Senhor do sábado. A inferência “de sorte que” depende do fato de que o Filho do homem é Senhor do sábado (v. 28) porque Ele fez este dia para benefício do homem (v. 27). A ênfase na construção em grego está, de fato, não sobre o Filho do homem, mas no predicado “Senhor” que é corretamente colocado primeiro. A tradução literal seria assim: “De sorte que Senhor é o Filho do homem também do sábado”.<sup>113</sup> A propriedade de Cristo sobre o sábado baseia-se, então, na afirmação prévia, que o sábado foi feito para benefício do homem.

Alguns podem perguntar, como pode a instituição do sábado para benefício do homem constituir a base da propriedade de Cristo sobre o dia? A resposta encontra-se no fato de que o Filho de Deus pode perfeitamente reivindicar ter criado o homem e também ter instituído o sábado para assegurar seu bem-estar. Finalmente, portanto, o domínio de Cristo sobre o sábado representa Sua autoridade sobre o próprio homem.

Vistas nestas perspectivas, as duas frases combinam logicamente, a última representando não um enfraquecimento, mas um fortalecimento da declaração anterior. Alguns exegetas compreendem esta dependência lógica das duas frases. Henry Barclay Swete, por exemplo, escreveu: “Em Marcos a seqüência do pensamento é clara. O sábado, sendo criado para benefício do homem, está sujeito ao controle do Homem ideal e representativo a quem ele pertence”.<sup>114</sup> Igualmente Joseph Huby explica o nexa entre as duas frases dizendo. “O sábado, tendo sido feito para a felicidade do homem, está sob o domínio do Filho do homem a quem Deus estabeleceu como árbitro do que é agradável para o bem estar espiritual e para a salvação do homem”.<sup>115</sup> Assim, ao proclamar-Se Senhor do sábado Cristo não está oferecendo aos Seus discípulos fundamental liberdade com relação ao sábado,<sup>116</sup> mas está afirmando que, como declarou Richard S. McConnell, “Ele é a autoridade para determinar de que maneira o sábado deve ser guardado para que Deus seja honrado e o homem beneficiado”.

Temos notado que a defesa feita por Cristo da colheita das espigas por Seus discípulos no sábado é um sermão um pouco mais longo, apresentado em estágios, à medida que os argumentos vão sendo acrescentados. Cinco idéias básicas são mencionadas pelos Sinóticos para demonstrar não apenas a inocência dos discípulos, mas especialmente o verdadeiro significado do quarto mandamento (Êxo. 20:8-11): 1º) Cristo refere-Se ao caso de Davi para esclarecer o princípio geral de que a necessidade não conhece nenhuma lei. O pão sagrado ou o Templo sagrado podem ser usados excepcionalmente para sustentar a vida. 2º) Cristo partiu de um princípio geral para um exemplo específico do uso excepcional do sábado pelos sacerdotes para provar que o mandamento não impede, mas prevê o cuidado das necessidades espirituais das pessoas. Sendo Ele próprio o superior Antítipo do Templo e seu sacerdócio, Cristo, assim como Seus seguidores, como os sacerdotes, também devem intensificar no sábado seu ministério de salvação aos pecadores necessitados. 3º) Ao citar a declaração de Oséias “misericórdia quero, e não holocausto” Jesus explica que a ordem de prioridades na observância do sábado é primeiro um amoroso serviço de bondade aos necessitados, e então o cumprimento de prescrições rituais. 4º) Cristo reafirma o princípio fundamental de que o sábado foi instituído para assegurar o bem-estar do homem, e que, portanto, qualquer negligência das necessidades humanas em razão do mandamento do sábado seria uma perversão de seu propósito original. Em última instância, Cristo apresenta a final e decisiva sanção da conduta de Seus discípulos e de Sua interpretação do mandamento do sábado, proclamando Sua propriedade messiânica sobre o sábado. Dessa maneira, inocentes estão os discípulos que aceitaram o domínio de Cristo e que realizam fazendo o que Ele lhes permitiu, mas condenados estão os que pensam honrar o sábado ao mesmo tempo

em que aderem às geralmente tolas tradições rabínicas enquanto desonram seu propósito e seu Senhor.

À luz dessa proclamação messiânica de propriedade sobre o sábado, seria de proveito considerar o sentido da mensagem de Cristo registrada em Mateus como um prefácio aos subseqüentes conflitos aos sábados. O Salvador diz: “Vinde a mim todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei (darei repouso). Tomai sobre vós o meu jugo, e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração, e achareis descanso para as vossas almas. Porque o meu jugo é suave e o meu fardo é leve”. (Mat. 11:28-30).

Duas vezes neste convite Cristo promete repouso àqueles que vêm a Ele e dEle aprendem. Este pronunciamento, como vários comentaristas têm notado, aparentemente foi feito num sábado e deve ser relacionado com o subseqüente material a respeito do sábado, já que o verso seguinte começa com “por aquele tempo” (12:1).<sup>117</sup> Portanto, existe a possibilidade de que o descanso que Jesus promete seja, como afirma J. Daniélou, “o *anapausis* (repouso) do verdadeiro sábado”.<sup>118</sup> Neste caso, o repouso sabático de Cristo é considerado como um “jugo suave” e um “fardo leve” possivelmente em contraste com o pesado jugo dos regulamentos rabínicos que oprimiam o povo.<sup>119</sup> Esta figura era familiar aos ouvintes de Cristo, pois os rabinos referiam-se à lei como um “jugo”, e aos discípulos, bem como aos demais que colocavam seu pescoço sob tal jugo.<sup>120</sup>

O que é este novo “repouso sabático” que Cristo promete àqueles que lutam em vão para conseguir repouso por meio do cumprimento das impostas obrigações legais? Em nossa análise anterior do material sobre o sábado nos Evangelhos, fizemos notar que Cristo tornou o sábado um símbolo de Sua missão redentora. Jesus não só anunciou Sua missão como o cumprimento do tempo de redenção sabático (Luc. 4:18-19), mas também intensificou no sábado Suas obras de salvação (João 5:17; 9:4) em favor dos necessitados pecadores, para que as almas que Satanás trazia presas (Luc. 13:16) experimentassem e lembrassem do sábado como o dia de sua libertação. Além disso, foi numa tarde de sexta-feira que Cristo completou Sua missão redentora nesta terra e, tendo dito “Está consumado” (João 19:30), Ele santificou o sábado ao descansar na sepultura (Luc. 23:53-54; Mat. 27:57-60; Mar. 15:42, 46). Assim como o repouso sabático ao final da criação (Gen. 2:2-3) expressou a satisfação e prazer da Divindade após uma completa e perfeita Criação, agora o repouso sabático ao final da missão terrena de Cristo expressa o regozijo da Divindade a respeito da completa e perfeita redenção restaurada ao homem. À luz dos ensinamentos e ministério de Cristo, O descanso sabático simboliza as bênçãos da salvação que o Redentor oferece às almas sobrecarregadas.

## O SÁBADO NA EPÍSTOLA AOS HEBREUS

O eco deste significado redentivo do sábado encontra-se em Hebreus, como mencionamos anteriormente, onde ao povo de Deus é reassegurada a permanência das bênçãos do repouso sabático (4:9), e onde este povo é exortado a aceitá-las (4:11).<sup>121</sup> O autor de Hebreus está trabalhando com uma comunidade de cristãos judeus que aparentemente crê que as bênçãos da guarda do sábado estão associadas ao concerto dos judeus como nação. De fato, a observância do sábado estava ligada à prosperidade material que apenas os membros da comunidade do concerto podiam desfrutar em um estado de paz política.<sup>122</sup> Para separar estes cristãos judeus desse aspecto exclusivista e material do sábado, e para estabelecer sua natureza universal, redentiva e espiritual, o autor associa dois textos do Velho Testamento—Gên. 2:2 e Sal. 95:11. Pelo primeiro, ele traça a origem do repouso sabático desde o tempo da Criação quando “descansou Deus, no sétimo dia, de todas as obras que fizera” (Heb. 4:4; cf. Gên. 2:2-3; Êxo. 20:11; 31:17). O fato de ter o sábado

sua origem com Deus dá-lhe validade universal e eterna. “Este sábado de Deus”, como bem declarou Adolph Saphir, “é o substrato e base de toda paz e repouso—o penhor de um supremo e satisfatório propósito na Criação”.<sup>123</sup> Pelo último (Sal. 95:11) ele explica o escopo deste “repouso sabático” que inclui as bênçãos da salvação, que podem ser encontradas pelos que se entregam pessoalmente ao “descanso de Deus” (4:5, 10, 3, 5).

Para demonstrar este escopo universal redentivo das “boas-novas” (4:2) do repouso sabático que “a nós foram anunciadas . . . como se deu com eles (os israelitas)” (4:2) e que pode ser conseguido pessoalmente pela “fé” (4:2), o autor da epístola aos Hebreus apresenta várias notáveis conclusões do Salmo 95. Em primeiro lugar, ele argumenta que o juramento de Deus (v. 11) de que os israelitas não entrariam no Seu descanso indica que Deus tem prometido um repouso sabático, apesar de que a geração do deserto não entrou (na prometida terra de descanso) por causa da “desobediência” (4:6; cf. 3:16-19).<sup>124</sup> “Portanto”, diz ele, “resta entrarem alguns nele” (4:6). Em segundo lugar, ele procura mostrar que o repouso sabático de Deus não estava esgotado, mesmo na geração seguinte, quando os israelitas, comandados por Josué, entraram na terra de descanso, “falando por Davi, muito tempo depois. . .: Hoje, se ouvirdes a sua voz, não endureçais os vossos corações” (Heb. 4:7; cf. Sal. 95:7). O fato de Deus “outra vez” renovar Sua promessa, muito tempo depois da proclamação original das boas novas do repouso sabático, já no tempo de Davi, dizendo “hoje”, indica que a promessa de entrar no repouso sabático de Deus ainda “resta . . . para o povo de Deus” (4:9).<sup>125</sup>

Por último, o escritor mostra que, segundo muito bem dito por G. von Rad, “o ‘hoje’ no qual o Salmo renova o divino oferecimento de descanso refere-se à volta de Cristo” (4:7).<sup>126</sup> Por essa linha de raciocínio ele é capaz de demonstrar que o sábado possui um significado tridimensional. Primeiro, comemora, a conclusão da Criação. Posteriormente vem a simbolizar a promessa de entrar numa terra de repouso e seu cumprimento temporal. Por fim, “estes dois significados”, que como observou J. Daniélou, “foram a prefiguração e a profecia de outros ‘sabatismos’, de um sétimo dia, que ainda não tinham acontecido”, estão sendo cumpridos e tornam-se uma realidade para o povo de Deus através de Jesus Cristo.<sup>127</sup> Pela justaposição dos dois textos (Gên. 2:2 e Sal. 95:11) o escritor de Hebreus demonstra a inabalável certeza de o que o povo de Deus através de Cristo compartilha inteiramente do propósito da Criação e Redenção simbolizado pelo descanso sabático.

Pode-se argumentar que, sendo que o autor da Epístola não está discutindo a observância do sábado em si, mas a permanência e cumprimento de suas bênçãos, nenhuma inferência pode ser deduzida quanto à sua literal observância. Tal observação é justificável, pois a Epístola é endereçada a uma comunidade judaica cristã que mantinha estritamente as observâncias judaicas, como a guarda do sábado.<sup>128</sup> O fato de o autor não estar engajado numa polêmica defesa da validade da observância do sábado, e sim em uma exortação para experimentar suas bênçãos que “restam para o povo de Deus” (4:9), torna seu testemunho mais valioso que os demais, pois já considera como certa a sua observância. O que os destinatários da Epístola precisavam saber não era a obrigação do mandamento do sábado, mas sim o seu verdadeiro significado à luz da vinda de Cristo.

A maioria dos comentaristas ao interpretarem o “repouso sabático (ou a guarda de um sábado) que resta para o povo de Deus” (4:9) como uma exclusiva realização futura, têm falhado ao reduzir a implicação desta exortação à sua presente observância. Samuel T. Lowrie sugere uma plausível explicação do predominante malentendido do ensino desta epístola a respeito da guarda do sábado. A epístola somente obteve reconhecimento canônico (no Ocidente aproximadamente no quarto século) após a existência de “igrejas compostas de hebreus convertidos”. O resultado foi que os intérpretes gentios desconhecendo as circunstâncias dos

leitores originais da epístola omitiram os pontos que deviam ser apreendidos pelos primitivos conversos judeus.<sup>129</sup>

Deve-se notar que embora a reafirmação de um descanso que resta para o povo de Deus (9:4) e a exortação para entrar neste descanso (4:11) possa sugerir um futuro cumprimento dessas bênçãos, a passagem inteira também contém várias importantes indicações de uma presente experiência em guardar o sábado. No verso 3, por exemplo, o escritor declara enfaticamente: “Nós, porém, que cremos, entramos no descanso”. Aqui o tempo presente, como notou R. C. H. Lenski, não expressa uma abstrata universalidade, pois então deveria ser “eles entram”.<sup>130</sup> A forma pessoal “nós entramos” refere-se ao escritor e aos leitores “que creram” (4:3) e que, no presente, entram no descanso, descrito no verso seguinte como sendo o divino descanso sabático disponível desde a criação do mundo (4:3-4). Da mesma forma, o verbo “resta” (4:6, 9) que literalmente significa “deixar atrás” é um presente passivo e, portanto, não implica necessariamente um panorama futuro. O verso 9 pode ser traduzido literalmente: “Portanto um repouso sabático é deixado atrás para o povo de Deus” já que a geração de Josué não esgotou suas promessas (v. 8). O tempo presente enfatiza sua presente permanência em vez de sua futura possibilidade.

A força de dois “hoje” no verso 7 também é significativa. O “hoje” do Salmo em que Deus renova as “boas novas” (4:6) de Seu descanso, indica ao escritor que, desde que o evangelho do descanso sabático era novamente oferecido nos dias de Davi,<sup>131</sup> ele estende-se à época do cristianismo. A condição para aceitar é a mesma: não endurecer o coração quando ouvir a Sua voz (4:7). Não se trata de uma futura resposta às boas novas, mas de uma aceitação presente—hoje. Tal resposta bem representa o significado da observância do sábado. No verso 10 este conceito é mais bem esclarecido por meio da analogia entre o descanso de Deus e o do homem: “aquele que entrou no descanso de Deus, também ele mesmo descansou de suas obras, como Deus das suas”. Os dois verbos “entrou” e “descansou” não estão no futuro, mas no tempo aoristo, indicando assim, não uma experiência futura, mas uma que embora tenha ocorrido no passado continua no presente. Na versão em inglês RSV os dois verbos estão no presente (“entra e “descansa”) porque o contexto aparentemente destaca a qualidade presente e infinita do descanso de Deus (4:1, 3, 6, 9, 11). Deixar de entender este ponto tem levado alguns expositores a interpretar este repouso como o repouso da morte<sup>132</sup> ou a futura herança dos crentes no céu. Dificilmente seria esta a única intenção do autor, já que ele está lutando para demonstrar que um descanso sabático ainda resta no presente para o povo de Deus (4:9).

O auge da analogia no verso 10 não são as obras em si, pois as obras de Deus são boas, enquanto que as dos homens são más (cf. Heb. 6:1—obras mortas); então a analogia é feita em termos da imitação humana do divino descanso do trabalho. Esta é uma simples declaração da natureza do sábado, pois a cessação do trabalho é seu elemento essencial, já que está escrito que “descansou Deus, no sétimo dia, de todas as obras que fizera” (Heb. 4:4). O autor então explica a natureza do repouso sabático que resta para o povo de Deus (4:9) referindo-se à sua característica básica, ou seja, a cessação do trabalho (4:10). Todavia, o que isto significa? Estaria o autor de Hebreus meramente dando a seus leitores encorajamento para interromperem suas atividades seculares no sábado? Sendo judeus cristãos, dificilmente eles precisariam se lembrar disto. Além do mais, isto produziria uma idéia negativa de descanso, e as bênçãos do repouso sabático dificilmente podiam ser apenas uma simples negação.

Obviamente o autor atribui um significado mais profundo ao descanso no sábado. Isto pode ser visto na antítese entre aqueles que falharam ao entrar em seu repouso por causa da descrença (4:6, 11)—isto é, falta de fé que resulta na desobediência—e aqueles que nele entraram “pela fé” (4:2, 3), isto é, fé que resulta em obediência. O ato de descansar no sábado representa então

alguém parar com o que está fazendo a fim de poder experimentar ser salvo pela fé (4:2, 3, 11). Os crentes, como expressa Calvino, devem “parar o seu trabalho para permitir que Deus trabalhe neles”.<sup>133</sup> Descansando no sábado, à semelhança de Deus (4:10), o crente, como expõe K. Banir, “participa conscientemente na salvação oferecida por Ele (Deus)”.<sup>134</sup>

O repouso sabático que resta ao povo de Deus (4:9) é para o autor da epístola não um mero dia de inatividade, mas uma oportunidade, renovada cada semana, de entrar no repouso de Deus, o que equivale a dizer, de livrar-se dos cuidados do trabalho e aceitar livremente pela fé as totais bênçãos da Criação-Redenção de Deus. Deve-se notar, porém, que esta experiência sabática das bênçãos da Redenção não está esgotada no presente, pois a passagem prossegue dizendo que devemos nos “esforçar por entrar naquele descanso” (4:11). Esta orientação para o futuro corresponde também, ou mesmo pode ter sido causada, pela antecipação da redenção final que o sábado resume. Tanto no Velho Testamento como na literatura rabínica, o sábado também é considerado como um tipo de mundo por vir.<sup>135</sup> Assim, a seu próprio modo, a epístola aos Hebreus expressa a essência da guarda do sábado (que também é o âmago da vida cristã), ou seja, a tensão entre experimentar no presente a benção da salvação, e a escatológica consumação na Canaã celeste.<sup>136</sup>

Esta ampliada interpretação da guarda do sábado aparentemente destinava-se a afastar os cristãos judeus de uma concepção externa e material de sua observância. Não sabemos quanto nosso autor estava relacionado com o material a respeito do sábado dos Evangelhos, mas não nos enganamos ao perceber em sua interpretação um reflexo da visão redentiva do sábado defendida por Cristo como discutimos anteriormente. O significado da permanência do divino repouso sabático de Hebreus 4 (cf. v. 3, 4, 5, 10) está, por exemplo, bem subentendido nas palavras do Senhor mencionadas em João 5:17— “Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também”.<sup>137</sup> O descanso de Deus é sem dúvida sua contínua atividade salvadora destinada a restaurar para Si o homem caído. Cristo, como o Enviado do Pai para redimir e restaurar o homem, é a suprema manifestação do repouso de Deus. Por esta razão a grande promessa de Cristo de dar descanso a todos os que vão a Ele (Mat. 11:28) é a essência do repouso sabático disponível ao povo de Deus (Heb. 4:1, 3, 6, 9, 11). Estas bênçãos da salvação que gozamos pela fé já agora, no sábado, serão plenamente experimentadas ao final de nossa peregrinação nesta terra. O fato de encontrarmos em Hebreus 4 um reflexo de como Cristo considera o sábado—uma ocasião de experimentar as bênçãos da salvação, prova que os cristãos primitivos (pelo menos alguns) interpretavam os ensinamentos de Cristo não como uma literal ab-rogação, mas como uma valorização espiritual do mandamento.

## UMA ADMOESTAÇÃO DE CRISTO QUANTO AO SÁBADO

Concluiremos esta pesquisa do material encontrado nos Evangelhos a respeito do sábado considerando rapidamente a única advertência dada por Cristo a Seus discípulos, quando predisse a destruição de Jerusalém: “Orai para que a vossa fuga não se dê no inverno nem no sábado” (Mat. 24:20).

Várias explicações se têm desenvolvido para determinar a razão que levou Cristo a dar esta singular advertência. A fuga em um sábado poderia ser embaraçada, por exemplo, pelos portões da cidade fechados, por um estado psicológico contrário à fuga, pela recusa por parte dos estritos observadores em ajudar aos que estivessem em necessidade, pelo temor de quebrar os regulamentos rabínicos que permitiam no sábado apenas uma curta jornada de um quilômetro, ou pela ira dos “judeus fanáticos que ficariam furiosos ante uma suposta violação do sábado”.<sup>138</sup>

Alguns argumentam, entretanto, que, desde que as palavras “nem no sábado” foram omitidas em Marcos 13:18, elas constituem uma posterior interpolação cristã-judaica.<sup>139</sup> Mesmo considerando esta possibilidade, permanece o fato de ter o interpolador guardado o sábado como se costumava na época de sua escrita. Levando em conta, porém, o respeito de Mateus pelas instituições judaicas, e a composição cristã-judaica de seus leitores,<sup>140</sup> não há nenhuma razão para questionar a autenticidade da frase. A omissão de Marcos (13:18) pode ser explicada pelo fato de estar ele escrevendo a um grupo diferente, não atingido pelas restrições judaicas; por isso ele não precisava conservar a referência de Cristo a viajar no sábado.

Outros acreditam que esta passagem reflete a “incerteza com respeito ao preceito do sábado” da comunidade cristã-judaica que estava tentando resolver o problema do sábado mas que ainda não tinha abandonado sua observância.<sup>141</sup> O texto na verdade não oferece nenhuma reflexão sobre a observância do sábado, pois trata exclusivamente da fuga futura, e o inverno e o sábado são introduzidos incidentalmente apenas como possíveis obstáculos. A incerteza não é quanto à guarda do sábado, mas diz respeito à chegada da grande “tribulação” (Mat. 24:15, 21). O fato de o sábado ter sido mencionado não polemicamente, mas incidentalmente como um elemento desfavorável em uma fuga, implica que Cristo não predisse sua substituição por outro dia de culto, mas que Ele considerava garantida sua permanência após Sua partida.

Pode-se argumentar que esta declaração em si dificilmente reflete o que Cristo pensa do sábado, pois seria inconsistente com a atitude do Salvador ao defender o uso do sábado para manter a vida. Mas está Cristo, neste caso, realmente proibindo fugir no sábado? Sua advertência é para orar por condições favoráveis a uma fuga. O inverno e o sábado são introduzidos meramente como circunstâncias externas que podiam interferir com uma fuga rápida. Cristo de modo algum falou que fugir no inverno ou no sábado era ilícito. Ele apenas expressou simpática preocupação com Seus seguidores, que podiam ser embaraçados em sua fuga por estes adversos elementos. As considerações pela condição das mulheres grávidas e das que amamentam (Mat. 24:19) assim como pelas dificuldades de viagem causadas pelo inverno e pelo sábado (v. 20) não são valores de julgamento, mas apenas indicações da terna preocupação de Cristo com a fragilidade humana.

Com relação aos Seus discípulos, Cristo vê o sábado como uma ocasião imprópria para fugir, pois sendo um dia de descanso, os cristãos não estariam preparados para fugir, e os judeus fanáticos possivelmente impediriam a sua fuga.<sup>142</sup> Portanto, Cristo nesta admoestação não está definindo um comportamento para o sábado, mas simplesmente exortando Seus discípulos a orar por circunstâncias favoráveis. O fato, porém, de ser considerada a guarda do sábado pressupõe, por um lado, que Cristo previu a permanência de tal observância e, por outro, que, como declarou A. W. Argyle, “o sábado ainda era observado pelos cristãos judeus quando Mateus escreveu”.<sup>143</sup>

## CONCLUSÕES

Várias conclusões emergem desta análise do material dos Evangelhos a respeito do sábado. O amplo relatório dos escritores evangélicos dos conflitos entre Cristo e os fariseus quanto à observância do sábado indica, antes de tudo, grande consideração devotada ao sábado tanto nos círculos judaicos como no cristianismo primitivo. Os extensos relatos de pronunciamentos e curas de Cristo aos sábados pressupõe, de fato, que os cristãos primitivos estavam envolvidos em debates a respeito da observância do sábado. Descobrimos, no entanto, que eles entenderam a atitude Jesus quanto ao sábado, não como uma velada previsão de um novo dia de culto, mas como uma nova perspectiva da guarda do sábado. Isto consistiu em uma nova compreensão e

uma nova maneira de observar o sábado.

Quanto à última, o sábado era considerado não como um tempo de passiva inatividade, mas de ativo e terno serviço aos necessitados (Mar. 3:4; Mat. 12:7, 12; João 9:4). Esta nova compreensão é comprovada em antigos documentos, como a Epístola de Diogneto (datada dos anos 130 a 200 AD). Nela, os judeus são acusados de “falar falsamente de Deus” quando afirmam que “Ele (Deus) proibiu-nos de fazer o que é bom nos dias de sábado—como não é isto pecaminoso?”<sup>144</sup>

Vimos que esta positiva e fundamental consideração pela guarda do sábado foi firmemente estabelecida por Cristo através de Seu programa de reformas sabáticas. O Senhor, como observamos, agiu, nos sábados, de modo deliberadamente contrário às restrições predominantes, a fim de libertar o dia da multidão de limitações rabínicas e assim restaurá-lo à sua original intenção divina, isto é, ser um dia de bem-estar físico e espiritual para a humanidade. Notamos, assim, que Cristo apresentou a demonstração de amor por atos de bondade aos sábados não meramente para ser o cumprimento das obrigações humanitárias do mandamento, mas, antes de tudo, para ser a expressão de que o crente aceita e experimenta a divina bênção da salvação (João 9:4; Mat. 11:28).

Esta relação entre o sábado e a Redenção é apresentada nos Evangelhos por várias maneiras. O repouso sabático de Deus, por exemplo, é apresentado por Cristo, não como um tempo de inatividade, pois Ele “trabalha até agora” (João 5:17) pela salvação do homem. Da mesma forma, o legítimo uso do sábado pelos sacerdotes para ministrar aos necessitados pecadores (Mat. 12:5; João 7:23) é apresentado por Cristo como uma indicação da função redentora do sábado. Contudo, encontramos a suprema revelação de seu significado redentivo na reivindicação messiânica e no ministério sabático de Cristo. O Salvador não apenas inaugurou (Luc. 4:6) e fechou (Luc. 23:33-34) Seu ministério em um sábado, mas também anunciou explicitamente Sua missão messiânica como sendo o cumprimento das promessas de redenção e livramento contidas no sábado (Luc. 4:18-21). Além disso, Cristo intensificou aos sábados o Seu ministério de salvar (João 5:17; 9:4; Mar. 3:4) para que os pecadores escravizados por Satanás (Luc. 13:16) pudessem experimentar e recordar do sábado como o dia de sua salvação.

O sábado, então, nos ensinamentos e no ministério de Cristo não foi posto de lado ou simplesmente anulado para dar lugar a um novo dia de culto; antes, foi considerado pelo Salvador como o apropriado memorial do repouso de sua salvação disponível a todos que vão a Ele com fé (11:28).<sup>145</sup>

O significado redentivo do sábado encontramos exemplificado no quarto capítulo da epístola aos Hebreus. Aí, o “descanso sabático” que “resta para o povo de Deus” (4:9) é explicado, não como uma experiência material reservada exclusivamente para a nação judaica (4:2, 8), mas como uma bênção espiritual e permanente disponível a todos os que entram pela fé no descanso de Deus (4:2, 3, 11). Por meio da cessação do trabalho, à semelhança de Deus (4:10), o crente dispõe-se a receber pela graça, e não pelas obras, o antegozo das bênçãos da redenção final que, através de Cristo, já é uma certeza. (4:7). Esta positiva interpretação do sábado indica que a Igreja primitiva considerava os pronunciamentos messiânicos de Jesus (Mar. 2:28; Mat. 12:6; João 5:17) e Suas atividades de cura, não como a substituição do sábado por um novo dia de culto, mas como a verdadeira revelação do significado de sua observância: um tempo para experimentar a salvação de Deus realizada através de Jesus Cristo.

## NOTAS E REFERÊNCIAS

1. Sobre o uso dos termos “Senhor” e “do Senhor”, ver W. Foerster; TDNT, III, pp, 1086-1096. A primeira ocorrência incontestável encontra-se no apócrifo “Evangelho de Pedro” onde duas vezes a expressão “o dia do Senhor” (35; 50) é usada como uma tradução de “o primeiro dia da semana” que encontramos em Mar. 16:2. Melito de Sardis (fal. aprox. 190 AD), conforme Eusebius (HE 4, 26, 2) redigiu um tratado “Sobre o Dia do Senhor”, mas infelizmente somente o título sobreviveu.
2. C. S. Mosna, *Storia della domenica*, p. 174.
3. Wilfrid Stott, “A Note on the Word KYRIAKH in Rev. 1:10”, NTS 12 (1965):75; P. K. Jewett assume uma posição de meio do caminho, interpretando a afirmação de Jesus de ser o Senhor do Sábado como implicando liberdade com respeito ao sábado mas não necessariamente uma obrigação de adorar no primeiro dia da semana. Ele defende no entanto que “os cristãos nunca adorariam em outro dia, apesar de sua liberdade com respeito à observância do sábado, uma liberdade concedida a eles pelo próprio Senhor” (*The Lord’s Day, A Theological Guide to the Christian Day of Worship*, 1972, p. 43).
4. Para Rudolf Bultmann os conflitos de sábado relatados nos Evangelhos são cenas ideais reconstruídas pela primitiva comunidade com base em uma tradição oral. Seu clássico tratamento é encontrado em *The History of the Synoptic Tradition*.
5. Recente reprise do material sobre o sábado nos Evangelhos foi feita por E. Lohse, que ao contrário de Bultmann, mostra que muitos “logia” são autênticas palavras de Cristo. W. Rordorf levou mais longe o trabalho de Lohse, apresentando uma autêntica coleção de fatos históricos da vida de Cristo. Ele quer aceitar a historicidade do relato da colheita de espigas de cereal pelos discípulos e as palavras de Cristo preservadas em Mar. 2:27, 28. Mas não reconhece, por exemplo, João 15:17 como genuínas palavras de Jesus (*Sunday*, pp. 54-74; cf. *Dimanche* p. 103).
6. Se os escritores dos Evangelhos já estavam observando o domingo em vez do sábado judaico, por que registraram tantas curas e pronunciamentos de Jesus aos sábados? Sua preocupação com as atividades e ensinamentos de Cristo aos sábados dificilmente sugere que eles guardavam o domingo. L. Goppelt, TDNT VI, p. 19, critica a opinião de Bultmann que “a primitiva comunidade coloca a justificação de sua prática sabática nos lábios de Jesus”, levantando a importante questão “Mas como pode esta situação (Mat. 12:1-8) ser inventada pela comunidade palestina com seu zelo pela lei (Atos 21:20)? A lealdade da Igreja palestina aos costumes religiosos judaicos será discutida a seguir, no capítulo 4.
7. Os sete milagres aos sábados são: 1) o paralítico em Betesda (João 5:1-18); 2) o endemoninhado na sinagoga (Mar. 1:21-28); 3) a sogra de Pedro (Mar. 1:29-34); 4) o homem com a mão ressequida (Mar. 3:1-6); 5) o cego de nascença (João 9:1-41); 6) a mulher enferma (Luc. 13:10-17); 7) a cura do hidrópico (Luc. 14:1-4).
8. Compare, por exemplo, os comentários sobre Lucas por Herschel H. Hobbs, Henry Burton, W. Robertson Nicoll, Wilfrid J. Harrington, R.C.H. Lenski, F. Godet, Alfred Loisy, M. J. Lagrange.
9. Sobre o sábado para a terra ver Êxo. 23:11; Lev. 25:6; Deut. 24:19-22; Lev. 19:9-19.
10. Sobre a remissão das dívidas ver Deut. 15:16; sobre a libertação dos escravos ver Êxo. 21:26 e Deut. 15:12-18.
11. O ano do jubileu era aparentemente uma intensificação do ano sabático, enfatizando a restauração de toda propriedade ao seu proprietário original, principalmente os bens de raiz (Lev. 25:8-17, 23-55; 27:16-25; Núm. 36:4).
12. P. K. Jewett, *The Lord’s Day*, p. 27.
13. K Barth interpreta o divino repouso sabático da Criação como a prefiguração e inauguração da obra salvadora de Cristo (*Church Dogmatics*, ET 1956, III, p. 277). Mas faz isto projetando para trás, até à perfeita criação e o repouso sabático, o triunfo da graça, negando assim o original *status integritatis* (*Church Dogmatics*, IV, p. 508)

14. Henrique Renckens, *La Religión de Israel*, 1970, p. 225: “Guardando o sábado os israelitas lembravam regularmente de Yahweh como Criador e Redentor do povo”. Cf. S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, 1895, p. 85.
15. Hans Walter Wolff, “The Day of Rest in the Old Testament”, *Concordia Theological Monthly* 43 (1972): 500.
16. B. S. Childs, “Memory and Tradition in Israel” *SBT* 37, 1962, pp. 50-52.
17. A. M. Dubarle, “La Signification religieuse du Sabbat dans la Bible” *Le Dimanche*, *Lex Orandi* 39, 1965, p. 46.
18. P. K. Jewett, *Lord’s Day*, p. 27.
19. A. J. Heschel, *The Sabbath, its Meaning for Modern Man*, 1951, p. 10.
20. Theodore Friedman, “The Sabbath: Anticipation of Redemption”, *Judaism* 16 (1967): 445.
21. *Ibid.*, pc. 443, 447-449.
22. Para uma concisa discussão das várias interpretações do sábado do fim dos tempos na literatura apocalíptica dos judeus, ver W. Rordorf, *Sunday*, pp. 48-51.
23. G. von Rad, “There Still Remains a Rest for the People of God: An Investigation of a Biblical Conception”, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966, pp. 94-102
24. P. Spicq, *Commentaire de L’Épître aux Hébreux*, 1953, II, pp. 102-103, destaca que o tema do repouso sabático em Hebreus contém tanto um ideal temporal para os israelitas: a entrada em Canaã, como um ideal religioso para os cristãos: a salvação.
25. W. Rordorf, *Sunday*, pp 71, 72, reconhece que “a Igreja primitiva também entendia que a atividade de Cristo ao curar era, na verdade, no mais absoluto sentido da palavra, uma atividade sabática: nele, em seu amor, em sua graça e sua ajuda, surgia o sábado messiânico, a ocasião da própria atividade salvadora de Deus”.
26. W. Rordorf, *Sunday*, p. 67.
27. J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, p. 226.
28. W. Rordorf, *Sunday*, p. 70.
29. Justin Martyr, *Dialogue* 27, 5; 29, 3; Epiphanius *Adversus haereses*, 30, 32, 10; Eusebius, *Comentaria in Psalms* 91 (PG 23, 1169B); Aphrahates, *Homilia* 13, 7; Ps. Athanasius, *De servente homilia* 13.
30. Justin Martyr, *Dialogue* 29, 3; 23, 1; etc.
31. Victorinus of Pettau, *De Faórica mundi* 6 (ANF VII, p. 342)
32. Tertullian; Victorinus; Aphrahates, *Homilia* 13, 7; Athanasius, *De sabbatis et circumcissione* 3; Gregory of Nyssa, *Testimonia adversus Judaeos* 13 (PG 46,221)
33. Justin Martyr, “*Dialogue*” 19, 6; 23, 3; 27, 5; 46.2; Irenaeus, *Adversus haereses* 4, 16, 2; Tertullian, *Adversus Judaeos* 2; Eusebius, HE 1, 4, 8.
34. J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, p. 230.
35. Justin Martyr, “*Dialogue*”, 16, 1; 19, 2-4; 21, 1; 16, 1; 19, 2-4; 21, 1; 23, 1-2; 27, 2.
36. *Syriac Didascalia* 21: “Então ele prendeu-os de antemão com prantos perpetuamente, no que ele separou e apontou o sábado para eles” (Connolly, p. 190.)
37. Aphrahates, *Homilia* 13; ele não considera o sábado como Justino, como um castigo pela infidelidade dos judeus, mas como uma instituição introduzida após a queda apenas para regular o repouso de homens e animais.
38. Que os fariseus usaram o inválido como uma armadilha para Cristo está indicado não apenas pelo seu papel de espias, mas também por sua pronta ação: “conspiraram logo . . . em como lhe tirariam a vida” (Mar. 3:2, 6).
39. Grifo acrescentado.
40. L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, 1954, p. 46, conforme cit. em *Sunday* de W. Rordorf, p. 71.
41. W. Rordorf, *Sunday*, pp. 69-70.
42. Mishnah, Yoma 8, 6; Tosefta, Shabbat 15, 16.
43. W. Rordorf, *Sunday*, p. 70.

44. *Ibid.*, p 68
45. Cf. Moore, II, p. 28.
46. Cf. também Êxodo 20:10; Deut. 5:14
47. Niels-Erik Andreasen, “Festival and Freedom”, *Interpretation* 28 (1974): 289.
48. Hans Walter Wolff (n. 15), p. 504.
49. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Marks*, 1951, pp. 68ss considera a pergunta de Cristo (Mar. 3:4) como uma sarcástica alusão ao plano de seus oponentes que levou à decisão de matar Cristo (Mar. 3:6).
50. W. Rordorf encontra na atitude de Cristo quanto à lei dois princípios paradoxais: de um lado, Cristo reconhece o Torah e até o intensifica, enquanto, por outro lado, em vista de Sua divina autoridade, não hesita em fazer nele grandes brechas, particularmente em seus regulamentos cerimoniais” (*Sunday*, p. 78). Embora esta conclusão a princípio seja correta, a tentativa de Rordorf de reduzir o sábado à categoria de um regulamento cerimonial que Cristo “simplesmente anulou” (*ibid.*, p. 70) por sua autoridade messiânica, não está correta, pois falha em mostrar que o sábado era considerado como um cerimonial, em vez de um preceito moral. Nos Evangelhos a atitude de Cristo quanto ao sábado não difere daquela que Ele manifestou quanto aos outros nove mandamentos.
51. P. K. Jewett, “O Dia do Senhor-*Lord’s Day*”, p. 42.
52. *Ibid.*, p. 82.
53. Ferdinand Hahn, *The Worship of the Early Church*, 1973, p. 15, comenta sobre este assunto que “Jesus está preocupado que o sábado seja entendido como uma expressão da graça e beneficência de Deus ao homem; e assim, em face da lei e da tradição, ele revela a verdadeira vontade de Deus através de sua ação escatológica”.
54. Uma das 39 atividades proibidas para o sábado era “transportar de um lugar a outro” (Mishnah, Shabbath 7, Soncino ed, do Talmude, p. 349) A preparação do barro também estava entre as restrições das leis rabínicas do sábado.
55. Mario Veloso, “El Compromiso Cristiano”, 1975, pp. 118-119. Rodolf Bultmann, “The Gospel of John, A Commentary”, 1971, p. 244, também comenta: “ἀπεχρίωντο ocorre apenas aqui e no verso 19. . . talvez para demonstrar o caráter oficial da resposta.
56. *Ibid.*, p. 119.
57. J. H. Moulton, *A Grammar of the New Testament Greek*, 1908, 1, pp, 153, 157.
58. J. Daniélou, “Bible and Liturgy”, p. 227.
59. W. Rordorf, *Sunday*, p. 98.
60. *Ibid.*, p. 99.
61. W. Rordorf, *Sunday*, p. 100.
62. P. K. Jewett, *Lord’s Day*.
63. Oscar Cullmann *Sabbat und Sonntag nach dem Johannes evangelium*, 1953, p, 131.
64. Cf. W. Rordorf, *Sunday* p. 98.
- 65 P. K. Jewett, *Lord’s Day*, p. 86.
66. Filo, *Legum Allegoriae*, 1, 5-6.
67. *Ibid.*, 1, 16.
68. H. Strack, P. Hillerbeck, *Kommentar*, II, pp. 420-434. Cf. G. Bertram, TDNT, 11, pp, 639-640.
69. M. Veloso (nº.55), p. 119, mostra que as obras do Pai são claramente identificadas com as do Filho: “A identidade do Pai e do Filho é claramente apresentada na passagem de João 5:17-29 pelos seguintes elementos: Jesus chamou Deus de “meu Pai” (v.17), diz que o que o Pai faz o Filho também faz (*homoios*) (v.19), fez-Se igual a Deus (*ison*) (v.18), declara que o Pai dá vida, e da mesma maneira o Filho (v.21), afirma que todos devem honrar o Filho assim como honram o Pai (v.23) e proclama que como o Pai tem vida em Si mesmo, também o Filho tem vida em Si mesmo (v. 26)”.
70. G. Bertram (nº. 68), p. 641.
71. M. Veloso (nº. 55), pp. 124-125.
72. Cf. também João 6:39; 12:49 50; 4:34; 4:42.

73. D. Mollat, *Introduction à l'étude de la Cristologie de Saint Jean*, Edição Mimeografada, Universidade Gregoriana, 1970, p. 116.
74. P. K. Jewett, *Lord's Day*, p. 86.
75. M. Veloso (n.º 55), p. 128.
76. William Barclay, *The Gospel of John*, 1, p. 252: “Lembra que esta passagem (João 7:22-24) é realmente parte do capítulo 5 e não do capítulo 7.
77. Sobre o significado redentivo da circuncisão ver Rudolf Meyer, TDNT, III, pp. 75-76: “O menino recém-nascido . . . é redimido quando sua mãe o circuncida com o apotropaico clamor. ‘Marido de sangue és tu para mim!’”.
78. Cf. Yoma 856, Soncino ed. p. 421.
79. M. J. Lagrange, *Evangile Saint Jean*, 1948, p. 140 diz que Cristo pelo exemplo da circuncisão “tentou mostrar que Ele não estava quebrando o sábado nem a lei de Moisés”.
80. Isto é dito quase sarcasticamente em João 9:26.
81. M. J. Lagrange (n.º 79), p. 141.
82. Cf. W. Rordorf, *Sunday*, p. 99 e 83. Note-se que em João 9:4 os seguidores de Cristo são encarregados de fazer a obra de Deus enquanto há tempo para isso. Sem dúvida, devemos fazer a obra de Deus cada dia, mas não é o sábado a ocasião quando podemos cumprir melhor nosso “ministério de reconciliação” (II Cor. 5:18), já que neste dia comemoramos e experimentamos o “ainda trabalha” de Deus?
84. Esta é a opinião de W. Rordorf, *Sunday*, p. 61.
85. Ver Sherman E. Johnson, *A Commentary on the Gospel according to St. Mark*, 1960, p. 67.
86. Todos esses atos estavam entre os 39 maiores tipos de trabalho proibidos no sábado.
87. Josephus, *Antiquities* 20, 8, 6, menciona que o Monte das Oliveiras estava a aproximadamente 900 metros de Jerusalém. Em Atos 1;12 esta distância é considerada como uma “jornada de sábado”.
88. *Jewish Encyclopedia*, 1962, s.v. “Sabbath”.
89. W. Rordorf, *Sunday*, p. 61.
90. W. Rordorf não aceita este positivo significado do sábado, por isso acusa Mateus de começar uma nova casuística cristã, e uma interpretação moralista da atitude de Jesus quanto ao sábado. (*Sunday*, pp. 67, 68).
91. Heinrich A. W. Meyer, p. 34, observa: “A força demonstrativa desta citação depende de uma conclusão *a majori ad minus*. Davi em caso de necessidade procedeu aparentemente contra a lei, ainda mais que os pães da proposição, pela lei, não deviam ser tocados—o que não ocorria com os grãos em geral”.
92. Joseph Schmid. “The Gospel According to Mark”, *The Regensburg New Testament*, 1968, p. 71 defende esta opinião: “Apontando alguma ação similar nas Escrituras, pode-se mostrar que mesmo uma forma de trabalho, proibida em si, pode ser permitida em certas circunstâncias”.
93. Esta fórmula é freqüentemente usada por Cristo. Cf. Mar. 12:10, 26; Mat. 12:5; 19:4; 21:16.
94. Para Joseph Schmid, Jesus está demonstrando que “não pode ser vontade de Deus que Seus filhos sofram fome por causa de um mero preceito de culto”.
95. Charles R. Erdman, *The Gospel of Mark*, 1945, p. 55, reconhece que “Jesus não tenta responder aos fariseus dizendo que colher alguns grãos de trigo não é trabalho; Ele admite que a Lei foi quebrada, mas insiste que sob certas circunstâncias é correto violar a lei de completo repouso aos sábados. Trabalhos por necessidade quebram a lei, mas não envolvem qualquer falta ou culpa”. G. A. Chadwick, *The Gospel According to St. Mark*, 1900, p. 68, igualmente declara: “Eles (os discípulos) estavam inocentes, não porque o quarto mandamento continuava inviolado, mas porque as circunstâncias tornavam correto para eles profanar o sábado”.
96. Cf. Ezeq. 46:4-5, 10; II Crôn. 31:3; I Crôn. 9:32; I Sam. 21:6; Roland de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 1964, p. 36.
97. J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, p. 226, argumenta que “a analogia com o Templo mostra-nos que as duas instituições são paralelas. Jesus mostra que Ele é maior que o Templo, e Ele claramente também é maior que o sábado. O sábado e o Templo passam porque o próprio Cristo, o sábado e o

Templo do Novo Testamento está ali”. Cristo (e/ou Mateus) igualou o Templo com o sábado, considerando ambos condenados e substituídos por Sua vinda messiânica? Embora isto seja verdade quanto ao Templo, cuja destruição Cristo predisse (Mat. 24:2) e cuja cortina partiu-se ao meio (Mat. 27:51) para demonstrar que o tipo encontrara o antítipo no sacrifício de Cristo, dificilmente pode isto ser dito quanto ao sábado. Na verdade, segundo os Evangelhos, o fato de Cristo proclamar-Se Senhor do sábado e declarar que o dia foi feito para o homem (Mar. 2:27-28), revela sua função redentiva (Luc. 4:16-18; 13:12, 15, 16; Mat, 12:12; João 5:17) e refere-se à sua futura observância (Mat. 24:20).

98. R. Bultmann, TDNT, II, p. 479.

99. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1962, s.v. “Mercy”.

100. W. Rordorf, *Sunday*, p. 65, conclui, com base no alegado “enfraquecimento” de Mar. 2:28, que “em Mar. 2:27 uma autêntica declaração de Cristo é transmitida a nós”.

101. C. S. Mosna, *Storia della domenica*, p. 173.

102. W. Rordorf, *Sunday*, P. 63.

103. Charles R. Erdman.

104. *Jubilees* 2:31, “Ele não permitiu que nenhum povo ou pessoas guardassem o sábado neste dia, exceto apenas Israel; para ele apenas permitiu comer e beber e guardar o sábado”, cf. Mechilta 109b; Mishnah, Yoma 8, 6; Gerhard F. Hasel, “The Saviour and His Sabbath”, *The Ministry* (fev. 1975) 12, sustenta que “contra esta posição restritiva, que limita o sábado a uma nação, Jesus toma uma posição mais ampla quanto ao sábado”. Cf. Henry Barclay Swete, *The Gospel According to St. Mark*, 1902, p. 49: “As palavras de Nosso Senhor subiram mais alto, e alcançaram mais além; na raiz da lei do sábado estava o amor de Deus pela humanidade, e não por Israel apenas”.

105. Esta posição é bem defendida por P. K. Jewett, *Lord's Day*, p. 38.

106. Esta é a interpretação de W. Rordorf, *Sunday* p. 64; outros têm a mesma opinião: O. Culmann, *Early Christian Worship*, 1966, p. 88; também *The Christology of the New Testament*, 1959, pp. 152ss; J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1911, p. 129.

107. Esta opinião é defendida por vários autores: W. Rordorf, *Sunday*, p. 65: “A Igreja primitiva obviamente considerava a liberdade fundamental do homem com respeito ao sábado enunciada por Jesus nesta passagem como algo monstruoso”; ele argumenta assim, que “a Igreja primitiva interpretou esta liberdade em um sentido messiânico e não reivindicou-a para si”. Cf. Joseph Schmid, E. Lohse.

108. D. E. Nineham, “The Gospel of Mark”, 1963, p. 1963, p. 108.

109. Joseph Schmid. (Nota 92)

110. Joseph Huby, *Évangile selon Saint Marc*, Verbum Salutis, 1948, p. 68, apresenta ampla crítica à tentativa de reduzir “Filho do homem” a homem, a fim de obter a posterior força para abolir o sábado: “O primeiro engano desta exegese é que ela esvazia a única expressão “Filho do homem” de todo significado messiânico, contrário ao constante uso do Novo Testamento e ao sentido dos textos paralelos de São Mateus e São Lucas. Além disso, pretende falsificar a idéia de São Marcos e forçar as conseqüências do princípio enunciado no verso 27 que garante ao homem uma absoluta propriedade sobre o sábado; as circunstâncias podem livrar uma pessoa da obrigação em certos casos, mas nenhum poder meramente humano pode pretender o direito de dispensar ou ab-rogar a lei divina a seu bel prazer”.

111. Richard S. McConnell, *Law and Prophecy in Matthew's Gospel*, Dissertação, University of Basel, 1969, pp. 71, 72; Charles R. Erdman (nota 95), faz um penetrante comentário: “É surpreendente e triste ver quão amplamente esta declaração tem sido mal compreendida e mal interpretada no interesse da abolição do sábado. Alguns chegam a tentar sugerir que por ela Jesus realmente aboliu o sábado, ou transformou-o de um dia santo em um feriado. Isto é interpretar o ensinamento de Jesus, no interesse do abuso da liberdade, tão absurdamente quanto os fariseus interpretam a lei do sábado no interesse do legalismo”.

112. W. Rordorf, *Sunday*, p. 65.

113. Este significado é bem explicado por R.C.H. Lenski, *The Interpretation of St. Mark's Gospel*, 1946,

- p. 130; “A ênfase está no predicado que vem em primeiro lugar. Ele que como “senhor” então estava acima de todas estas leis e instituições agora ali se apresentava para cumprir tudo o que elas significam (Mat. 5:17). . . . Ele que com o Pai, como o próprio Filho de Yahweh, instituiu o sábado com suas observâncias religiosas para benefício do homem, estava ali agora para honrar o sábado e fazer isto ao cumprir a divina lei do sábado. Ele seria o último a levar Seus discípulos a se tornarem culpados de qualquer violação do sábado”.
114. Henry Barclay Swete (nota 104).
115. Joseph Huby (n. 110) 116. Como defende W. Rordorf, *Sunday*, p. 65.
117. A relação é reconhecida por W. Rordorf, *Sunday*, p. 109 e outros.
118. J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, p. 226.
119. James J. C. Cox, “Bearers of Heavy Burdens, A Significant Textual Variant”, AUSS 9 (Jan. 1971) 12-14 reconhece não apenas a relação entre as palavras de Mat. 11:28 e os ensinamentos concernentes ao sábado de Mat 12:1-14, mas também enfatiza a compreensão apologética-polêmica de Mateus da “logia” referente a Mat. 11:28. Mateus contrasta o jugo suave dos ensinamentos de Cristo (cf. *Didaquê* 6, 2 onde “o ensino do Senhor” é considerado como “o jugo do Senhor”) com as pesadas cargas da lei requeridas pelos rabinos. Cox chega a esta conclusão comparando o texto de Mateus com a passagem paralela do *Evangélio de Tomé* (Logion 90) e da *Didascalia Siriaca* (1, 6, 10; 2, 34, 7; 6, 12, 11; 6, 17, 6);
120. Cf. Mishnah, *Aboth* 3, 5; *Berakoth* 2, 2.
121. Enfatizando que o descanso sabático da criação de Deus ainda permanece para o povo de Deus (Heb. 4:6, 9), o autor de Hebreus testifica da fundamental e indissolúvel unidade da obra de Deus na Criação e Redenção.
122. Isaías 58:13-14 reflete o conceito de que a genuína observância do sábado garante as bênçãos do concerto. Argumentando que outro repouso sabático permanece para o povo de Deus ao lado daquele dado por Josué aos Israelitas, Hebreus 4 aparece para refutar a opinião reinante de que as bênçãos da guarda do sábado estavam ligadas ao convênio nacional dos judeus.
123. Adolph Saphir, *The Epistle to the Hebrews*, 1946, p. 184.
124. G. von Rad argumenta que o conceito do repouso sabático implica não simplesmente em paz mental mas também na paz tangível garantida a uma nação atormentada por inimigos e cansada de peregrinações, originada em Deuteronômio (12:9; 25:19). O tema é adotado e desenvolvido subsequentemente (cf. Jos. 21:43-45; I Reis 8:56; I Crôn. 22:9; 23:25; II Crôn. 15:15; 20:30; 6:41-42).
125. Este ponto é bem apresentado por John Brown. *Hebrews, The Banner of Truth*, 1862, p. 208.
126. G. von Rad (nota 23) p. 99.
127. J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, p. 299. W. Robertson Nicoli, *The Expositor's Greek Testament*, 1956, p. 279: Sob a promessa de uma terra na qual pudessem descansar, os israelitas que saíram do Egito foram colocados em contato com a graça redentora e o favor de Deus”.
128. Isto está implícito no esforço feito pelo autor de Hebreus em assegurar a superioridade da dispensação cristã sobre a do antigo convênio, assim como pela familiaridade com o culto judeu.
129. Samuel T. Lowrie, *An Explanation of the Epistle to the Hebrews*, 1884, p. 114.
130. R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and of the Epistle of James*, 1946, p. 130.
131. W. Rordorf, *Sunday*, p. 112, realça a força do “Hoje”: “Nós não entenderemos bem o peso da passagem se não destacarmos o decisivo significado do “hoje”. O novo dia de “Hoje” tem raízes em Cristo (v. 7). Neste novo dia é possível entrar no descanso, e ainda mais: neste novo dia este repouso torna-se uma realidade para os que crêem”. Note a semelhança com o “hoje” de Luc. 4:19 e João 9:4.
132. O repouso de Deus (Heb.4:10) pode dificilmente ser o descanso da sepultura mencionado em Apo. 14:13.
133. J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1972, II, p. 339.
134. K. Barth, “Church Dogmatics”, ET 1958, III, p. 50. Cf. C. K. Barrett, “The Eschatology of the

Epistle to the Hebrews”, em *The Background of the New Testament and its Eschatology*, ed. W. D. Davies and D. Daube, 1964, p. 372: “(Heb. 4:11) implica, entrar no repouso de Deus é o oposto da descrença e desobediência; significa que o homem partilha inteiramente da perfeição do último propósito de Deus para a humanidade”. F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 1964, pp. 74-78, associa o repouso sabático de Deus mencionado em Hebreus 4 com as palavras de Cristo em João 5:17, argumentando que ele implica primariamente não uma felicidade futura, mas as bênçãos da salvação sempre disponíveis pela fé desde a Criação.

135. *Epistle of Barnabas* 15:8.

136. Este aspecto é bem expresso por Alexander Balmain Bruce: “O sabatismo, de maneira feliz, associa o fim do mundo com o princípio, a consumação de todas as coisas com o primordial estado da Criação. Denota o repouso ideal, e assim ensina por implicação que os cristãos não apenas têm um interesse no evangelho do repouso, mas pela primeira vez entram em um repouso que é digno do nome. . . . Deus descansou no sétimo dia, e pela escolha desse nome o escritor sugere que é no próprio descanso de Deus que o cristão entra. . . . Cristo descartou o sábado rabinizado, e colocou em seu lugar um sábado humanizado, tornando o bem do homem a lei da observância, declarando que sempre foi lícito fazer o bem, e justificando a atividade beneficente por representar a atividade divina como um incessante e divino repouso”.

137. F. F. Bruce claramente reconhece que o significado redentivo do repouso sabático encontrado em Hebreus 4 está subentendido nas palavras de nosso Senhor em João 5:17”.

138. A última explicação é de R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Matthew's Gospel*, 1943 p. 939.

139. O. Cullmann, *Early Christian Worship*, 1966, p. 10; P. Cotton, *From Sabbath to Sunday*, 1933, p. 604; W. Rordorf, *Sunday*, p.68.

140. Cf., por exemplo, Mat. 5:18; 10:6, 23; 19:9; 23:3, 23.

141. C. S. Mosna, *Storia della domenica*, p. 179, 142. William Hendriksen, p. 859: “O próprio ensino de Cristo sobre o assunto da observância do sábado (Mat. 12:11; Mar. 2:27) era suficientemente generoso para permitir a fuga naquele dia. Mas as muitas regras e regulamentos feitos por homens, por meio dos quais os escribas e fariseus haviam criado a impressão de que o homem sem dúvida fora feito por causa do sábado resultaram na recusa, por parte de muitos estritos observadores, em ajudar os necessitados. Assim, o Senhor aconselhou que Seus discípulos orassem para que não precisassem fugir no inverno ou no sábado”. A. W. Argyle, *The Gospel according to Matthew* 1963, p. 183.

144. “Epistle to Diognetus” 4, 3, ANF I, p. 26.

145. W. Rordorf, *Sunday*, p. 70.

## CAPÍTULO III - AS APARIÇÕES DA RESSURREIÇÃO E A ORIGEM DA OBSERVÂNCIA DO DOMINGO

### A RESSURREIÇÃO

Os motivos teológicos mais comuns apresentados em estudos recentes para explicar a origem da guarda do domingo são a Ressurreição e/ou as aparições de Jesus que ocorreram no primeiro dia da semana. C. S. Mosna, por exemplo, em sua recente dissertação doutoral conclui: “Podemos, portanto, concluir com certeza que o evento da Ressurreição determinou a escolha do domingo como o dia de culto da primitiva comunidade cristã”.<sup>1</sup> Argumenta-se, como declara J. Daniélou, que “o que fez o domingo foi a concatenação que ocorreu no dia do Senhor . . . em comemoração à ressurreição de Cristo”.<sup>2</sup> Logo nos primórdios da Igreja, os apóstolos supostamente escolheram o primeiro dia da semana, no qual Cristo ressuscitou, para comemorar a Ressurreição em um dia singular e para celebrar a ceia do Senhor como expressão de genuína adoração cristã.

Se, por um lado, um cuidadoso exame de todos os textos do Novo Testamento que mencionam a Ressurreição revela a importância incomparável do evento,<sup>3</sup> por outro, não fornece indicação alguma a respeito de um dia especial para comemorá-la. De fato, como observa Harold Riesenfeld, “nos registros da Ressurreição nos Evangelhos, não há citações que indiquem que o grande evento da ressurreição de Cristo devesse ser comemorado em um dia particular da semana no qual tenha ocorrido”.<sup>4</sup> Além do mais, como o mesmo autor observa, “o primeiro dia da semana, nos escritos do Novo Testamento, nunca é chamado de ‘Dia da Ressurreição’. Este é um termo que surgiu posteriormente”.<sup>5</sup> Portanto, dizer que o domingo é observado porque Jesus ressuscitou neste dia, como S. V. McCasland convictamente declara, “é realmente um *petitio principii*, pois tal celebração bem poderia ser mensal ou anual e ainda ser uma observância deste dia particular”.<sup>6</sup>

### A CEIA DO SENHOR

A própria “Ceia do Senhor” que supostamente deu origem ao “Dia do Senhor” ao criar a necessidade de comemorar a Ressurreição com um singular culto cristão e em um dia puramente cristão, não era celebrada, segundo o Novo Testamento, num dia semanal específico, nem se entendia o ritual como sendo comemorativo da Ressurreição.<sup>7</sup> Poderia ser argumentado que a morte e ressurreição de Cristo não podem ser corretamente separadas pois constituem dois atos do mesmo drama. Todavia, é digno de nota que Paulo, que alega transmitir aquilo que “recebeu do Senhor” (I Cor. 11:23), declara explicitamente que pelo comer do pão e beber do cálice, os cristãos proclamam a morte do Senhor até que venha. (I Cor. 11:26).<sup>8</sup> Não é, então, a ressurreição de Cristo, mas sim o Seu sacrifício e *parousia* que a ceia do Senhor foi explicitamente destinada a comemorar.<sup>9</sup>

No mesmo capítulo, o apóstolo se esforça por instruir os coríntios com respeito à maneira de celebrar a Ceia do Senhor, porém, sobre a questão da ocasião para a reunião, nada menos que quatro vezes ele repete no mesmo capítulo: “Quando vos reunirdes” (I Cor. 11:18, 20, 33, 34), sugerindo assim, época e dias indeterminados. Se a ceia do Senhor foi deveras celebrada na noite do domingo, Paulo dificilmente teria deixado de mencioná-lo pelo menos uma vez, pois quatro

vezes ele se refere ao congregar-se para sua celebração. Além disso, se o domingo fosse já considerado o “dia do Senhor”, ao mencionar a santidade do tempo em que se reuniam, Paulo poderia ter enfatizado seu apelo para uma atitude mais reverente durante a participação na ceia do Senhor. Porém, muito embora Paulo estivesse familiarizado com o adjetivo “do Senhor” (pois o utiliza no verso 20 para designar a natureza da ceia), ele não o aplica ao domingo. De fato, na mesma epístola, numa passagem que discutiremos mais tarde,<sup>10</sup> ele se refere a esse dia pela designação judaica de “primeiro dia da semana” (I Cor. 16:2).

O significado da ceia do Senhor deriva da última ceia que Cristo celebrou com Seus discípulos. Conquanto os evangelhos sinóticos difiram de João ao designar o tempo de sua celebração<sup>11</sup> todos concordam que Cristo comeu a Páscoa com os discípulos, segundo o costume vigente. Naquela ocasião, contudo, Cristo deu ao ritual um novo significado e forma. É digno de nota que o motivo dominante enfatizado por Cristo durante a instituição do mesmo, não é Sua ressurreição, mas sim Sua morte expiatória. Ele atribuiu ao pão e ao vinho o valor simbólico de Seu corpo e sangue “derramado por muitos para perdão dos pecados” (Mat. 26:28; cf. Mar. 13:24; Luc. 22:15, 17, 19). Que Cristo pretendia dar não somente um novo significado, mas também uma repetição semanal da festividade, não pode ser deduzido nos Evangelhos, uma vez que não há tais alusões. O único indício do tempo que Jesus oferece a Seus discípulos é “até aquele dia em que de novo o beberei convosco no reino de meu Pai” (Mat. 26:29; cf. Mar. 14:25; Luc. 22:18).

Na literatura pós-Novo Testamento imediata, a Ressurreição igualmente deixa de ser citada como a razão primordial para a celebração da Ceia do Senhor, ou para a observância do domingo. O *Didache*, considerado a mais antiga fonte de legislação eclesiástica (datado como sendo do período 70-150 A.D.<sup>12</sup>, dedica três breves capítulos (9, 10 e 14) à maneira de celebrar a Ceia do Senhor. Na oração de graças a ser feita pelo cálice e pão, faz-se menção da vida, conhecimento, unidade da Igreja, fé, imortalidade, criação e alimento (cap. 9, 10), porém, não há alusão à ressurreição de Cristo. Na *Epístola aos Coríntios*, de Clemente, conhecida como o mais antigo documento cristão que chegou até nós além do Novo Testamento (datado de cerca de 95 A.D.)<sup>13</sup>, quatro capítulos tratam do tema da Ressurreição (24-27). O escritor, procurando reassegurar aos cristãos de Corinto que “há de haver uma ressurreição, da qual ele fez o Senhor Jesus Cristo as primícias (24:1)” emprega três diferentes e eficazes símbolos: o ciclo dia-noite, o ciclo reprodutivo da semente<sup>24</sup> e a lenda do fênix, de cujo cadáver supostamente outro pássaro ressurgiu<sup>25</sup>. A omissão da Ceia do Senhor e do culto do domingo—os mais notáveis símbolos de todos—é certamente surpreendente, se deveras, como sustentam alguns, a Eucaristia já fosse celebrada no domingo e houvesse adquirido o valor comemorativo da Ressurreição. Que meio mais eficiente para o bispo de Roma reassegurar aos cristãos coríntios sua futura ressurreição que o de lembrar-lhes de que a Ceia do Senhor, da qual participavam cada domingo, era a certeza mais plausível de sua própria ressurreição! Clemente, ao contrário, não somente omite o rito que mais tarde tornou-se comemorativo da Ressurreição mas até fala dos “sacrifícios e serviços” oferecidos “em tempos designados” no Templo de Jerusalém como “coisas que o Mestre mandou-nos executar” (40:2-4).<sup>14</sup> Ao manifestar tão profundo respeito pelos serviços religiosos judaicos e sua ligação a eles, Clemente dificilmente permitiria um rompimento radical com as instituições judaicas como o sábado, e a adoção de um novo dia de adoração com novos motivos teológicos bem definidos. Por outro lado, algumas décadas mais tarde, encontramos em Inácio, Barnabé e Justino não somente uma atitude oposta para com as instituições judaicas, mas também as primeiras e tímidas referências à Ressurreição, apresentadas como razões adicionais ou secundárias para o culto do domingo.<sup>15</sup>

O papel secundário da Ressurreição em fontes mais antigas é reconhecido até por

estudiosos que defendem sua influência sobre a origem do domingo. C. S. Mosna observa, por exemplo, que conquanto no quarto século os Pais da Igreja estabelecessem “um explícito elo” entre a Ressurreição e a observância do domingo, “nos primeiros três séculos a memória da Ressurreição quase não era mencionada”.<sup>16</sup>

## A PÁSCOA HEBRAICA

A observância da páscoa hebraica na Igreja primitiva fornece indicações adicionais de que inicialmente o evento da Ressurreição não estava explicitamente associado com a festa, que aparentemente não era celebrada no domingo. A ordem para se observar a páscoa hebraica encontra-se no Novo Testamento apenas uma vez em I Cor. 5:7, 8: “Lançai fora o velho fermento, para que sejais nova massa, como sois de fato sem fermento. Pois também Cristo, nosso Cordeiro pascal, foi imolado. Por isso celebremos a festa, não com o velho fermento, nem com o fermento da maldade e da malícia; e, sim, com os asmos da sinceridade e da verdade”.<sup>17</sup>

Note que neste texto a celebração da Páscoa é explicitamente motivada pelo fato de que Cristo, o verdadeiro Cordeiro pascal, “foi imolado”. Não há qualquer referência à Ressurreição. Além do mais, a passagem fornece apoio limitado para uma observância literal da festividade, porque Paulo aqui, como W. D. Davies observa, “não está pensando em um dia de Páscoa cristão específico, mas na dispensação cristã como uma festividade”.<sup>18</sup> Isto não implica, necessariamente, que os cristãos naquela época observassem a Páscoa somente existencial mas não literalmente. O fato de que o próprio Paulo passava o dia dos Pães asmos em Filipos (Atos 20:6) e que se apressava para estar em Jerusalém se possível no dia do Pentecostes (Atos 20:16; cf. I Cor. 16:8) sugere que o Apóstolo ainda respeitava o calendário normativo litúrgico do Templo e que regulava sua vida por ele. Além do mais, sabemos que fontes quartodecimanas (isto é, dos que observam a Páscoa em 14 de Nisã segundo o cômputo judaico), que aparentemente representam uma continuidade direta do costume da Igreja primitiva, que a festa pascal era, de fato, observada pelos cristãos. Sua celebração, contudo, não ocorria no domingo, como poderíamos esperar se se pretendesse comemorar o verdadeiro dia em que a Ressurreição ocorreu, mas sim, como bem declarou J. Jeremias, “na mesma época da Páscoa judaica, isto é, na noite de 15 de Nisã, considerando a data, e não o dia”.<sup>19</sup>

Em uma passagem que examinaremos posteriormente, Epifânio (cerca de 315-403 A.D.) sugere que até 135 A.D. os cristãos de todos os lugares observavam a Páscoa na data judaica, a saber, em 15 de Nisã, independentemente do dia da semana.<sup>20</sup> Se nosso informante está correto, isto significa que antes daquela época não era sentida a necessidade de se instituir um memorial dominical (quer anual ou semanal) para honrar a Ressurreição.

Esta conclusão é apoiada indiretamente também pelos dois mais antigos documentos que mencionam a celebração da Páscoa, uma vez que ambos enfatizam a comemoração da morte de Cristo em vez de Sua ressurreição. A versão etíope da apócrifa *Epístolas aos Apóstolos* (datada de cerca de 150 A.D.) diz: “celebrareis, portanto, a memória de minha morte, isto é, a Páscoa” (cap. 15). Na versão cóptica a passagem é basicamente a mesma: “e lembrareis minha morte. Se agora a Páscoa ocorrer”. (cap. 15).<sup>21</sup>

O segundo documento, o *Sermão Sobre a Páscoa* por Melito,<sup>22</sup> Bispo de Sardes (morreu por volta de 190 A.D.), fornece a mais extensa interpretação teológica do significado da celebração da Páscoa para os primeiros cristãos. O Bispo, de um modo altamente retórico, explica em seu sermão como a velha Páscoa hebraica encontrou seu cumprimento em Cristo. É significativo que o cenário bíblico ainda é a história do Êxodo (12:11-30) a qual o autor re-

encena como na páscoa hebraica *Haggadah*. O tema a que recorre é o “sofrimento de Senhor” (v. 58) que o autor acha “predito com bastante antecedência” (v. 58) não somente pelo sacrifício do cordeiro (versos 3, 4, 6, 8, 15, 16, 32, 33, 44), mas também em muitos outros tipos do Velho Testamento.

Esta é a páscoa de nossa salvação.  
Este é aquele que pacientemente suportou muitas coisas em muitos povos.  
Este é aquele que foi morto em Abel  
e amarrado como um sacrifício em Isaque,  
e exilado em Jacó,  
e vendido em José,  
e exposto em Moisés,  
e sacrificado no cordeiro,  
e perseguido em Davi  
e desonrado nos profetas (v. 69).  
Este é o Cordeiro que foi morto.  
Este é o Cordeiro que esteve silente.  
Este é aquele que nasceu de Maria, o belo cordeirinho.  
Este é o que foi tirado do rebanho  
e foi levado ao sacrifício,  
e foi morto ao entardecer,  
e foi sepultado à noite;  
aquele que não foi quebrado enquanto esteve no madeiro,  
que não viu corrupção enquanto esteve no sepulcro,  
que ressurgiu dos mortos,  
e que reergueu a humanidade da sepultura embaixo (v. 71).

Embora Melito em seu sermão faça algumas ligeiras referências à Ressurreição, fica claro, pelo contexto, que elas funcionam como o epílogo do drama da paixão da Páscoa. A ênfase está, sem dúvida, no sofrimento e morte de Jesus, que constitui o tema do sermão e da celebração.<sup>23</sup> Isto é demonstrado também pela própria definição de Páscoa que o Bispo fornece:

“Que é a Páscoa?

Sem dúvida seu nome deriva

daquele evento “celebrar a Páscoa (*tou paschein*) deriva de sofrer (*tou paschein*).

Portanto, aprenda quem é o sofredor e quem é que sofre juntamente com o sofredor”<sup>24</sup>

A ressurreição, contudo, surgiu no tempo como a razão dominante para a celebração do domingo de Páscoa anual, mas também do domingo semanal.

As duas festividades, na verdade, como veremos posteriormente, chegaram a ser consideradas uma única festividade básica comemorando, em épocas diferentes, o mesmo evento da Ressurreição.<sup>25</sup>

Assim, parece que, embora a Ressurreição seja freqüentemente mencionada, tanto no Novo Testamento como na primitiva literatura patrística, não ocorre nenhuma sugestão de que os primeiros cristãos comemorassem o evento com uma cerimônia dominical, semanal ou anual. O próprio fato de que a páscoa, que mais tarde tornou-se a comemoração anual da Ressurreição celebrada no Domingo de Páscoa, inicialmente comemorava primordialmente a paixão de Cristo<sup>26</sup>, e era observada na data fixa de 15 de Nisã, em lugar de no domingo<sup>27</sup>, torna insustentável reivindicar que a ressurreição de Cristo determinou a origem do culto dominical durante o tempo em que viveram os apóstolos.

## AS APARIÇÕES DO CRISTO RESSURRETO

Outra explicação similar e, contudo, diferente para a origem da observância do domingo tem sido popularizada por W. Rordorf em sua recente monografia sobre a origem e a primitiva história do domingo, como traduzida e publicada em várias línguas. O autor, com uma brilhante, porém tortuosa argumentação, inter-relaciona a Última Ceia de Cristo, os alimentos que o Senhor ressurreto consumiu juntamente com Seus discípulos no Domingo de Páscoa, o partir de pão praticado na mais antiga comunidade, e a ceia do Senhor descrita em I Cor. 11:17-34.<sup>28</sup> Ele conclui que tudo isto tem suas “raízes na ceia da Páscoa, quando o Senhor ressuscitado esteve presente em forma visível com Seus discípulos, e podemos determinar um ponto definido no tempo para a ceia da Páscoa: aconteceu na noite de domingo!”<sup>29</sup> Além do mais, o fato de que Cristo apareceu e comeu juntamente com os discípulos “não somente na noite do Domingo de Páscoa, mas também no domingo seguinte (João 20:26) e talvez mesmo em outros domingos depois daquele (Atos 10:41)”,<sup>30</sup> é interpretado como o estabelecimento de um modelo regular para uma celebração eucarística regular todo domingo à noite. Portanto, o domingo supostamente receberia seu nome “dia do Senhor” bem como seu culto eucarístico, da “ceia do Senhor” que na noite da Páscoa passou por “uma segunda instituição” quando o Senhor ressurreto celebrou o ritual novamente com Seus discípulos.<sup>31</sup>

É possível que as refeições consumidas pelo Cristo ressuscitado, juntamente com Seus discípulos, nas ocasiões de Suas várias aparições, como Otto Betz expõe, tornaram-se “as bases de um novo culto revolucionário entre os mais antigos cristãos”?<sup>32</sup> Os relatos evangélicos do evento desabonam tal hipótese. Os discípulos, por exemplo, se haviam reunido na noite do domingo de páscoa “com portas fechadas” (João 20:19) ainda confusos, e não crendo na ressurreição (Luc. 24:11), não para celebrar a ceia do Senhor, mas “por medo dos judeus” (João 20:19). João, embora escrevesse no final do primeiro século,<sup>33</sup> quando, supostamente os cristãos estavam celebrando a Ceia do Senhor no domingo, não faz referência a quaisquer refeições que Cristo tenha tomado com Seus discípulos na noite da Páscoa. A omissão deste detalhe dificilmente pode ser justificada se a ceia da Páscoa fosse considerada o ponto de partida crucial da guarda do domingo. E ainda mais, o fato de que João realmente menciona uma refeição que Cristo tomou com Seus discípulos em uma manhã de um dia da semana na praia do lago da Galiléia (João 21:13), fortemente sugere que nenhum significado particular era atribuído à refeição de Cristo na noite de domingo de Páscoa.<sup>34</sup>

É difícil acreditar que os discípulos vissem a ceia da noite da Páscoa como “uma segunda instituição da Ceia do Senhor”, quando Lucas, o único que relata a ceia, “não faz menção”, como C. S. Mosna observa, “de uma *fractio panis*”, isto é, de um partir do pão.<sup>35</sup> Os discípulos, de fato, “deram-Lhe (isto é, a Cristo) um pedaço de peixe assado, e ele o tomou e comeu perante eles” (Luc. 24:42-43). Não há menção de pão ou de vinho, nem de um ritual de bênçãos. Os discípulos não receberam os elementos eucarísticos de Cristo, mas “deram-Lhe um pedaço de peixe assado” (v. 42). Somente Cristo comeu. Por quê? A resposta está explicitamente fornecida no contexto (versos 36-41) onde Cristo pede não pelo pão e vinho, mas por “alguma coisa para comer” (v. 41) a fim de certificar aos discípulos da realidade física de seu corpo ressuscitado.<sup>36</sup>

A menção da aparição de Cristo “oito dias depois” (João 20:26), supostamente no domingo seguinte ao da Sua ressurreição,<sup>37</sup> dificilmente pode sugerir um costume regular de observância do domingo, pois o próprio João explica a razão: a ausência de Tomé na ocasião da aparição anterior (v. 24). Semelhantemente, nesta ocasião, João não menciona ceia com algum culto, mas simplesmente a demonstração tangível de Cristo a Tomé, da realidade de Sua ressurreição corpórea (versos 26-29). O fato de que “oito dias depois” os discípulos estivessem reunidos

novamente não é surpreendente, pois é-nos dito que antes do Pentecostes, eles estavam juntos no cenáculo e aí reuniam-se diariamente para edificação mútua (Atos 1:13, 14; 2:1).

As aparições de Cristo não seguem um sistema coerente. O Senhor apareceu a indivíduos e a grupos não somente no domingo, mas em ocasiões, lugares e circunstâncias diferentes. De fato, Ele apareceu a pessoas sozinhas como a Cefas e Tiago (I Cor. 15:5, 7), aos doze (versos 5, 7) e a um grupo de quinhentas pessoas (v. 6). Os encontros ocorreram, por exemplo, enquanto se reuniam a portas fechadas por medo dos judeus (João 20:19, 26) enquanto viajavam na estrada para Emaús (Luc. 24:13-35) ou enquanto pescavam no lago da Galiléia (João 21:1-14). Nenhum sistema coerente pode-se deduzir das aparições de Cristo para justificar a instituição de uma regular celebração eucarística no domingo. De fato, com somente dois discípulos em Emaús, Cristo “tomou o pão e o abençoou; e partiu-o e deu a eles” (Luc. 24:30). Este último exemplo pode parecer uma celebração da Ceia do Senhor. Porém, na realidade, era uma refeição comum para a qual Jesus foi convidado. Cristo aceitou a hospitalidade dos dois discípulos e assentou-se “à mesa com eles” (Luc. 24:30). Segundo o costume de então, o Senhor “pegou o pão e o abençoou, partiu-o e deu a eles” (v. 30). Este ato, como é explicado por J. Behm, era “simplesmente uma parte costumeira e necessária da preparação para comer-se em grupo”.<sup>38</sup> Vinho algum foi servido ou abençoado, pois a ceia foi abruptamente interrompida pelo reconhecimento do Senhor “no partir do pão”. (v. 35; cf. 31).

Ver em qualquer ceia que Cristo haja participado com os discípulos após a ressurreição uma “segunda instituição” da Ceia do Senhor, conflitaria também com o penhor que fez Jesus na Última Ceia: “Digo-lhes que não beberei novamente do fruto da vinha até aquele dia em que o farei de novo convosco no reino de meu Pai” (Mat. 26:29; cf. Marcos 14:25, Luc. 22:18). Como todos os evangelhos sinóticos unanimemente relatam a promessa de Cristo de não participar novamente dos elementos sagrados com os discípulos, neste mundo presente, eles não poderiam ter visto qualquer ceia posterior, tomada com Cristo, como uma reencenação da Última Ceia, sem considerar seu Mestre culpado de incoerência ou contradição.

Por último, devemos notar que, segundo Mateus (28:10) e Marcos (16:7), as aparições de Cristo ocorreram não em Jerusalém (como mencionam Lucas e João), mas na Galiléia. Isto sugere que, como S. V. McCasland corretamente observa, “a visão bem pode ter sido dez dias mais tarde, após a festa dos pães asmos, como indicado nos fragmentos finais do Evangelho de Pedro. Se a visão, porém, nessa data foi no domingo, certamente não seria possível explicar a observância desse dia com base em algo tão ocasional”.<sup>39</sup>

Conquanto possa ser difícil explicar as discrepâncias das narrativas nos Evangelhos, o fato de Mateus e Marcos não fazerem nenhuma referência a qualquer ceia ou encontro de Cristo com Seus discípulos no domingo de Páscoa, implica que nenhuma importância particular foi atribuída à ceia que Cristo partilhou com Seus discípulos na noite do domingo de Sua ressurreição.

Quanto às aparições de Cristo, portanto, enquanto por um lado reanimassem grandemente os desencorajados discípulos com a certeza da ressurreição de Cristo, dificilmente poderiam ter sugerido, por outro, uma comemoração semanal repetitiva da Ressurreição. Elas ocorreram em diferentes ocasiões, lugares e circunstâncias, e nas ocasiões em que Cristo comeu, Ele participou de alimento comum (como peixe), não para instituir um culto dominical eucarístico, mas para demonstrar a realidade de Sua ressurreição corpórea.

## NOTAS E REFERÊNCIAS

1. C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, p. 44; cf. pp. 15, 20, 25, 27, 51, 54, 77, 88, P. Massim, *La Domenica*, p. 43 declara categoricamente: “A ressurreição é a única explicação plausível para a origem do domingo”; P. K. Jewett, *Lord’s Day*, p. 57: “O que, poderia ser perguntado, especificamente motivou a primitiva Igreja judaica a separar o domingo como o dia regular de reunião? Como observamos antes, deve ter havido algo a ver com a Ressurreição, a qual, segundo o testemunho uniforme dos Evangelhos, ocorreu no primeiro dia da semana”; F. Regan, *Dies Domenica*, p. 191: “Do estudo das passagens acima pode-se razoavelmente concluir que durante os primeiros dias da Igreja, havia somente uma única festa litúrgica que era a comemoração semanal da ressurreição de Cristo”. Cf. Joseph A. Jungmann, *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great*, 1959, pp. 19-21; e ainda, *The Mass of The Roman Rite, its Origin and Development*, 1951, 1, p. 15; Bispo Cassien, “Le Jour du Seigneur dans le Nouveau Testament”, *Le Dimanche*, Lex Orandi 39, 1965, p. 30; Y. B. Tremel, “Du Sabbat au Jour du Seigneur”, *Lumière et Vie* (1962): 44ss.
2. J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, p. 243; antes ele escreve: “O dia do Senhor é uma instituição puramente cristã; sua origem deve ser encontrada unicamente no fato da ressurreição de Cristo no dia após o sábado” (*ibid.*, p. 242, Cf. ainda p. 222).
3. A ressurreição de Cristo é apresentada no Novo Testamento como a essência da proclamação apostólica, fé e esperança; cf. Atos 1:22; 2:31; 3:75; 4:2, 10, 33; 5:30; 10:40; 13:33-37; 17:18, 32; 24:15, 21; 26:8; I Cor. 15:11-21; Rom, 10:9; 1:1-4; 8:31-34; 14:9; I Tess. 1:9-10.
4. H. Riesenfeld, “The Sabbath and the Lord’s Day” *The Gospel Tradition: Essays by H. Riesenfeld*, 1970, p. 124.
5. H. Riesenfeld, “Sabbat et Jour du Seigneur”, em A. J. B. Higgins, ed., *N.T. Essays: Studies in Memory of T. W. Manson*, 1959, p. 212.
6. S. V. McCasland, “The Origin of the Lord’s Day” *JBL* 49 (1930): 69; P. Coton, *From Sabbath to Sunday*, 1933, p. 79, afirma: “Nada há, na idéia da Ressurreição que necessariamente produzisse a observância do domingo como dia de adoração”; C. W. Dugmore, “Lord’s Day and Easter”, *Neotestamentica et Patristica in honorem sexagenarii*. O. Cullmann 1962, p. 273, suscita a questão: “Estamos corretos ao assumir que o domingo era observado pelos cristãos em todos os lugares, desde a época apostólica, como a principal ocasião para a oração pública, ou que foi um dia em que a Eucaristia era celebrada semanalmente desde o início?” Sua resposta é que a comemoração da Ressurreição era, inicialmente, um evento anual e não semanal. Ele sustenta que “não é senão até 150 A.D., que encontramos alguma referência clara e inequívoca a uma reunião regular dos cristãos para o culto, incluindo a Eucaristia, no ‘dia do sol’” (Justin, *I Apology* 67)” (*Ibid.*, p. 280).
7. Cf. Joseph A. Jungmann, *The Early Liturgy*, 1959, p. 21; W. Rordorf, *Sunday*, p. 221: “Temos, portanto, toda a razão para supor que existia uma conexão interior entre  $\chi\upsilon\rho\iota\alpha\kappa\eta\ \eta\mu\epsilon\rho\alpha$  e  $\chi\upsilon\rho\iota\alpha\kappa\omicron\upsilon\nu\ \delta\epsilon\iota\pi\nu\omicron\nu$ . . . Parece provável que todo o dia em que esta “Ceia do Senhor” ocorreu recebeu o nome de “dia do Senhor”. Se este é, de fato, o caso, (e esta conclusão é quase indiscutível) podemos deduzir que a Ceia do Senhor paulina foi celebrada no domingo, pois este, de outro modo não receberia o título de “dia do Senhor”. Rordorf procura reduzir até a referência ao partir do pão diário de Atos 2:46, a uma celebração de noite de domingo (*Ibid.*, pp. 225-228). Ele baseia sua posição em três argumentos básicos: 1) No texto ocidental, o “diário” de Atos 2:46 está transposto para o verso 41, permitindo assim, uma diferente interpretação; 2) o reunir-se para o partir do pão era “um termo técnico para o ajuntamento de cristãos para sua ceia de culto”; 3) Teria sido impossível para a comunidade reunir-se “com toda a sua implicação numérica em cada noite para o partir do pão,” portanto “o comunitário partir do pão não ocorria diariamente . . . era celebrado na noite de domingo” (*ibid.* pp. 227, 228). C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, p. 52, corretamente rejeita a interpretação de Rordorf, afirmando que “não há evidência em Atos 2:42-46 e I Cor. 11:20, para indicar que nas primitivas comunidades cristãs já existisse o costume de uma exclusiva celebração semanal da Eucaristia . . . e mais ainda que ocorresse na noite de domingo”. O. Betz, em sua revisão

- do livro de Rordorf (JBL, 1964): 81-83, ataca implacavelmente a ênfase que dá o autor à Eucaristia da noite de domingo. R. B. Racham, *The Acts of the Apostles*, 1957, p. 38, enfatiza que Atos 2:42-45 representa uma ceia comunitária e não uma Santa Ceia. J. Daniélou, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, 1963, 1, p.42: “Não é certo que as reuniões cristãs sempre ocorriam à noite. É muito provável que ocorressem em diferentes horários”.
8. A referência ao sacrifício de Cristo é clara também no relato dos Evangelhos sinóticos da Última Ceia: Mat. 26:28; Mar. 14:22-25; Luc. 22:17-20.
  9. E. B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 1934, p. 296, corretamente observa com respeito à Ceia do Senhor de I Cor. 11:20: “A idéia da Paixão satisfaz toda a cerimônia eucarística de Corinto. . . É, na realidade, um “ato” que lembra a morte de Cristo e não simplesmente a união do fiel no espírito e adoração do Cristo ressurreto”.
  10. Ver adiante, no cap. IV.
  11. De acordo com os evangelhos sinóticos, a Última Ceia foi celebrada na noite em que os judeus comiam a Páscoa (Mar. 14:12; Mat. 26:17; Luc. 22:7), enquanto, segundo o quarto evangelho, os judeus celebraram a festa no dia seguinte, na noite que se seguiu à crucifixão (João 18:28; 19:14-31). J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 1949, p. 34, defende persuasivamente a posição de que a Última Ceia foi celebrada na época da Páscoa judaica. Mais tarde sugeriu-se que na época de Cristo havia duas tradições da Páscoa: a) os círculos sacerdotais (normativos) tinham-na em 14 de Nisã, uma data oriunda do bem conhecido, porém variável calendário lunar, e b) os sectários Qûmran guardavam-na regularmente na quarta-feira segundo o antigo calendário solar de 364 dias defendidos no livro dos jubileus. Alguns eruditos argumentam que estes sistemas de calendários divergentes explicam a diferença no estabelecimento da data da Páscoa entre os evangelhos sinóticos e o quarto evangelho; ver B. Lohse, *Das Passafest der Quarto decimaner*, 1953; J. VanGoudoever, *Biblical Calendars*, pp. 165, 174, 175; W. Rordorf, “Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag?”-*Theologische Zeitschrift* 18 (1962):167-189; E. Hilgert, “The Jubilees Calendar and the Origin of Sunday observance”, (AUSS 1 (1963): 44-51; A. Jaubert, *La date de la Cène*, 1957. Conquanto a existência destes dois sistemas de calendário divergentes seja um fato bem determinado, o emprego do calendário sectariano solar por cristãos primitivos está longe de ser correto. Há indicações de que a Igreja de Jerusalém no primeiro século A.D. seguiu de perto o calendário normativo do Templo. Além do mais nenhuma explicação adequada foi ainda fornecida de como o calendário de Jubileus se mantinha equiparado àquele oficial observado pelo templo. Sabemos que o judaísmo oficial intercalava um mês sempre que fosse necessário manter o calendário sincronizado com as estações do ano, pois as festividades olivais eram todas ligadas ao ano agrícola. Porém, como foi o calendário de Jubileus (que era um dia e um quarto mais curto) intercalado para manter-se em fase com as estações? Ninguém sabe realmente. A teoria de que 35 ou 49 dias eram intercalados a cada 28 ou 49 anos (cf. R. T. Beckwith, “The Modern Attempt to Reconcile the Qumran Calendar with the True Solar Year”, *Revue de Qumran* 7, 27 (Dez. 1970): 370-387) é difícil de se aceitar, pois isto colocaria o calendário várias semanas fora das estações do ano. O resultado seria que a Páscoa Qûmran não caía dentro da mesma semana que a Páscoa judaica oficial. Como conciliar isto ao fato de que as festividades observadas por Cristo e os apóstolos aparentemente coincidiam, por um dia, com o calendário normativo do Templo? Além disso, por que deveriam os sinóticos usar o calendário sectário de Qûmran? Lucas e Marcos, segundo a tradição, não escreveriam para leitores gentios? Mateus não foi, anteriormente, um coletor de impostos romano? Que razões teriam para empregar um obscuro calendário sectário? Cf. argumentos coerentes apresentados por William Sanford Lasor, *The Dead Sea Scrolls and The New Testament*, 1972, pp. 203-205.
  12. E. Goodsped, *The Apostolic Fathers*, 1950, p. 286, propõe que os fragmentos latinos representam uma tradução do texto original composto por volta de 100 A.D., e o texto publicado por Bryennius representa uma expansão produzida por volta de 150 A.D. com a ajuda de um texto resumido procedente de Barnabé. J. Quasten, *Patrology*, 1950, 1, pp. 36-37, sustenta que o manual foi produzido entre 100 e 150 A. D., porque a natureza complexa das ordenanças descritas (tais como o batismo por imersão), exigiram algum tempo para sua estabilização. Kirsopp Lake, *The Apostolic*

- Fathers*, LCL, 1952, 1, p. 307, igualmente sugere que o “ensino original é provavelmente de início do segundo século”. Jean Paul Audet, *La Didache, Instructions des Apôtres*, 1958, p. 219, é da opinião de que o *Didache* é contemporâneo dos Sinóticos, e portanto, deve ser datado como estando entre os anos 50 e 70 A.D.
13. E. J. Goodspeed (nota 12).
  14. No capítulo 41 Clemente reitera a necessidade de respeitar “as normas designadas por seu ministério” ao referir-se novamente aos serviços do Templo: “Não em toda a parte, meus irmãos, são os sacrifícios diários oferecidos ou as ofertas voluntárias, ou as ofertas pelo pecado e as ofertas pelas transgressões, mas somente em Jerusalém; e mesmo aí, as ofertas não são feitas em todos os lugares, mas, ante o santuário, no altar”. (v. 2; Kirsopp Lake, nota 121. A referência aos serviços sacrificiais do Templo reflete, não somente a alta estima que tinham entre alguns cristãos, mas também a continuidade do sacrifício, embora de forma reduzida depois de 70 A.D.; cf. K.W. Clark, “Worship in the Jerusalem Temple after A.D. 70”; NTS 6 (1959-1960) 269-280; J. R. Brown, *The Temple and Sacrifice in Rabbinic Judaism*, 1963.
  15. Ver cap. VII, onde os testemunhos desses três Pais da Igreja são examinados.
  16. C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, p. 357; W. Rordorf, *Sabbat* (textos) p. xvi, apesar de seu esforço para defender uma tese oposta, também admite: podemos indicar com razões que a justificativa do domingo com base na ressurreição de Jesus, não aparece senão até o segundo século e, mesmo assim, muito timidamente”.
  17. Grifo nosso; a expressão “cordeiro pascal” refere-se ao Calvário, onde Cristo morreu na hora e que os cordeiros eram mortos no templo (João 18:2; 19:31); cf. C. Spicq, *1<sup>a</sup> Êitre aux Corinthiens*, 1969, p. 20; E. Hoskyns—F. Davey, *The Fourth Gospel*, 1947, p. 531. J. Jeremias, TDNT V, p. 900, argumenta convincentemente que o modo casual com que Paulo se refere a Cristo como “cordeiro pascal”, implica que tal “comparação já fosse familiar à igreja de Corinto”. A identificação da morte de Cristo com o sacrifício da Páscoa possivelmente retrocede ao próprio Jesus, pois na Última Ceia Ele Se compara ao cordeiro pascal. Admite-se completamente que o sacrifício de Cristo era a essência da rica tipologia da Páscoa na Igreja primitiva. Cf. J. Bonsirven, “Hoc est corpus meum”, *Biblica* 29 (1948): 205-219; A. Walther, *Jesus, das Passalam des Neuen Bundes*, 1950, pp. 38-91; A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the NT*, 1952, p. 49.
  18. W. D. Davies, *Christian Origins and Judaism*, n. d., p. 75.
  19. J. Jeremias (nota 17)
  20. Epiphanius, *Adversus haereses* 70, 10, PG 42, 355-356; o texto é citado e examinado posteriormente.
  21. As duas versões são dadas em colunas paralelas em E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, 1963, 1, p. 199. A data da composição é discutida posteriormente. Note a mesma ênfase sobre a morte tal como se encontra em I Cor. 5:7 e 11:26.
  22. A obra foi primeiramente publicada em grego com uma tradução inglesa, por Campbell Bonner, *Melito of Sardes, the Homily on the Passion, with Some Fragments of Ezekiel*, *Studies and Documents* 12, 1940. As citações presentes são tiradas de Gerald F. Howthorne, “A New English Translation of Melito's Paschal Homily,” em *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ed., G. F. Howthorne, 1975, pp. 147-175.
  23. E. Lohse (nota 11), destaca que na Páscoa Quartodecimana tanto a morte como a Ressurreição eram celebradas, uma vez que Melito faz referências, algumas vezes, à Ressurreição. W. Rordorf (nota 11), pp. 167-168, também sustenta que a comemoração da Ressurreição estava implícita na Páscoa Quartodecimana. Tal conclusão não é garantida pela *Homília Pascal* de Melito, pois o Bispo apresenta a ressurreição de Cristo principalmente nas horas finais de seu sermão (versos 100 a 105), não para explicar a razão da celebração da Páscoa, mas somente como epílogo lógico do drama da paixão. Que a Páscoa era vista como a comemoração do sacrifício e sofrimento de Cristo está claramente indicado na homilia de Melito pelos seguinte: 1) a detalhada correlação estabelecida entre o sacrifício do cordeiro pascal e Cristo (versos 1-8); 2) a reiteração do procedimento do Velho Testamento na seleção, sacrifício e consumo do cordeiro (versos 11-16); 3) a descrição do que aconteceu aos egípcios que foram achados sem o sangue do cordeiro (versos 17-29); 4) a explicação de que a segurança de

- Israel era devida ao “sacrifício do cordeiro, tipo do Senhor” (versos 30-33); 5) a explícita e repetida identificação de Cristo como o Antítipo cumprindo o tipo (versos 34-45); 6) a categórica definição de que a Páscoa deriva de “sofrer” (verso 46); 7) as predições do Velho Testamento de Cristo como o cordeiro sofredor (versos 57-65); 8) a descrição da paixão de Cristo como um cordeiro sacrificado (versos 66-71); 9) o vitupério de Israel pelo assassinio do Senhor (versos 72-99). Praticamente todo o sermão interpreta a Páscoa judaica à luz do sofrimento de Cristo. Concordaríamos, portanto, como J. Jeremias, que na Igreja primitiva a Ressurreição não era um festival anual, e que entre os Quartodecimanos da Páscoa “estava geralmente relacionada à memória da paixão” (nota 17). Tertuliano apóia esta conclusão quando diz: “A Páscoa propicia um dia mais do que apenas solene para o batismo, quando, e além disso, a paixão do Senhor na qual somos batizados, se completou” (“On Baptism”, L9 ANF 111, p. 678; cf. Justin Martyr, *Dialogue* 72).
24. Irineu fornece uma definição similar: “Do dia de sua paixão, também, ele (Moisés) não era ignorante; mas previu-o, de modo figurativo, pelo nome dado à Páscoa; e naquele mesmo festival, o qual foi proclamado durante tanto tempo anteriormente por Moisés, sofreu o nosso Senhor, cumprindo assim a páscoa” (“Against Heresies” 4, 10, 1, ANF 1 p. 4731). A explicação de que “páscoa” deriva etimologicamente de “sofrer”, é infundada, pois no hebraico, o termo “páscoa” significa “passar sobre—por cima”, isto é, “poupando” e era usada para referir-se a toda uma gama de cerimônias relacionadas à Festa. Não poderia, portanto, esta definição errônea representar um argumento apologético engendrado para justificar a interpretação cristã da festa, a saber, a comemoração do sofrimento de Cristo?
  25. Ver adiante.
  26. A espera da *parousia* era também um importante significado da celebração da primitiva Páscoa Cristã, como é indicado pelo jejum que foi quebrado na manhã de 15 de Nisã (cf. *Epistle of the Apostles*, 15); ver J. Jeremias (nota 17).
  27. A questão da origem do domingo de Páscoa será discutida mais adiante.
  28. W. Rordorf, *Sunday*, p. 221; P. K. Jewett, *Lord’s Day*, pp. 64-67, adota e defende a posição de Rordorf; também P. Massi, *La Domenica*, p. 40. C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, pp. 52-58, excluem a possibilidade de que as aparições de Cristo influenciaram a origem do domingo, mas argumentam que podem ter determinado o momento do evento, isto é, a hora da tarde.
  29. W. Rordorf, *Sunday*, p. 233.
  30. *Ibid.*, p. 234.
  31. *Ibid.*, p. 233; Joseph A. Jungmann (nota 1), p. 21, percebe também uma relação de causa entre o “Dia do Senhor” e a “Ceia do Senhor”; cf. ainda Bernard Hotte, “Les Dénominations du Dimanche dans la tradition chrétienne”, *Le Dimanche*, Lex Orandi 39, 1965, p. 13.
  32. Otto Betz, “Review of W. Rordorf Der Sonntag”, em JBL 11964): 83. Betz rejeita tal hipótese, como o faz C. S. Mosna, embora de modo mais ameno. (*Storia della Domenica*, pp. 52-58).
  33. O tempo de composição do Quarto Evangelho é colocado geralmente antes do final do primeiro século, pois, segundo a tradição da Igreja primitiva, João viveu no reinado de Trajano (Irenaeus, *Against heresies* 2, 25, 5; 3, 3, 4; Clemente de Alexandria, citado por Eusebius, HE 3, 25, 5); cf. Alfred Wikenhauser, *New Testament Introduction*, 1958, p. 319.
  34. Pacifico Massi, *La Domenica*, p. 40, especula que a aparição no lago de Tiberíades relatada por João 21:1-19) também ocorreu no primeiro dia da semana, “pois ocorreu depois de um dia de repouso (João 21:1-3)”. Admitindo tal hipótese, o que não é totalmente improvável, significaria, contudo, que Pedro e vários discípulos foram pescar no sábado à noite, (note que passaram a noite pescando—João 21:3) após haverem observado o sábado, pescar no domingo dificilmente pode ser considerado uma observância intencional desse dia.
  35. C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, p. 52.
  36. Atos 10:41 é outro exemplo significativo, onde o comer e beber de Cristo com seus discípulo é apresentado como a prova crucial de que Cristo não era um fantasma.
  37. A expressão usada nesta passagem, “depois de oito dias”, não precisa significar segunda-feira, pois era costume contar os dias de modo inclusivo como notaremos no capítulo 9, em correlação com a

- designação oitavo dia; cf. R. J. Floody, *Scientific Basis of Sabbath and Sunday*, 1906, pp. 125-126.
38. J. Behm, “ $\chi\lambda\alpha\omega$ ”, TDNT III, p. 738.
  39. S. V. McCasland (nota 6), p. 69.
  40. A esquematização de tempo do Evangelho de Pedro que coloca o retorno dos discípulos com Pedro ao lago de Tiberíades após a festa dos pães asmos (isto é, oito dias depois) sugere uma possível solução dos dois relatos divergentes; cf. W. Rordorf, *Sunday*, p. 228.

## CAPÍTULO IV - TRÊS TEXTOS DO NOVO TESTAMENTO E A ORIGEM DO DOMINGO

Três passagens bem conhecidas do Novo Testamento geralmente são citadas como evidência para a observância do domingo na era apostólica: I Cor. 16:1 e 2, Atos 20:7-11 e Apo. 1:10.<sup>1</sup> É, portanto, imperativa uma análise destas passagens a fim de estabelecermos se a observância do domingo é pressuposta ou mesmo sugerida no Novo Testamento.

### I CORÍNTIOS 16:1-3

Na primavera de 55 ou 56 A.D., Paulo recomendou um plano singular aos crentes de Corinto (semelhante às instruções que havia dado às igrejas da Macedônia e Galácia) para assegurar uma contribuição substancial à campanha de um levantamento geral de fundos a favor dos pobres da igreja de Jerusalém.<sup>2</sup> O plano é assim estabelecido: “No primeiro dia da semana cada um de vós ponha de parte o que puder ajuntar, e conforme a sua prosperidade; para que se não façam as coletas quando eu chegar” (I Cor. 16:2).

Vários eruditos vêem neste texto uma referência, ou pelo menos, uma indicação implícita de uma regular reunião dominical cristã. A. Robertson e A. Plummer, por exemplo, em seu comentário deste verso afirmam: “Esta é a nossa primeira evidência com respeito à primitiva consagração do primeiro dia da semana pela Igreja apostólica”.<sup>3</sup> Justificam esta conclusão ao inter-relacionarem o pôr à parte os fundos no primeiro dia com a interpretação por Cristo da positiva função do sábado: “se era certo fazer o bem no sábado judaico” (Mat. 12:12; Marcos 3:4), muito mais então, no dia do Senhor, pois lembrava-os de bênçãos incalculáveis que haviam recebido”.<sup>4</sup> Esta tentativa de se ler na separação de fundos particular e individual dos coríntios no domingo uma indicação da transferência da teologia do sábado dos evangelhos para o domingo, é deveras engenhosa, porém, como veremos, é gratuita. Pacífico Massi prefere interpretar a oferta dos coríntios simplesmente como uma expressão semanal de fé do Domingo de Páscoa: “O domingo é a páscoa semanal e dia de reunião. Poderia haver uma melhor ocasião para se fazer tal oferta ao Cristo ressurreto?”<sup>5</sup>

Pierre Grelot associa esta separação de dinheiro semanal, em casa, como recomendada por Paulo, com “a colheita semanal judaica de pão para o pobre durante a vigília do sábado”.<sup>6</sup> Em ambos os exemplos, Grelot observa, era questão de amparar o pobre da igreja-mãe. Há, contudo, uma significativa diferença entre os dois, uma vez que no judaísmo, pelo menos segundo a escola de Shammai, nenhuma coleta era feita no sábado. As contribuições para o pobre eram proibidas pois conflitavam com a futura abundância material que o dia simbolizava.<sup>7</sup> Além disso, em Corinto não é alimento, mas dinheiro que se coleta. Estas diferenças importam pouco para Grelot, uma vez que ele argumenta que a coleta para os cristãos “era não somente uma expressão de liberalidade (II Cor. 8:6 e 7), mas o serviço de uma oferta sagrada (II Cor. 9:12)” e, conseqüentemente, uma parte integral do serviço de domingo.<sup>8</sup>

C. S. Mosna chega à mesma conclusão ao arrazoar que assim como Paulo designa a “oferta” em II Cor. 9:12 como “serviço”, a coleta deve ter sido ligada ao culto divino do domingo da assembléia cristã. Além do mais, ele especula que como a designação “primeiro dia da semana” é “um semitismo, indica uma origem judaica, presumivelmente de Jerusalém, de tal dia”.<sup>9</sup>

Em todas estas explicações nota-se um esforço comum para interpretar a “coleta” como

estando relacionada ao culto divino de domingo. Sente-se, como Charles Hodge o expressa, que “a única razão que pode ser atribuída para exigir-se que a tarefa fosse feita no primeiro dia da semana é que naquele dia os cristãos estavam acostumados a se reunir, e o que cada um havia separado de seus ganhos semanais poderia ser entesourado, isto é, colocado no tesouro comum da igreja”.<sup>10</sup>

Estas tentativas de extrapolar do plano de Paulo para levantamento de fundos a um modelo regular para a observância do domingo revelam invento e originalidade, mas parecem repousar mais em argumentos elaborados do que em informações reais que o texto forneça. Vários fatos merecem consideração. Observe-se, antes de tudo, que nada há no texto que sugira assembléias públicas, visto que a separação de fundos devia ser feita “por si mesmo”. Esta frase implica como declara A. P. Stanley, “que a coleta devia ser feita individual e privadamente”.<sup>11</sup>

Algumas objeções são que a diretriz “por si mesmo ou em sua própria casa” não faz sentido, pois isto exigiria uma coleta posterior de dinheiro e isto é o que precisamente Paulo queria evitar (I Cor. 16:2).<sup>12</sup> A objeção é, contudo, infundada, pois o verbo que se segue, isto é, “acumulando ou entesourando” claramente indica que o dinheiro devia ser entesourado em cada lar individual até que o apóstolo viesse buscá-lo. Na ocasião, aquilo que havia sido armazenado poderia rapidamente ser arrumado.<sup>13</sup>

Igualmente insatisfatória é a explicação de que o dinheiro era separado em particular, pois naquela época não havia tesouraria na igreja.<sup>14</sup> A primeira instituição apostólica foi a eleição de diáconos helenísticos para administrar o contínuo fluxo de donativos que entravam e, por sua vez, eram passados aos necessitados (Atos 6:1-6). Paulo reconhece o ofício de diácono e apresenta uma lista de qualidades que uma pessoa aspirando a tal função devia possuir (I Tim. 3:8-13).<sup>15</sup> À mesma comunidade de Corinto ele menciona “os auxiliares e administradores” (I Cor. 12:28) entre os ofícios apontados por Deus, implicando assim, a existência, na igreja local, de pessoas capazes de administrar valores. Além do mais, o fato de que o apóstolo espera que os próprios coríntios selecionem e aprovelem as pessoas que deveriam levar o dinheiro a Jerusalém (I Cor. 16:3-4) indica que a Igreja era competente em questões financeiras.

Observa-se também que a separação de fundos era feita em privacidade, uma vez que lugares de culto público ainda não existiam.<sup>16</sup> Tal argumento é todavia desacreditado pelo fato de que Paulo espera que seu plano seja realizado não somente em particular, mas também em uma base individual: “cada um, por si mesmo” (v. 2). Além disso, conquanto seja verdade que os cristãos reuniam-se em casas particulares, Paulo não considera tais reuniões como particulares por causa da natureza do lugar. De fato, na mesma epístola ele diz repetidamente: “Quando vos reunis como Igreja” (I Cor. 11:18; cf. versos 20, 33, 34), claramente diferenciando assim, entre uma separação de dinheiro feita em particular na própria casa, e as reuniões públicas que também ocorriam em casas particulares.

Se a comunidade cristã estava tendo cultos no domingo, parece paradoxal que Paulo recomendasse separar em casa a própria oferta. Por que deveriam os cristãos depositar sua oferta em casa, no domingo, se em tal dia eles estavam se reunindo para o culto? Não deveria o dinheiro ser levado ao culto de domingo? A razão de Crisóstomo de que o dinheiro devia ser guardado em casa “para que alguém não se sentisse envergonhado por oferecer uma pequena oferta” dificilmente se justifica.<sup>17</sup> Isto implicaria dizer que os cristãos deviam evitar o embaraço de dar pouco, ao darem somente quando pudessem mostrar uma oferta substancial. Igualmente deficiente é a sugestão de James Moffat de que “possivelmente Paulo concordasse com a escola de Shammai de que ‘esmolas algumas deviam ser manejadas no culto’”.<sup>18</sup> Isto atribuiria a Paulo uma rabínica estreiteza de mente que não se enquadra com seu espírito liberal. Além do mais, como destaca William Barclay, “Paulo usa nada menos do que nove diferentes palavras para

descrever esta coleta”.<sup>19</sup> Algumas destas, tais como “companheirismo” (II Cor. 8:4; 9:13), “serviço (II Cor. 9:12) e “oferta” (Atos 24:17) são termos explicitamente litúrgicos associados com um serviço religioso. Assim, o apóstolo dificilmente poderia ver a doação ou o depósito de uma oferta durante o culto da igreja como um ato secular.<sup>20</sup> Pareceria então que a recomendação de Paulo para fazerem uma coleta em particular em lugar de uma coletiva arrecadação congregacional no domingo sugere que em tal dia nenhum serviço religioso público e habitual fosse dirigido.

Se Paulo considerasse o primeiro dia da semana como o dia cristão de culto, presumivelmente teria designado tal dia como “o dia do Senhor”, pois era familiarizado com o adjetivo “do Senhor” e de fato o utilizou na mesma epístola (I Cor. 11:20) para designar o nome e a natureza da Ceia do Senhor. Se o apóstolo houvesse feito isto, então a reivindicação de que a Ceia do Senhor deu tanto seu nome como seu culto ao dia do Senhor pareceria totalmente plausível. O fato, porém, de que Paulo emprega o adjetivo “do Senhor” para descrever somente a ceia eucarística e não o domingo sugere que o termo era conhecido e usado, mas não aplicado então ao primeiro dia da semana.<sup>21</sup>

Com relação ao tempo da celebração da Ceia do Senhor, já fizemos notar que na mesma epístola o apóstolo repetidamente deixa a questão indeterminada (I Cor. 11:18, 20, 33, 34; cf. 14:23, 26). Presumivelmente a Ceia do Senhor era celebrada em diferentes dias e lares, segundo arranjos particulares feitos cada semana pela comunidade. Este plano pode ter sido estimulado pelo fato de que as assembléias noturnas dos cristãos eram tomadas erroneamente por reuniões de *hetaeriae*. Estas eram reuniões de sociedades ilegais (clubes de amigos) que estavam proibidas pela lei romana pois eram centros de intrigas políticas.

Uma carta de Plínio, governador da Bitínia (datada de 112 A.D.) ao Imperador Trajano, lança luz sobre esta questão.<sup>22</sup> Nela, o governador, que pede ao Imperador que o instrua no procedimento a seguir ao processar os cristãos, relata o que cobriu sobre a “culpa” destes por intermédio de longos interrogatórios relacionados a tortura. Ele declara que os cristãos, em “um dia designado (*stato die*) costumavam se reunir antes do romper do dia” para um serviço religioso. Mais tarde, no mesmo dia (aparentemente à noite) reuniam-se novamente para participarem de “alimento comum e inofensivo”. Então acrescenta: “de todas estas coisas eles desistiram depois de meu edito que, segundo vossas ordens, proibiu as associações (*hetaeriae*)”.<sup>23</sup> É claro que as reuniões cristãs tornaram-se suspeitas de *hetaeriae* porque partilhavam de óbvia semelhança, a saber, ambas aconteciam por causa de suas ceias em comum na noite de dias designados.

Não somos informados a que magnitude a proibição da *hetaeriae* era aplicada em todo o império. Mas parece que se suspeitava de qualquer tipo de fraternidade. Trajano (117-138 A.D.), por exemplo, indeferiu o pedido de Plínio pedindo permissão para formar um corpo de bombeiros que não excedesse 150 membros a fim de proteger a cidade de Nicomedia de futuros incêndios. O argumento do Imperador foi que “qualquer que seja o título que lhe dermos, e qualquer que seja o nosso objetivo ao fazê-lo, homens que se reúnam para um objetivo comum tornar-se-ão todos uma associação política sem levar muito tempo”. Que os cristãos vieram a estar sob esta espécie de suspeita é indicado pelo protesto de Tertuliano (cerca de 160-225 A.D.) contra a insinuação de que a ceia cristã *ágape* era uma “*factio*” (uma reunião do tipo da *hetaeriae*). Após descrever a natureza das festividades *ágape*, o Bispo da África do Norte escreve: “Dai à Congregação dos Cristãos o que lhe é devido, e a tende como ilegal, se for como as assembléias do tipo ilícito: que seja condenada por todos os meios, se qualquer acusação puder ser validamente lançada contra ela, tais como as que existem contra as facções secretas. Quem, porém, jamais sofreu dano provindo de nossas assembléias? Somos em nossas congregações exatamente o que somos

quando separados uns dos outros; . . . quando os piedosos, os puros se reúnem na congregação, não devíeis chamar a isto uma facção, mas uma cúria, isto e, a Corte de Deus”.<sup>25</sup>

Esta suspeita predominante de que as ceias religiosas dos cristãos eram uma espécie de reunião ilegal, juntamente com a acusação de serem banquetes Tieteanos,<sup>26</sup> poderiam explicar a razão para as referências indefinidas de Paulo à hora das reuniões. Para evitar o fomento de tais suspeitas, os cristãos em Corinto bem podem ter mudado de semana em semana tanto o dia quanto o lugar de suas celebrações da Ceia do Senhor.

Quase todos os autores sustentam que o “dia designado-*stato die*” em que, segundo Plínio, os cristãos se reuniam, é domingo.<sup>27</sup> W. Rordorf, por exemplo, acha que “*stato die*” não pode ser satisfatoriamente entendido, exceto como referente ao domingo.<sup>28</sup> Se esta interpretação predominante está correta, então a conclusão de Rordorf de que “Paulo ordenou que a separação de dinheiro ocorresse no domingo . . . porque os cristãos já haviam começado a fixar seu calendário ao referenciá-lo ao domingo semanal”,<sup>29</sup> merece consideração. (Note-se, entretanto, que cerca de 50 anos separam os dois documentos e durante aquele espaço de tempo, como faremos notar, mudanças poderiam logo ocorrer). Contudo, “*stato die*” necessariamente refere-se a uma reunião dominical regularmente usual? O termo *status* (particípio de *sisto*) que significa “designado, estabelecido, fixo, determinado, regular” não implica exclusivamente um dia periódico fixo, quando usado com referência ao tempo, mas também um que é designado ou estabelecido. A reunião então poderia acontecer periodicamente, mas não necessariamente no mesmíssimo dia.

O contexto sugere também várias razões pelas quais o *stato die* podia igualmente ser um dia fixado de semana em semana. Os cristãos eram denunciados, processados e condenados na província. Isto é indicado pelo fato de que Plínio, em sua chegada, já encontrou o problema. Para evitar o motivo de suspeitas, é possível que os cristãos mudassem o dia e o local de suas reuniões todas as semanas. Além do mais, o governador, por intermédio de interrogatório e tortura havia obtido informações detalhadas com respeito à hora do dia e o modo em que era conduzida a assembléia cristã. Todavia, com relação ao dia real, ele descobriu somente que se reuniam em um “dia estabelecido”. Se os cristãos da Bitínia já se reunissem regularmente no domingo, tê-lo-iam confessado, ao revelarem o restante de suas atividades de culto. Notaremos que algumas décadas depois (cerca de 150 A.D.) Justino Mártir explícita e enfaticamente informa ao Imperador que os cristãos se reuniam no “dia do sol”<sup>30</sup> aparentemente como meio de criar uma impressão favorável. Notemos também que Plínio estava cautelosamente apelando ao imperador para uma aplicação mais humana da lei anti-cristã que, ao condenar os cristãos indiscriminadamente, estava ocasionando sua matança sem respeitar sua idade, sexo ou atitude.<sup>31</sup> Se Plínio houvesse descoberto que se reuniam no dia do sol não teria ele presumivelmente mencionado este fato a fim de apresentar o culto cristão sob uma luz mais favorável? Mostraremos posteriormente que o dia do sol desfrutava, no mundo romano, um certo prestígio e veneração.

À luz destes esclarecimentos, concluímos que o “dia designado” de Plínio não é, necessariamente, sempre o mesmo dia da semana, a menos que fosse o sábado, o que possivelmente Plínio prefere não mencionar para evitar colocar os cristãos numa situação pior, ao associá-los aos judeus. Estes se revoltaram durante a época de Trajano na Líbia, Cirene, Egito, Chipre e Mesopotâmia. Antes que estas revoltas fossem esmagadas ocorreram extensos massacres.<sup>32</sup> Relatar a Trajano que os cristãos se reuniam semanalmente no dia de saturno, à semelhança dos judeus, teria estimulado o Imperador a tomar medidas mais duras, exatamente o que a carta de Plínio desejava desestimular. Portanto, qualquer tentativa de buscar apoio para o plano de Paulo de coleta no primeiro dia, partindo do testemunho de Plínio, parece injustificável.

Retornando agora à nossa passagem, a pergunta ainda a ser considerada é—por que Paulo

propôs um plano de depósito no primeiro dia? O apóstolo claramente declara o propósito de seu conselho: “a fim de que não se façam coletas quando eu chegar” (I Cor. 16:2). O plano, então, é proposto, não para fomentar o culto dominical pela oferta de donativos, mas para assegurar uma coleta substancial e eficaz na ocasião de sua chegada. Quatro características podem ser identificadas no plano. A oferta devia ser separada periodicamente (“no primeiro dia de cada semana”, v. 2), pessoalmente (“cada um de vós”, v. 2), privadamente (“por si mesmo”, v. 2) e proporcionalmente (“segundo a prosperidade”, v. 2). À mesma comunidade em outra ocasião, Paulo achou necessário enviar irmãos para “preparar de antemão a vossa bênção . . . prometida, para que esteja pronta como bênção, e não como avareza” (II Cor. 9:5). O apóstolo desejava evitar constrangimento tanto aos doadores como aos coletores ao descobrirem que “não estavam prontos” (II Cor. 9:4) para a oferta. Para evitar tais problemas nessa oportunidade, ele recomenda uma ocasião—o primeiro dia da semana; e um lugar—o próprio lar.<sup>33</sup>

A menção de Paulo do primeiro dia da semana poderia ser motivada mais por razões práticas do que teológicas. Aguardar até o final da semana ou do mês para separar contribuições ou economias não é seguro, pois nesta ocasião pode-se estar de mãos vazias. Por outro lado, se no primeiro dia da semana, antes de se planejar quaisquer gastos, separa-se o que se planeja dar, os fundos restantes serão distribuídos de modo a satisfazer todas as necessidades básicas. Conquanto, no presente, seja difícil determinar que significado econômico, se é que há, era ligado ao domingo no mundo pagão, sabe-se que nenhum acerto ou transação financeira eram feitos pelos judeus no sábado.<sup>34</sup> Como o costume judaico de guardar o sábado influenciou até mesmo muitos gregos e romanos, em certo grau,<sup>35</sup> e como o sábado era deveras o último dia da semana (como se indica pelo fato de que o domingo era então conhecido como “o primeiro dia do sábado” isto é, da semana), parece razoável que Paulo recomendasse aos cristãos que planejassem no próprio primeiro dia da semana—isto é, logo após o sábado—para a especial contribuição de levantamento de fundos, antes que outras prioridades pudessem diminuir seus recursos. O texto propõe, portanto, um útil plano semanal de se garantir uma contribuição substancial e ordenada em favor dos irmãos pobres de Jerusalém, porém atribuir outros significados ao texto seria distorcê-lo.

## ATOS 20:7-12

O segundo texto crucial para nossa investigação é um relato de primeira mão feito por Lucas (emprego de nós—Atos 20:4-15) de uma reunião em Troas que ocorreu no primeiro dia da semana. O escritor, que juntou-se novamente a Paulo e sua equipe em Filipos (Atos 20:6), relata agora na primeira pessoa do plural e com pormenores consideráveis a reunião que aconteceu em Troas na véspera da partida de Paulo. Ele escreve: Verso 7: “No primeiro dia da semana quando nos reunimos para partir o pão, Paulo falou com eles, pretendendo partir de manhã; e prolongou seu discurso até à meia-noite”. Verso 8: “Havia muitas luzes no aposento superior em que estávamos reunidos”. Verso 9: “E um moço chamado Êutico que estava sentado na janela caiu do terceiro andar, tomado de um sono profundo que lhe sobreveio durante o extenso discurso de Paulo e foi levantado morto”. Verso 10: “Paulo, porém, descendo, inclinou-se sobre ele e, abraçando-o, disse: “Não vos alarmeis, pois sua vida está nele”. Verso 11: “E quando Paulo subiu partiu o pão e comeu, ainda lhes falou longamente, até a alvorada, e então partiu”. Verso 12: “E levaram vivo o moço e ficaram grandemente confortados”.

Atribui-se importância fundamental a esta passagem, visto que contém a única referência explícita do Novo Testamento a uma reunião cristã conduzida “no primeiro dia da semana . . .

para partir o pão” (Atos 20:7). F. F. Bruce, por exemplo afirma que esta declaração “é a primeira evidência não ambígua que temos para a prática cristã de reunir-se para adoração neste dia”.<sup>36</sup> P. Jewett semelhantemente declara que “aqui está o primeiro e mais claro testemunho de assembleia cristã com o propósito de adoração no primeiro dia da semana”.<sup>37</sup> “Declarações como esta que vêem Atos 20:7 como a primeira evidência inequívoca da observância do domingo” poderiam ser multiplicadas.<sup>38</sup>

Estas conclusões categóricas repousam, principalmente na suposição de que o verso 7, 1ª p., representa “uma fórmula fixa” que descreve o tempo habitual (“no primeiro dia da semana”) e a natureza (“para partir o pão”) do primitivo culto cristão.<sup>39</sup> Todavia, como a reunião ocorreu noitinha e “o partir do pão” se deu após a meia-noite (versos 7 e 11) e Paulo deixou os crentes de madrugada, várias questões precisam ser consideradas antes de se fazer qualquer declaração conclusiva. A época e a finalidade da reunião de Troas eram ordinárias ou extraordinárias, ocasionadas, talvez, pela partida do apóstolo? Como era uma reunião ao anoitecer, a expressão “primeiro dia da semana” indica sábado à noite ou domingo à noite? Em outras palavras, Lucas faz o cômputo de dias de anoitecer a anoitecer, segundo o costume judaico, ou de meia-noite a meia-noite, segundo o costume romano? (De acordo com o primeiro, o anoitecer antes do domingo era considerado como a noite do primeiro dia, e segundo o último, a noite que se seguia ao domingo era a noite do primeiro dia). A locução “partir o pão” já era utilizada como uma fórmula fixa para designar exclusivamente a celebração eucarística? O “partir do pão” ocorria somente no primeiro dia da semana? À luz do contexto, era o “partir do pão” realizado por Paulo em Troas, parte da habitual da celebração dominical da Ceia do Senhor? Ou era, talvez, uma ceia de companheirismo organizada como despedida de Paulo? Ou era uma combinação de ambas? Como tentativa de se responder a estas questões fundamentais, várias considerações merecem atenção.

Diversos eruditos sustentam que a reunião ocorreu na noite de domingo porque Lucas, que se havia misturado com os gentios e a eles escrevia, usava o cômputo romano que considerava o dia de meia-noite a meia-noite. Em tal cômputo, como observamos acima, uma reunião na noite do primeiro dia da semana só poderia ser no domingo à noite. As passagens que supostamente apóiam o sistema romano são encontradas em Atos 4:1; 20:7; 23:31-32. Em cada caso, o termo “manhã” é mencionado no contexto de uma ocorrência noturna. A argumentação é que como Lucas fala de “manhã” como sendo um novo dia no anoitecer, quando, segundo o cômputo judaico, o novo dia já havia começado, isto significa que ele emprega, não o sistema judaico de computar o tempo, mas o romano, (Segundo este, o novo dia começa depois da meia-noite.) A debilidade do argumento repousa no fato de que a expressão *τη επαυριον ου τη αυριον* não significa exclusivamente “no dia seguinte” mas pode igualmente ser traduzida “na manhã seguinte”. Ambas as alternativas são legítimas traduções do grego. De fato, a palavra *αυριον* é derivada de *εωω*, que significa “alvorada”. Portanto, a palavra por si, como destacou Pirot-Clamer, “designa a manhã seguinte sem julgar antecipadamente se esta manhã pertence ou não ao novo dia”.<sup>41</sup> De fato, a palavra “*δια-ημεωρα*” deve estar acrescentada ou estar implícita em “*manhã-τη επαυριον*”, para traduzi-la “no dia seguinte”. Tudo isto é para demonstrar que as evidências do emprego do cômputo romano são deveras débeis.

Entretanto, mesmo aceitando que Lucas empregou o cômputo romano, isto significaria que os crentes se reuniram na noite de domingo e conseqüentemente, o “partir do pão” (supostamente a parte essencial do culto dominical), que ocorreu após a meia-noite, teria ocorrido durante o limite de tempo da segunda-feira. Em tal caso, a hora da celebração da Ceia do Senhor não forneceria apoio direto algum para a guarda do domingo. R. C. E. Lenski reconhece este dilema

quando diz: “É verdade que este é o primeiro culto cristão realizado no domingo, registrado em Atos; contudo, pouco se pode provar a partir dele, uma vez que foi uma reunião especial em cada pormenor; e Paulo e sua equipe partiram cedo na manhã de segunda-feira. . . . Se este houvesse sido um culto em uma manhã de domingo, ser-nos-ia de maior validade para estabelecer o domingo como dia regular de adoração na congregação apostólica”.<sup>42</sup>

Este autor busca solucionar o problema alegando gratuitamente que “deveras um culto matutino foi feito em Troas neste domingo, ainda que Lucas não faça menção alguma dele. Também achamos que Paulo propositadamente iniciou sua jornada na segunda-feira”.<sup>43</sup> Este esforço para se acomodar a história a fim de se compor um quadro para o culto do domingo é deveras engenhoso, porém, infelizmente baseia-se no que a passagem não diz. Por que haveria Lucas negligenciado mencionar a reunião mais madrugadora, quando ele, como testemunha ocular fornece tantos detalhes do evento? Por que deveria o “partir do pão” ter sido postergado até depois da meia-noite se os crentes haviam se reunido antes, de manhã, para o culto dominical? Além do mais, é difícil acreditar que Paulo, por respeito ao domingo, adiasse sua partida até a manhã de segunda-feira, quando em Filipos ele velejou após os dias dos pães asmos (Atos 20:6) e chegou em Troas presumivelmente no domingo, pois permaneceu aí “por sete dias” (Atos 20:6) antes de sua partida na manhã seguinte.<sup>44</sup>

Argumentar pelo emprego de Lucas do cômputo romano de dias e assim colocar a reunião de Troas na noite de domingo, solapa os mesmos argumentos procurados para apoiar uma observância regular do domingo a partir da passagem, bíblica. C. S. Mosna bem declara esta razão quando assevera: “Ou se mantém que a Eucaristia foi celebrada dentro dos limites das horas de domingo, e portanto, na noite entre o sábado e o domingo, ou a especificação do dia por Lucas não tem valor e o texto nada tem a dizer no que concerne ao culto dominical”.<sup>45</sup>

Temos razões para crer que Lucas emprega coerentemente o cômputo judaico de tempo em sua narrativa. Segundo tal sistema, como mencionamos anteriormente, o primeiro dia começava na noite de sábado, ao pôr-do-sol, estando a parte noturna do domingo precedendo a parte do dia. A noite do primeiro dia no qual a reunião ocorreu, corresponderia então ao nosso sábado à noite.<sup>46</sup> Esta posição é apoiada pelo fato de que Lucas, embora gentio, emprega o sistema judaico em seu evangelho quando relata o sepultamento de Cristo: “Era o dia da preparação (isto é, a sexta-feira), e começava o sábado” (Luc. 23:54). Em Atos também, ele repetidamente menciona, por exemplo, que Herodes prendeu Pedro “durante os dias dos pães asmos” e que pretendia “após a Páscoa, apresentá-lo ao povo” (12:3, 4). Relata que saiu de Filipos, ele mesmo, com Paulo, na manhã do dia de completo repouso que marcava o último dia dos pães asmos (20:6; cf. Lucas 22:1, 7). Não hesita, em repetidas ocasiões, em demonstrar como Paulo respeitava os costumes judaicos (Atos 16:1-3; 18:18; 20:16; 21:24). Diz, por exemplo, que Paulo “se apressava para estar em Jerusalém, se possível, no dia de Pentecostes” (20:16). Posteriormente, relata como, na cidade, o apóstolo sob pressão purificou-se e “entrou no templo, para deixar claro que se cumpriam os dias da purificação” (Atos 21:26). A isto poderiam ser acrescentadas as freqüentes referências de Lucas às reuniões de sábado que Paulo freqüentava tanto com judeus quanto com gregos (Atos 18:4; cf. 17:2; 16:13; 15:21; 13:14, 42, 44). À luz dessas indicações pareceria que Lucas respeitava o calendário litúrgico judaico e usava-o bastante coerentemente quando calculava o tempo.

Segundo tal sistema, conforme notamos antes, a reunião do primeiro dia em Troas ocorreu no sábado à noite. Alguns sugerem que esta era ocasião conveniente para um encontro cristão após o término do sábado.<sup>47</sup> Os limites do sábado não mais se aplicavam, e tanto os cristãos judeus (como Paulo e Timóteo) e os cristãos gentios poderiam livremente participar de atividades sociais e espirituais. A debilidade desta observação é que deixa implícito que os cristãos

observavam o sábado segundo restritivas concepções rabínicas. Tal posição dificilmente se harmoniza com a compreensão positiva e espiritual do sábado, tal como a encontramos nos Evangelhos.

Se a reunião em Troas ocorreu durante a noite de sábado para domingo é muito improvável que fosse um culto dominical formal e regular. Paulo teria observado com os crentes apenas a noite de domingo e viajado durante o período diurno. Isto, como sabemos, não era permitido no sábado e não teria sido o melhor exemplo de guarda do domingo, tampouco. A passagem parece sugerir, como observou F. J. Foakes-Jackson, que “Paulo e seus amigos não poderiam, como bons judeus, começar uma jornada no sábado; fizeram-no após o mesmo, tão logo quanto possível (verso 12), na manhã do “primeiro dia”—havendo terminado o sábado ao pôr-do-sol”.<sup>48</sup> Tendo também em mente que Paulo “como era seu costume” por três semanas em Tessalônica (Atos 17:2-3), por dezoito meses em Corinto (Atos 18:4, 11), e por períodos menores em outros lugares, expôs as Escrituras no sábado para judeus e gregos, tanto na sinagoga como em campo aberto (Atos 16:13; 13:44, 42, 14), parece razoável supor que em Troas ele também tenha se reunido com os crentes. É difícil acreditar que Paulo passasse sete dias em Troas sem encontrar-se com os crentes até a véspera de sua partida. A reunião noturna do primeiro dia deve então ser considerada como a despedida final organizada para “partir o pão” com Paulo.

Poderia ser argumentado que se Lucas utilizou o sistema de cômputo judaico ou romano é de pouca importância para a questão da observância do domingo, pois ele claramente diz que a reunião se deu “no primeiro dia da semana . . . para partir o pão”. Que tenha sido a noite antes do domingo (método judaico) ou a noite seguinte ao domingo (método romano), era ainda o primeiro dia em, que a reunião ocorreu. A questão é indiscutível. Contudo, deve ser observado que o “partir de pão” ocorreu após a meia-noite (Atos 20:7, 11). Tal hora incomum sugere mais uma ocasião extraordinária que um costume habitual. Se o propósito da reunião fosse celebrar a Ceia do Senhor, como vários eruditos sustentam, por que então Paulo adiou o ritual até depois da meia-noite, quando muitos, como Êutico, estavam sonolentos, e então continuou a falar até a madrugada? Pensamos que a hora propícia, se de fato era esse o propósito do encontro, teria sido, ou durante a sessão de abertura, ou justamente pouco antes da partida de Paulo como expressão de despedida, de unidade em Cristo. O fato de que “o partir do pão” ocorreu, ao contrário, dentro de um prolongado discurso de várias horas, quando os crentes quase não estavam despertados, sugere fortemente que sua função era mais social que a de um culto. De fato, demasiadas poucas palavras são empregadas para descrever o que supostamente devia ter sido a essência da reunião. Além do mais, nenhuma indicação direta é dada de qualquer participação de comunhão: “E quando Paulo subiu e partiu o pão e comeu, ainda lhes falou largamente . . . e então partiu” (verso 11). Os verbos usados estão todos no singular. Parece que é principalmente Paulo, o convidado de honra, que fala, parte o pão, come e fala novamente até a partida, enquanto os crentes, muitos talvez, para que pudessem participar, presenciaram, satisfeitos em estar nutridos espiritualmente. É difícil escapar à conclusão, como expressou o historiador Augusto Neander, que: “A iminente partida do apóstolo, pode ter unido a pequena igreja em uma refeição fraternal de despedida, ocasião em que o apóstolo dirigiu sua última mensagem, embora não houvesse celebração particular alguma de um domingo, no caso”.<sup>49</sup>

A expressão técnica “partir pão” merece mais dedicada atenção. O que realmente significa no contexto da passagem? Como Henry J. Cadbury e Kirsopp Lake perguntam, “tem o significado de tomar a ceia ou de celebrar a Eucaristia?”<sup>50</sup> Sustentam que “o primeiro parece mais provável”. J. Behm em seu artigo especializado explica que “o partir do pão é simplesmente parte costumeira e necessária da preparação para se comer em companhia. Inicia o partilhar do prato principal na própria refeição. . . . É a descrição de uma refeição comum em termos da ação

inicial, o partir do pão. Por isso a locução é empregada para a mesa comum quando da participação dos membros da primitiva comunidade cada dia em suas casas (Atos 2:42, 46) e também para as refeições comuns das comunidades cristãs gentias. (Atos 20:7; cf. I Cor. 10:16”).

51

O autor nota, contudo, que a expressão posterior “partir do pão” tornou-se a designação técnica para a Ceia do Senhor.<sup>52</sup> Conquanto deva ser admitido que tal emprego ocorra na literatura pós-apostólica, este quase não parece ser seu significado exclusivo ou emprego no Novo Testamento. De fato, o verbo “partir”, seguido pelo substantivo “pão”, ocorre quinze vezes no Novo Testamento.<sup>53</sup> Nove vezes se refere ao ato de Cristo de partir o pão quando alimentando a multidão, quando participando da Última Ceia, e quando comendo com seus discípulos após a Ressurreição;<sup>54</sup> duas vezes descreve Paulo começando uma refeição ou dela participando;<sup>55</sup> duas vezes descreve realmente o partir do pão na Ceia do Senhor<sup>56</sup> e duas vezes é usada como referência geral do “partir do pão” dos discípulos ou dos crentes em conjunto.<sup>57</sup> Deve-se notar que em nenhum destes exemplos a Ceia do Senhor é explícita ou tecnicamente designada como “o partir do pão”. Pode-se fazer uma tentativa de se ver uma menção à Ceia do Senhor nas duas referências gerais de Atos 2:46 e 20:7. Todavia, no que concerne a Atos 2:46, a locução, “partir pão em seus lares” obviamente refere-se às diárias refeições comuns dos primitivos cristãos, quando, como diz o texto, “dia a dia . . . partilhavam o alimento com alegria e corações generosos, louvando a Deus e tendo favor com todos” (versos 46 e 47).<sup>58</sup> Tal partilha diária de refeições em comum, embora possa ter incluído as celebrações da Ceia do Senhor, dificilmente pode ser considerada uma celebração litúrgica exclusiva da Ceia do Senhor. A declaração inequívoca encontrada em Atos 20:7, “nos reunimos para partir o pão”, igualmente não precisa significar mais que “nos reunimos para comermos juntos”. De fato, como C. W. Dugmore observa com precisão, “não há menção de taça, nem mesmo de quaisquer orações ou cânticos; o discurso de Paulo não se segue à leitura da Escritura”.<sup>59</sup> Podemos também acrescentar, como foi acima observado, que somente Paulo partiu o pão e comeu. Não é dada indicação alguma de que alguma vez tenha abençoado o pão ou o vinho ou que o distribuiu aos crentes.

Além de mais, o partir do pão foi seguido de uma refeição “havendo comido” (verso 11). O mesmo verbo é usado por Lucas em três outras referências com o significado explícito de satisfazer a fome (Atos 10:10; 23:14; Luc. 14:24). Indubitavelmente Paulo estava com fome após seu prolongado discurso e necessitado de algum alimento antes que pudesse continuar sua exortação e começar sua viagem. Todavia, se Paulo participasse da Ceia do Senhor juntamente com uma refeição regular, teria agido contrariamente à sua recente instrução aos Coríntios a quem energicamente recomendou que satisfizessem a fome comendo em casa antes de se reunirem para celebrar a Ceia do Senhor (I Cor. 11:2, 22, 34) A conjectura de que em Troas Paulo inverteu a ordem usual (isto é, a refeição seguida da Ceia do Senhor) ao participar da Ceia antes da refeição em conjunto, a fim de corrigir as desordens existentes (I Cor. 11:18-22), repousa sobre um débil fundamento.<sup>60</sup> Primeiro, porque o apóstolo claramente admoesta que satisfaçam a fome em casa, e não durante a celebração da Santa Ceia (1 Cor. 11:27, 34). Adiar a refeição até imediatamente após o rito dificilmente teria sanado os abusos e melhorado a celebração. Segundo, porque os dois verbos “partiu o pão e comeu” (v. 11) não estão necessariamente descrevendo dois ritos distintos, mas sim, um único. Tendo em mente que não há menção de comer antes da meia-noite, o partir do pão parece ser a preparação costumeira para se tomar refeição em conjunto. Isto sugere então, que Paulo participou de uma ceia de despedida (rica, deveras, com nuances religiosos), mas não estritamente no que ele mesmo designa de “Ceia do Senhor” (I Cor. 11:20).

O Novo Testamento não oferece qualquer indicação com respeito a um dia fixo para a

celebração da Santa Ceia. Atos 2:42-46, por exemplo, descreve as reuniões em que os crentes de Jerusalém participaram juntos da mesma refeição, na qual o “partir do pão” ocorria “diariamente”.<sup>61</sup> Do mesmo modo observamos que Paulo, conquanto recomendasse aos crentes coríntios um dia específico no qual deviam privadamente separar suas ofertas, com respeito à celebração da Ceia do Senhor, ele repetidamente diz, na mesma epístola, e às mesmas pessoas “quando vos reunis” (I Cor. 11:18, 20, 33, 34), implicando hora e dia indeterminados. A real menção de “primeiro dia da semana” bem poderia ter sido motivada, não pelo costume de se reunir em tal dia, mas, como observa S. Wickenhauser, “pelo acidente que aconteceu naquela ocasião”.<sup>62</sup> Deve ser notado que o incidente com Êutico é o principal episódio registrado da estada de Paulo de sete dias em Troas e ocupa a maior parte da narrativa (versos 9, 10, 12). Por comparação, a descrição do “partir do pão” é bastante breve, limitada exclusivamente a um verbo “partiu o pão” (verso 11). É possível, portanto, que a ressurreição de Êutico, ocorrendo no mesmo dia em que a comunidade havia se reunido para o jantar de despedida em honra de Paulo, motivou Lucas a especificar o dia exato em que todo o caso aconteceu. Tal ocorrência incomum, indubitavelmente, deixou uma impressão duradoura nos crentes.

Uma outra razão para o relato de Lucas de que o partir do pão ocorreu no primeiro dia da semana poderia possivelmente ser seu desejo de fornecer ao leitor suficientes referências cronológicas, para mais facilmente seguir o itinerário da viagem de Paulo. Nos capítulos 20 e 21, Lucas escreve como testemunha ocular, na primeira pessoa do plural (20:4-15; 21:1-18) e fornece nada menos que treze referências para relatar os vários estágios da jornada de Paulo.<sup>63</sup> É possível, portanto, que a menção da reunião no primeiro dia da semana, antes de ser uma nota de habitual de guarda do domingo, é uma série inteira de notas cronológicas com que Lucas preenche a narrativa desta viagem.

À luz destas considerações, o valor probatório de Atos 20:7-12 para uma regular guarda do domingo parece um tanto insignificante. A ocasião, a hora e o modo com que a reunião foi conduzida são todos indícios de uma reunião especial e não de um costume de culto dominical regular. O meio mais simples de se explicar a passagem é que Lucas menciona o dia da reunião, não porque era domingo, mas 1) porque Paulo estava “pronto para partir” (20:7), 2) por causa da extraordinária experiência e milagre de Êutico, e 3) porque proporciona uma referência cronológica adicional e significativa para descrever o desdobrar da jornada de Paulo.

## APOCALIPSE 1:10

A terceira passagem crucial do Novo Testamento amplamente utilizada para defender a origem apostólica da observância do domingo encontra-se no livro do Apocalipse. João, exilado na ilha de Patmos, “por causa da palavra de Deus e do testemunho de Jesus” (Apo. 1:9), escreve: “Eu estava em espírito no dia do Senhor” (Apo. 1:10). A importância deste texto surge do fato de que, como diz R. H. Charles, “este é o primeiro lugar na literatura cristã onde o dia do Senhor é mencionado”.<sup>64</sup> Deve ser observado que o vidente não usa a expressão “dia do Senhor-*ημεῶρα του κυριου*” que se encontra uniformemente na Septuaginta e Novo Testamento para traduzir o *yom YHWH* do Velho Testamento, porém uma locução diferente, “dia do Senhor-*Χυριακη ημερα*”. Qual é o significado desta nova fórmula?

A expressão “dia do Senhor”, que se encontra em Apocalipse 1:10 tem sido interpretada em quatro modos diferentes. Resumirei sucintamente neste contexto as quatro principais interpretações.

**Domingo.** A interpretação prevalecente iguala a expressão “Dia do Senhor” com o domingo. Esta equação toma por base não evidências internas do livro do Apocalipse, mas três testemunhos patrísticos do segundo século, ou seja, o Didache 14:1, a Epístola aos Magnésios 9:1, de Inácio, e o evangelho de Pedro 35 e 50. Desses, somente no evangelho apócrifo de Pedro, datado da última metade do segundo século, é que o domingo é inegavelmente designado pelo nome técnico “do Senhor—kuriakê”.

A designação do domingo como “dia do Senhor”, que inegavelmente aparece antes do fim do segundo século, não pode necessariamente ser lido em Apo. 1:10. Uma razão relevante para isso é que se o domingo já tivesse recebido a nova designação de “dia do Senhor” pelo final do primeiro século, quando tanto o Evangelho de João quanto o livro de Apocalipse foram escritos, esperaríamos que esse novo nome para o domingo fosse usado coerentemente em ambas as obras, especialmente em vista de aparentemente terem sido produzidas pelo mesmo autor aproximadamente no mesmo tempo e na mesma área geográfica.

Se um novo termo prevalece e é mais prontamente entendido, um escritor não confundiria seus leitores com designações arcaicas. Ademais, se a nova designação de “dia do Senhor” já existisse e expressasse o sentido e natureza do culto cristão, os autores dos evangelhos dificilmente teriam tido razões para empregar a frase judaica “primeiro dia da semana”. Portanto, o fato de que a expressão “dia do Senhor” ocorre no livro apocalíptico de João mas não em seu evangelho—onde o primeiro dia é explicitamente mencionado em relação com a Ressurreição (João 20:1) e os aparecimentos de Jesus (João 20: 19, 26)—sugere que o “dia do Senhor” de Apo. 1:10 dificilmente se referiria ao domingo.

**Domingo de Páscoa.** Outros eruditos sustentam que o “dia do Senhor” de Apo. 1:10 designa o Domingo de Páscoa, e não o domingo semanal. Esta conclusão firma-se basicamente no pressuposto de que, sendo que no Novo Testamento e na literatura sub-apostólica, pouca importância é dada ao domingo como um dia de culto cristão, o “dia do Senhor” de Apo. 1:10 deve então referir-se ao Domingo de Páscoa anual, a partir do qual mais tarde o domingo semanal se desenvolveu.

A maior debilidade dessa interpretação é que ignora o fato de que o livro de Apocalipse foi dirigido por João às sete igrejas da Ásia Menor, que sabemos terem rejeitado vigorosamente o costume do Domingo de Páscoa, apegando-se, em vez disso, à data de 14 de Nisã para a Páscoa. Como iria João ter querido dizer, “achei-me em espírito no Domingo de Páscoa” quando escrevia para cristãos que, sabemos, prefeririam ser excomungados pelo Bispo Vítor de Roma a aceitarem o Domingo de Páscoa?

**O Sábado do Sétimo Dia.** Um terceiro ponto de vista, mantido por Igrejas observadoras do sábado, inclusive os adventistas do sétimo dia, mantém que o “dia do Senhor” de Apo. 1:10 designa o sábado do sétimo dia. Esta conclusão baseia-se especialmente no fato de que Cristo declarou-Se “Senhor do sábado” (Marcos 2:28).

Conceitualmente, há ligação direta entre o “Senhor do sábado” e o “dia do Senhor”. Historicamente, os adventistas do sétimo dia têm interpretado o “dia do Senhor” de Apo. 1:10 em referência ao sábado do sétimo dia. Pessoalmente aceito esta interpretação, em especial por haver indicações bem óbvias de que a guarda do domingo não se originou antes do reinado do Imperador Adriano (117-138 AD). Ademais, há também indicação de que mesmo quando o domingo foi introduzido pela Igreja de Roma, muitos cristãos orientais adotaram a observância do domingo em adição, não em substituição, ao sábado do sétimo dia. Isso significa que

possivelmente só o sábado poderia ser conhecido por João como o “dia do Senhor” antes do fim do primeiro século, quando escreveu o livro do Apocalipse.

Creio que não só o “dia do Senhor”, no qual João foi tomado em visão, foi o dia de sábado, mas também que somente o sábado pode ser legitimamente chamado e observado como o “dia do Senhor”.

**O Dia do Senhor.** Uma quarta interpretação, que tem sido defendida por eruditos tão altamente conceituados como J. B. Lightfoot e A. Deissmann, considera que o “dia do Senhor” de Apo. 1:10 seria uma variante do “dia do Senhor” comumente empregado nas Escrituras com referência ao dia da vinda de Cristo e de Seu julgamento.

O apoio básico para esta interpretação é obtida pelos contextos imediato e mais amplo, ambos falando do dia da vinda de Cristo. Apoio adicional se tem nas referências de João ao “grande dia do Senhor” (Apo. 16:14; 6:17), e pelo paralelismo singular entre Apo. 1:10 e 4:1-7. Esse paralelismo consiste em semelhanças de expressões, contexto e conteúdo que sugerem que o “dia do Senhor” de Apo. 1:10 poderia entender-se, à luz de expressões paralelas, “o que deve acontecer depois destas coisas” (Apo. 4:1), com o sentido do dia da vinda de Cristo.

Pode ser possível combinar as duas últimas interpretações vendo o “dia do Senhor” tanto como o sábado do sétimo dia em que João foi tomado em visão. Maior visão não poderia ser dada para animar o idoso apóstolo no exílio para seu testemunho de Cristo! Ademais, o sábado está intimamente ligado com o Segundo Advento. O encontro do Senhor invisível no tempo, no sábado semanal, é um prelúdio do encontro do Senhor visível no espaço, no dia final de Sua vinda.

## CONCLUSÃO

A análise precedente das três referências do Novo Testamento comumente apresentadas como provas para a observância do domingo nos tempos apostólicos tem demonstrado convincentemente que nenhum valor probatório pode delas ser tirado. Tanto em I Cor. 16:1-3 como em Atos 20:7-12 encontramos que o primeiro dia da semana é mencionado para descrever respectivamente um plano particular para levantamento de fundos, e uma reunião extraordinária dos crentes de Troas com Paulo. Semelhantemente, notamos que a expressão “dia do Senhor” de Apocalipse 1:10, à luz de seu imediato e mais amplo contexto, não pode ser interpretado como uma designação para o dia do domingo semanal ou o Domingo de Páscoa.

## NOTAS E REFERÊNCIAS

1. Os quatro Evangelhos relatam unanimemente que a ressurreição de Cristo ocorreu no “primeiro dia da semana” (Mat. 28:1; Mar. 16:2; Lucas 24:1; João 20:1). Os escritores, contudo, não fornecem indicação de que em tais dias um novo culto fosse celebrado em honra do Cristo ressurgido. Aparentemente, é em virtude deste fato que a maioria de recentes pesquisadores sobre a origem do domingo examinam exclusivamente I Cor. 16:2, Atos 20:7 e Apo. 1:10 como supostos testemunhos de observância do domingo no tempo apostólico.
2. O arranjo foi aparentemente feito em conjunção com a visão descrita em Atos 18:23, como se confirma pela alusão a tal contribuição em Gál. 2:10; Cf. II Cor. 9:2; Rom. 15:26.
3. A. Robertson e A. Plummer, *The Epistle of St. Paul to the Corinthians*, 1911, p. 384; cf. A. P. Stanley, *The Epistle of St. Paul to the Corinthians*, 1858, p. 344: “Esta é a mais antiga menção da observância do primeiro dia da semana. As coletas deviam ser feitas naquele dia, como o mais adequado à memória de suas obrigações cristãs”; F. J. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles*, 1945, p. 187: “A mais antiga menção do primeiro dia como estando ligado a uma reunião cristã, está em I Cor. 16:2, onde S. Paulo sugere que naquele dia uma coleta fosse feita para os pobres de Jerusalém”; *A Catholic Commentary on Holy Scriptures*, 1953, 1040-840: “Está claro em I Cor. 16:2 que o domingo já havia se tornado o dia para reuniões cristãs e para a Eucaristia”; E. B. Allo, *St. Paul, première épître aux Corinthiens*, 1956, p. 456, é da opinião de que o “primeiro dia da semana aqui se refere ao culto dominical que, no tempo da composição da epístola, já havia substituído o sábado”; F. Regan, *Dies Domenica*, p. 15, apóia esta posição.
4. A. Robertson e A. Plummer (nota 3), p. 384.
5. P. Massi, *La Domenica*, p. 283.
6. Pierre Grelot, “Du Sabbat Juif au Dimanche Chrétien”, *La Maison-Dieu* 124 (1975): 31-32.
7. “Beth Shammai diz: ‘Contribuições para o pobre não são distribuídas no sábado na sinagoga, nem mesmo o dote para o casamento de um moço órfão com uma moça órfã’. Beth Hillel permite essas atividades” (Tosefta, Shabbat 16:22); cf. Theodore Friedman, “The Sabbath: Anticipation of Redemption”, *Judaísmo* 16 (1967): 448. James Moffat, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, 1947, p. 271. Também sugere que “possivelmente Paulo concordasse com a escola de Shammai de que nenhuma esmola fosse arrecadada durante o culto”. Poderia ser verdade que Paulo transferisse para o domingo este regulamento rabínico extremo que se aplicava ao sábado? Isto não parece fazer sentido, pois a admoestação é dada a crentes gentios a quem Paulo concedia considerável liberdade em questões de tradições religiosas (cf. Rom. 14:1-6; Gál. 4:8-10; Col. 2:16).
8. Pierre Grelot (nota 6), p. 32.
9. C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, p. 7-9; C. Callewaert, “La Synaxe eucharistique à Jérusalem, berceau du dimanche”, *Ephemerides Theologicae Lovainenses* 15 (1938): 43, semelhantemente argumenta que a designação implica que o domingo originou-se na primitiva comunidade de Jerusalém. W. Rordorf, *Sunday*, p. 41-42, opõe-se a esta explicação baseado na crença de que a semana planetária não havia ainda sido adotada e, portanto, Paulo não tinha outro nome à sua disposição para denominar um dia repetitivo. A objeção não convence, primeiro, porque há evidências de que a semana planetária já existia naquele tempo e, segundo, porque sabemos que os cristãos continuaram a usar os nomes judaicos da semana por muito tempo. De fato, os nomes planetários aparecem inicialmente só na literatura cristã endereçada aos pagãos (cf. Justin Martyr, *I Apology* 67; Tertullian, *Apology* 16; *Ad Nationes* 1).
10. Charles Hodge, *An Exposition of the First Epistle to the Corinthians*, 1959, p. 364; James Moffat (nota 7), p. 271: “Pode ser que os valores fossem trazidos ao culto dominical”; W. Rordorf, *Sunday*, p. 195, considera que Paulo propôs o primeiro dia para o plano de economia semanal “porque os cristãos já haviam começado a fixar o calendário pela referência ao domingo semanal”.
11. Arthur P. Stanley, *The Epistles of St. Paul to the Corinthians*, 1958, p. 344.
12. J. Nedbal, *Sabbath und Sonntag im Neuen Testament*, diss., 1956, p. 156.
13. Arthur P. Stanley. (nota 11), p. 344: “A palavra ‘acumulando’ ou ‘entesourando’ também implica que

- o dinheiro devia permanecer na casa de cada indivíduo até que o apóstolo viesse buscá-lo”. R. C. Lenski, *The Interpretation of St. Paul First and Second Epistle to the Corinthians*, 1946, p. 759: “Cada membro deve ‘por si mesmo’ guardar a quantia em sua própria casa, e não deve depositá-la na igreja de imediato”.
14. R. C. H. Lenski (nota 13), p. 760; A. Robertson e A. Plummer (nota 3), p. 384: “É improvável que naquele tempo houvesse qualquer tesouraria na igreja”.
  15. Hermann W. Beyer, “*διαχονοι*” TDNT 11, p. 90: “Os diáconos não devem ser de língua dobre ou avarentos—qualidades necessárias naqueles que têm acesso a muitos lares e são confiados a administração de fundos”.
  16. Esta posição era expressa por Vincenzo Monachino em sua crítica de minha dissertação.
  17. Chrysostom, *Homily 43 on I Corinthians* (PG 61 367): “Paulo diz, que cada um por si mesmo deposite no tesouro, e não o traga à igreja, para que ninguém se sinta constrangido ao oferecer uma quantia pequena”. Esta posição é defendida por J. Kosnetter, “Der Tag des Herrn im Neuem Testament”, *Der Tag der Herrn*, 1958, p. 384.
  18. Ver acima, nota 7.
  19. William Barclay, *The Letters to the Corinthians*, 1956, pp. 182-183.
  20. Um século depois, Justino Mártir relata que durante o serviço dominical “aqueles que têm posses, e estão dispostos, que dêem, cada um o que acha conveniente; e o que for coletado seja depositado com o presidente” (*I Apology* 67, ANF I, p. 186).
  21. J. B. Lightfoot, *The Apostoli Fathers*, 1885, II, p. 129, referindo-se ao domingo, apropriadamente observa: “O dia é comumente chamado “primeiro dia da semana” no Novo Testamento. Até 57 A.D. a designação ocorre com S. Paulo (I Cor. 16:2) onde certamente deveríamos esperar que empregasse ‘dia do Senhor’ se a palavra estivesse então, em uso generalizado”.
  22. *The Letters of Pliny*, Livro X, 96.
  23. W. Rordorf argumenta que a proibição do *hetaeriae* afetava somente a “segunda reunião dos cristãos”, e não “seu encontro pela manhã” (*Sunday*, pp. 203-204). Daí, ele chega à seguinte conclusão rebuscada: “Sob pressão do Estado, os cristãos tinham que renunciar à sua observância no domingo à noite, porém, porque já naquela época tinham uma observância no domingo de manhã, podiam transferir para a manhã sua celebração eucarística, a que certamente não haveriam de ter renunciado” (*Ibid.*, p. 252). O serviço do domingo de manhã teria surgido então, pela transposição da Ceia do Senhor da noite para a manhã, ocasionada pela proibição do *hetaeriae* por Trajano. Se isto fosse verdade, o culto de domingo de manhã teria se originado a partir de pressões políticas externas, em lugar de razões teológicas genuínas. Todavia, a questão é: A proibição romana das reuniões aplicou-se, naquela época, a todo o império, para provocar uma mudança unânime, em toda a parte, da celebração da Ceia do Senhor da noite de domingo para a manhã? (Note-se a crítica que faz C. S. Mosna da posição de Rordorf, em *Storia della Domenica*, pág. 101-105). Mais importante ainda, a proibição aplicava-se exclusivamente às reuniões noturnas? Isto dificilmente pode ser entendido a partir da declaração: “*Quod ipsum facere disisse post edictum meum*”, que é assim traduzida por A. Mannaresi: “De todas estas coisas desistiram eles, após meu edito” (*L’Impero Romano e il Cristianesimo*, 1914, p. 107). Sendo esta a conclusão da confissão (*adfirmabant*) com respeito às suas reuniões, ela obviamente se refere tanto às reuniões diurnas quanto às noturnas. Isto é corroborado por outra carta de Trajano a Plínio, em que o Imperador categoricamente recusa conceder permissão até para uma associação tão legítima quanto um corpo de bombeiros (Livro x, 39). Em virtude da situação peculiar da Bitínia, como o destaca Marta Sordi, Trajano proíbe até as associações lícitas “que eram permitidas e estimuladas no restante do Império” (*Il Cristianesimo e Toma*, 1965, p. 143). A única coisa que nos parece lógica é que a proibição na Bitínia devia se estender a todas as formas de reuniões cristãs. Se esta conclusão for correta (o que nos parece irrefutável), a carta de Plínio não fornece indicação alguma com relação à origem do culto do domingo de manhã. De fato, adiante demonstraremos que o “dia designado-*sato die*” de Plínio dificilmente refere-se ao domingo.
  24. A *Lex iulia de collegiis* bem como o *Senatus consultus* de 64 A.C. proibiam as assembléias do *hetaeriae* (associações de amigos), porém sua implicação dependia das circunstâncias reinantes; cf.

- Cícero, *De Senectute* 13, 44. Para uma discussão do *hetaeriae*, ver Marta Sordi (nota 23), pág. 142-144.
25. Tertullian, *Apology* 39, ANF III, p. 47; cf. ainda *Apology* 37, onde Tertuliano pleiteia um reconhecimento legal das assembléias cristãs, dizendo: “Não deviam os cristãos . . . ter um lugar entre as sociedades toleradas pela lei, visto que não são acusados de crimes tais como os comumente praticados pelas sociedades de classes ilícitas?” (ANF III, p. 45): O pagão Cecílio, em *Octavius*, de Minucius Felix, repetidamente acusa os cristãos de se reunirem e falarem secretamente (cf. capítulos 9 e 10, ANF IV, 177-178). Luciano de Samosata (cerca de 165 A.D.) em sua sátira descreve *Peregrino*, durante seu breve namoro com a Cristandade Síria, como um *thiasarches* cristão (isto é, líder de uma associação—*On the death of Peregrinus*, LCL, p. 11). Celsus também (cerca de 175 A.D.) considera as associações cristãs como “sociedades secretas” (Origen, *Against Celsum* 1, 1).
  26. Sobre as acusações que faziam os pagãos contra os cristãos, ver Justin Martyr, I *Apology* 26, 7; Athenagoras, *Supplicatio* 3; Theophilus of Antioch, *Ad Autolicum* 1, 3, 4; Tertullian, *Apology* 2; Minucius Felix, *Octavius* 8.
  27. Cf. L. C. Mohlberg, “Carmen Christo quasi Deo” *Revista di Archeologia Cristiana* 14 (1937):95; C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, p. 98; A. Harnack, *Die Lehre der Zwölf Apostel*, 1884, p. 53; A.A. McArthur, *The Evolution of the Christian Year*, 1953, p. 18.
  28. W. Rordorf, *Sunday*, pp. 202-203.
  29. *Ibid.*, p. 195.
  30. Justin Martyr, *Apology* 67.
  31. Para uma profunda análise da carta de Plínio, ver Vincenzo Monachino, *Le Persecuzioni e la Polemica Pagano-Cristiana*, 1975, pp. 43-50: “A carta é um protesto, deveras, feito com prudência e graça contra a norma jurídica existente” (*ibid.*, p. 50).
  32. Dio Cassius, *Historia* 69; ver o bem documentado relato por A. Fuks, “The Jewish Revolt of 115-17”, *Journal of Roman Studies* 51 (1861): 98 a 104.
  33. W. Rordorf, *Sunday*, p. 194, sabiamente destaca que como não era para distribuição imediata, “era psicologicamente melhor deixar o dinheiro com o contribuinte . . . para esta coleta particular, seria melhor que a igreja não se reunisse (assim como para outras coletas. . .)”
  34. A. Deissmann, *Light From the Ancient East*, 1927, p. 309, especula que no mundo romano, o primeiro dia da semana era, talvez, dia de pagamento para muitos membros, porém admite que não há testemunhos que apóiem esta conjectura, sobre a proibição de contribuições no sábado, ver nota 7.
  35. Filo em Alexandria se gaba que enquanto “cada país e nação mostram aversão às instituições estrangeiras”, este não é o caso com o sábado judaico. Referindo-se a “todo o mundo habitado”, ele então suscita uma questão hiperbólica: “Quem não mostrou este alto respeito pelo sagrado sétimo dia concedendo repouso e relaxamento a si mesmo e ao próximo, livres e escravos igualmente, e além destes, aos seus animais?” (*Vita Mosis*, 2, 20); igualmente Josefo em Roma afirma: “Não há uma cidade dos gregos ou dos bárbaros, nem nação alguma qualquer que seja, à qual não chegou o nosso costume de repousar no sétimo dia” (*Against Apion* 2, 39); Sêneca, referindo-se aos judeus, também lamenta: “Nesse ínterim, os costumes desta nação maldita ganharam tal influência que são agora recebidos em todo o mundo. Os conquistados deram leis aos conquistadores” (citado por Agostinho, *City of God*, 6, 111; note como Tertuliano repreende os romanos pela adoção do sábado judaico (*Ad Nationes* 1, 13).
  36. F. F. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts*, 1954, pp. 407-408.
  37. P. K. Jewett, *Lord’s Day*, p. 61.
  38. Cf. O. Cullmann, *Early Christian Worship*, 1953, pp. 10, 88; R. B. Rackham, *The Acts of the Apostles*, 1964, p. 377: “Aqui há inequívoca evidência da observância do domingo ou o primeiro dia da semana; J. A. Alexander, *Commentary on the Acts of the Apostles*, 1956, p. 689: “A observância do primeiro dia da semana, como sendo o da ressurreição de nosso Senhor, já se tornou costumeira”; F. J. Foakes-Jackson (nota 31), p. 187; Charles W. Carter, *The Acts of the Apostles*, 1963, p. 305 a 306; R. J. Knowling, *The Acts of the Apostles*, 1942, p. 424: “A declaração aqui prova que este dia havia sido assinalado pela Igreja como dia especial para culto público e para o “partir do pão”.

39. W. Rordorf, *Sunday*, p. 199; P. K. Jewett, *Lord's Day*, pp. 60-61.
40. F. F. Bruce (nota 361, p. 408; Theodor Zahn, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, 1927, p. 706; *Geschichte des Sonntags*, 1878, p. 3; H. J. Cadbury, and Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity*, 1933, IV, p. 255; W. Rordorf, *Sunday*, pp. 201-202; G. Ricchioci, *Gli Atti Degli Apostoli*, 1952, p. 336; C. Marcora, "La vigilia nella liturgia", *Archivio Ambrosiano* 6 (1954): 24-29; J. Nedbal (nota 12), p. 156; H. Dumaine, *DACL* IV, col. 887.
41. Pirot-Clamer, *Actes des Apôtres*, 1949, p. 276. J. Morgenstern, "The Reckoning of the Days in the Gospels and in Acts", *Crozer Quarterly* 31 (1949): 232-240, argumenta que ambos os sistemas são utilizados no Novo Testamento.
42. R. C. H. Lenski, *The Interpretation of The Acts of the Apostles*, 1944, p. 825.
43. *Loc. cit.*
44. Pierre Grelot (nota 6), p. 34; R. B. Rackham (nota 38), p. 376.
45. C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, p. 15; C. W. Dugmore, "Lord's Day and Easter", *Neotestamentica et Patristica in Honorem Sexagenarii O. Cullmann*, 1962, p. 275: "Se a reunião em Troas ocorreu durante a noite de domingo para segunda-feira, é menos provável que tenha sido uma Eucaristia formal".
46. H. Riesenfeld, "Sabbat et jour du Seigneur", *New Testament Essays in Memory of T. M. Manson*, 1958, pp. 210-217. E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, 1976, p. 598; C. F. D. Moule, *Worship in the New Testament*, 1961, pág. 16; J. Dupont, *Les Actes des Apôtres*, s. d. p. 171; P. Carrington, *The Primitive Christian Calendar*, 1952, p. 38: "Devemos considerar que a noite foi a de sábado, a qual era considerada o início de domingo"; cf. também sua *The Christian Church*, 1957, p. 153; C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, p. 14; H. Leclercq, *DACL* XIII, col. 1523; F. Regan, *Dies Domenica*, p. 89; J. Daniélou, Review of K. Rordorf, *Sunday* em *Recherches de Science Religieuse* 52 (1964): 171; *Dictionary of the Apostolic Church* (1915), S. V. "Lord's Day", por J. J. Clemens; R. B. Rackham (nota 38), p. 377.
47. Esta posição é bem anunciada por Pierre Grelot (nota 61, pp. 33-34; cf. H. Riesenfeld citado acima, nota 46).
48. F. J. Foakes-Jackson (nota 38), p. 187.
49. Augustus Neander, *The History of the Christian Religion and Church*, 1931, 1, p. 337.
50. Henry J. Cadbury e Kirsopp Lake (nota 40), pp. 255-256.
51. J. Behm, "χλαῶν", *TDNT* III, p. 728-729.
52. *Ibid.*, p. 730; cf. *Didache* 14, 1; Ignatiuso, *Ephesians* 20, 2; *Acts of Peter* 10; *Clementine Homilies* 14, 1; *Acts of John* 106, 109; *Acts of Thomas*, 27, 29, 50, 121, 133, 158.
53. Cf. Robert Young, *Analytical Concordance to the Bible*, 22ª Edição, s. v. "to break" e "breaking".
54. Mat. 14:19; 15:36; 26:26; Mar. 8:6; 8:19; 14:22; Luc. 22:19; 24:30; 24:35.
55. Atos 20:11; 27:35.
56. I Cor, 10:16; 11:24.
57. Atos 2:46; 20:7.
58. J. Behm (nota 51) p. 731: "Atos 2:42, 46 refere-se à comunhão diária dos primeiros cristãos em Jerusalém, e nada tem a ver com a celebração litúrgica da Ceia do Senhor".
59. C. W. Dugmore (nota 45), p. 274.
60. A hipótese é adiantada por R. B. Rackham (nota 38), p. 378: "S. Paulo ouviu, em Éfeso, das desordens que aconteciam durante a Eucaristia em Corinto, que surgiam em virtude de virem após o Ágape. Escreveu que colocaria estes assuntos em ordem quando viesse; e uma de suas "ordens" pode ter sido a transferência da Eucaristia e do Ágape".
61. Uma discussão da interpretação de Rordorf para esta passagem, ver nota 7.
62. A. Wickenhauser, *Atti Degli Apostoli*, 1968, p. 300; R. B. Rackham (nota 38), p. 376: "O culto daquele domingo estava estampado na memória de Lucas pelo incidente tão notável que ele continua a relatar com pormenores".
63. Cf. Atos 20:3, 6, 7, 15, 16; 21:1, 4, 5, 7, 8, 10, 15, 18.
64. R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, ICC, 1920, p. 23. Para testemunhos posteriores do emprego

de “dia do Senhor” pelo domingo, ver nota 1.

## CAPÍTULO V - JERUSALÉM E A ORIGEM DO DOMINGO

Embora as três referências do Novo Testamento comumente citadas para apoiar uma origem apostólica da observância do domingo pertençam à área geográfica das comunidades cristãs da Grécia de fala grega (I Cor. 16:2) ou Ásia Menor (Atos 20:7; Apo. 1:10) há uma acentuada tendência em estudos recentes de atribuir à comunidade apostólica de Jerusalém a iniciativa e responsabilidade pelo abandono do sábado e a instituição da observância do domingo. J. Daniélou afirma, por exemplo, que “a instituição do domingo remonta à própria primeira comunidade e é uma criação puramente cristã”.<sup>1</sup> Em outro estudo, o mesmo autor declara que “o costume de se reunirem neste dia (isto é, domingo) aparece já na semana seguinte à Ressurreição, quando encontramos os apóstolos reunidos no Cenáculo. O domingo é a continuação desta reunião semanal”.<sup>2</sup>

C. S. Mosna conclui sua investigação da origem do culto dominical declarando: “Podemos concluir sem dúvida que o domingo nasceu na primitiva comunidade de Jerusalém antes de nascer na comunidade paulina”.<sup>3</sup> W. Rordorf semelhantemente afirma que vários argumentos podem ser convincentemente formulados pela opinião de que a observância cristã do domingo é uma criação genuinamente cristã que alcança o mais antigo período da comunidade primitiva e até mesmo as intenções do próprio Senhor ressurreto.<sup>4</sup>

Esta tese está baseada em várias suposições básicas. P. K. Jewett nota, por exemplo, que “parece muito improvável que Paulo fosse pioneiro na observância do domingo, quando ele é o único escritor do Novo Testamento que adverte seus conversos contra a observância de dias (Col. 2:17; Gál. 4:10 Rom, 14:6)”.<sup>5</sup> O mesmo autor astutamente observa que, “se Paulo houvesse introduzido o culto dominical entre os gentios pareceria provável que a oposição judaica teria acusado sua ousadia em pôr de lado a lei do sábado, como foi o caso com referência ao rito da circuncisão (Atos 21:21)”.<sup>6</sup> E, mais ainda, Paulo, como observou W. Rordorf, “teria feito mais referências à observância do domingo e . . . teria respondido as objeções de uma oposição judaizante”.<sup>7</sup> Presume-se, portanto, que “Paulo encontrou o costume do culto no primeiro dia da semana estabelecido entre os cristãos quando começou sua missão gentílica; isto é, o culto no primeiro dia é de origem judaico-cristã”.<sup>8</sup>

Presume-se também que desde que os eventos da Ressurreição e/ou as aparições de Jesus ocorreram e foram conhecidas em Jerusalém no domingo, deve ser lá, portanto, que os apóstolos primeiro instituíram o culto dominical para comemorar estes mesmos eventos através de um dia cristão distinto e com uma singela liturgia cristã. Além disso, julga-se que uma mudança no dia de culto, e a sua subsequente adoção por muitos cristãos em todos os lugares, somente poderia ter sido realizada pela autoridade apostólica exercida em Jerusalém, a igreja-mãe do Cristianismo.<sup>9</sup> O princípio explícito nesta observação é deveras válido, e é um que temos que ter em mente em nossas indagações quanto à origem da observância do domingo. Os cristãos em geral dificilmente teriam aceitado mudar o dia de seu culto semanal, ou a data de sua celebração anual da Páscoa, exortados por qualquer Igreja, a não ser aquela que desfrutasse posição de liderança universal e indiscutível. A controvérsia da Páscoa, como veremos, prevê o exemplo mais adequado.

Outro argumento significativo é a suposta necessidade imediatamente sentida pelos primeiros cristãos em Jerusalém, de se ter um lugar e hora especial para adoração, uma vez que, conforme afirmam, “eles não mais se sentiam em casa no culto realizado no sábado judaico”.<sup>10</sup> C. S. Mosna arrazoa, por exemplo, que os apóstolos instituíram o domingo “muito tempo antes que Paulo pudesse pensar em sua instituição,” ao “acharem-se os primeiros cristãos na necessidade de

ter um dia especial de culto porque o período do sábado não era então adequado às exigências da nova fé”.<sup>11</sup> W. Rordorf expressa a mesma convicção em termos semelhantes ao dizer que “a necessidade prática de uma hora regular de adoração nas comunidades cristãs aponta, portanto, a uma origem pré-Paulina da observância do domingo”.<sup>12</sup>

O relato de Eusébio (cerca de 260-340 A.D.) sobre os ebionitas—uma seita judaica-cristã do cristianismo primitivo—é referendada por diversos eruditos como evidência adicional de uma origem apostólica do domingo. O historiador relata que a ala liberal dos ebionitas “observava o sábado e o resto dos ensinamentos dos judeus mas ao mesmo tempo, como fazemos, celebravam o dia do Senhor como memorial da ressurreição do Salvador”.<sup>13</sup> A alegação é de que esses judeus cristãos retiveram a prática original do domingo da igreja de Jerusalém, uma vez que dificilmente a teriam emprestado da Igreja gentílica após romperem com ela.<sup>14</sup>

Estes argumentos parecem persuasivos, deveras, porém sua validade deve ser testada à luz da informação histórica provida pelo Novo Testamento e pela literatura dos primeiros pais da Igreja, considerando a composição étnica e a ‘orientação teológica da igreja de Jerusalém. Isto investigaremos agora, estendendo nossa consulta até 135 A.D., isto é, até o tempo da destruição da cidade por Adriano. Àquela época, como veremos, tanto a cidade como a Igreja passaram por mudanças radicais ocasionadas pelo edito do imperador pela expulsão de judeus e judeus-cristãos. Isto provocou a explosão final, não somente da aspiração judaica à independência nacional dos romanos, mas também da posição de liderança da igreja de Jerusalém. De fato, conseqüentemente o papel da Igreja lá era demasiado insignificante para poder influenciar o resto do cristianismo.

## **A IGREJA DE JERUSALÉM NO NOVO TESTAMENTO**

Que informações o Novo Testamento fornece com relação à atitude da igreja de Jerusalém quanto aos cultos judaicos e o calendário litúrgico? Sugere ela, como sustentam alguns, que a Igreja “não mais se sentia à vontade no culto judaico realizado aos sábados, tendo, portanto, que reunir-se por si mesma e em uma hora especial?”<sup>15</sup> Procuraremos responder a tais perguntas considerando primeiro o lugar e a hora das primeiras reuniões cristãs, e em segundo lugar, a composição étnica e a orientação teológica da igreja de Jerusalém.

### **O Lugar das Reuniões Cristãs**

Os lugares para as reuniões mais freqüentemente mencionados no livro de Atos são o Templo, a sinagoga e casas particulares (uma vez ocorreu reunião a céu aberto).<sup>16</sup> Em Atos 2:46, o relato de que os cristãos estavam “freqüentando o Templo juntos e partindo o pão em casa sugere uma possível distinção entre a pregação evangelística pública e as reuniões particulares para comunhão fraterna. Todavia, no capítulo 5:42 é dito que “todos os dias, no templo e nas casas, não cessavam de ensinar, e de anunciar a Jesus Cristo”. Isto deixa implícito que nenhuma distinção formal havia entre as reuniões evangelísticas públicas e os encontros particulares de comunhão fraterna.<sup>17</sup> O quadro que emerge de Atos de fato é de intensa vida de comunhão dos novos convertidos que “unânimes” (Atos 24) e com freqüência se reuniam para partilhar sua fé, tanto publicamente no Templo, sob o pórtico de Salomão, ou nas sinagogas, e privadamente nas casas.<sup>18</sup> Presumivelmente, porém, havia uma diferença entre estes dois tipos de reunião. No Templo e na sinagoga, a comunidade primitiva podia proclamar o evangelho (Atos 3:11; 5:12), bem como participar da oração (Atos 3:1; 22:17; 2:46, 47) e na instrução das Escrituras. Nas

reuniões privadas, por outro lado, os crentes podiam receber instruções pessoais do apóstolo (Atos 6:42; 1:14) e expressar o seu laço de companheirismo pela participação no alimento e na Ceia do Senhor.<sup>19</sup>

As reuniões privadas da comunidade primitiva, embora designadas a expressar mais livre e completamente o fundamento de sua fé no Senhor ressurreto, não são apresentadas em conflito com os serviços do Templo e da Sinagoga, mas como complemento deles. Ralph Martin observa que “nos primeiros dias da vida da Igreja, parece não ter havido desejo algum de se abandonar a religião primeira—pelo menos no que concerne à prática exterior da fé”.<sup>20</sup> O autor assinala que “a mais primitiva Igreja cristã parecia um partido dentro do rebanho judaico” e era explicitamente designada como “a seita dos nazarenos” (Atos 24:5). A mesma palavra—“seita”—é usada em Atos para descrever tanto o partido cristão (Atos 24:5, 14; 28:22) como os partidos judeus oficiais dos saduceus (Atos 5:17) e fariseus (Atos 15:5; 26:5). Portanto, Martin conclui que “nada havia, em sua presença, que soasse estranho a respeito dos congregados judeus de um só pensamento como um grupo de nazarenos”.<sup>21</sup>

Alguns eruditos chegam a sugerir que externamente a comunidade primitiva pode, primeiramente ter se assemelhado a uma sinagoga especial, pois, segundo o Mishnah, eram necessários somente dez judeus de sexo masculino para formar uma sinagoga em qualquer lugar.<sup>22</sup> Os seguidores de Cristo, como é dito em Atos 1:14, unanimemente se dedicavam à oração—(προσευχη). O termo grego empregado aqui é aquele que designa a “reunião de oração” regular da sinagoga (conforme Atos 16:13 e 16). O emprego de um termo usado pela sinagoga para descrever a reunião devocional dos primeiros crentes sugere a possibilidade de que as reuniões cristãs pudessem ter sido consideradas como uma espécie de reunião da sinagoga.

É fato que a sinagoga é o local de culto mais freqüentemente mencionado. Verificamos isto no ministério de Cristo, uma vez que Ele ensinava e adorava nas sinagogas no sábado (Mar. 1:21-28; 3:1-6; 6:2; Mat. 4:23; Luc. 5:15; 16: 30, 31, 44; 6:6; 13:10-17; João 6:59; 18:20). Semelhantemente, em Atos, o registro da freqüência cristã à sinagoga é muito impressionante. Paulo se reunia regularmente na sinagoga com os “judeus e gregos” (Atos 18:4, 19; 13:5, 14, 42, 44; 14:1; 17:1, 10, 11) e até Apolo, quando chegou em Éfeso, reuniu-se com os crentes de Éfeso na sinagoga (Atos 18:24-26). C. W. Dugmore, a quem somos devedores por um estudo completo sobre a influência da sinagoga sobre o serviço cristão, demonstra persuasivamente que a “sinagoga realmente influenciou tanto a forma de culto como as horas em que os cristãos se reuniam para a oração pública nos primeiros quatro séculos de nossa era, em um grau muito maior do que, às vezes, é reconhecido”.<sup>23</sup>

Teria a aceitação do Messias como Senhor e Salvador criado uma exigência imediata de adotar um novo lugar e hora de culto a fim de dar expressão à nova fé? É fácil e tentador interpretar o registro fragmentário da igreja de Jerusalém à luz da separação posterior que ocorreu entre a Igreja e a sinagoga. Este esforço pode ser motivado pelo elogiável desejo de minimizar a ligação da igreja de Jerusalém com os costumes religiosos judaicos, e assim defender a singularidade do conteúdo e expressão da fé cristã logo em seu nascimento. Conquanto tais objetivos possam ser dignos de louvor, dificilmente justificam uma reconstrução imprecisa dos primeiros costumes de culto da igreja de Jerusalém.

As freqüentes referências ao Templo, à sinagoga, à oração e pregação, sugerem que o culto cristão surgiu, não como uma instituição completamente nova, mas sim como uma continuidade e reinterpretação dos serviços religiosos judaicos. Pedro e João, por exemplo, após a experiência do Pentecostes, vão até a porta do Templo à hora da oração (Atos 3:1). A freqüência ao Templo e à sinagoga continua ainda, embora sejam conduzidas reuniões privadas complementares. Semelhantemente, a língua do culto judaico—sacrifício, oferta, sacerdote, pastor—permanece em

uso. É óbvio que tudo isto fosse reinterpretado à luz de seu cumprimento messiânico—do evento “Cristo”. Não há, todavia, indicação alguma de que sua nova fé provocasse o abandono imediato dos lugares de culto regular dos judeus.

### **A Hora das Reuniões Cristãs**

Precisamos agora considerar a hora dos serviços de culto da igreja de Jerusalém. Os primeiros cristãos respeitaram e usaram o calendário litúrgico judaico, ou propositadamente o rejeitaram, escolhendo em seu lugar novos dias e datas para suas festividades semanais e anuais? Oscar Cullman sustenta que as reuniões dos primeiros cristãos “aconteciam diariamente (Atos 2:46; 5:42; ver também Luc. 24:53). O sábado também pode ainda ter sido observado aqui e ali. Contudo . . . já nos primórdios do cristianismo, o culto cristão primitivo criou por si mesmo um cenário especificamente cristão, no qual um dia foi especificamente designado como o dia para os cultos da Igreja—o dia do Senhor. Este não é o sábado judaico, mas em deliberada distinção do judaísmo, os primeiros cristãos selecionaram o primeiro dia da semana, uma vez que neste dia Cristo ressuscitou dos mortos, e neste dia apareceu aos discípulos reunidos para uma ceia”.<sup>24</sup>

Segundo nosso autor—uma posição amplamente apoiada por muitos eruditos—as reuniões da comunidade primitiva ocorriam numa base diária, esporadicamente aos sábados e, regularmente aos domingos para comemorar a ressurreição e aparições de Cristo. Não precisamos considerar novamente a reivindicação de uma observância do domingo regular nos mais primitivos dias da Igreja, uma vez que em nossos capítulos anteriores estabelecemos que tal tese repousa basicamente em três passagens do Novo Testamento mal interpretadas, e em motivos teológicos ausentes na literatura apostólica.

Com relação às reuniões diárias, Lucas, em pelo menos três exemplos, refere-se aos apóstolos e/ou crentes que “diariamente—*χαθ̅ημεραν—χαταν̅ ημεραν*” (Atos 2:46; 5:42; cf. Luc. 23:53) vinham para a instrução e companheirismo. É possível que, no entusiasmo do Pentecoste, por algum tempo os crentes de fato tenham se reunido com os apóstolos, mas decerto somente estes poderiam sustentar um contínuo programa de ensino diário no Templo e nos lares (Atos 5:62). Como H. Riesenfeld apropriadamente observa, “para aqueles que não eram apóstolos isto devia ser uma hipérbole”.<sup>25</sup> Essas reuniões diárias eram indubitavelmente de natureza evangelística, destinadas a proclamar o evangelho aos judeus e gentios. Possivelmente, novos conversos participavam das reuniões, mas não há evidência de que se esperasse que toda a comunidade participasse dos serviços diários.

O sábado, segundo O. Cullmann, representante de uma opinião popular, era observado “aqui e ali, porém, desde as mais remotas eras, a Igreja escolheu o primeiro dia da semana como o novo dia de adoração, numa deliberada distinção do judaísmo”.<sup>26</sup> Em um dos últimos capítulos teremos oportunidade de mostrar que a exigência de diferenciar-se dos judeus deveras contribuiu substancialmente para a adoção da observância do domingo no lugar do sábado. Todavia, isto foi um passo posterior, que não ocorreu nos primeiros dias da igreja de Jerusalém.

C. S. Mosna argumenta que os cristãos em Jerusalém se desligaram muito cedo do Templo e da sinagoga por causa da perseguição dos líderes religiosos: “Após o apedrejamento de Estevão, eles foram procurados nas casas (Atos 8:3) e a perseguição contribuiu para isolá-los dos judeus e de suas práticas (Atos 9:2)”.<sup>27</sup> Não há dúvida de que as perseguições judaicas contribuíram, com o tempo, para isolar os cristãos dos serviços e costumes religiosos judaicos, mas, como mostraremos abaixo, tal ruptura não ocorreu tão drasticamente ou tão imediatamente. Paulo, por exemplo, após o martírio de Estevão, foi procurar cristãos nas sinagogas de Damasco (Atos 9:2; conforme 22:19), presumivelmente porque ainda se reuniam lá. Ao final de seu

ministério, o próprio apóstolo, “como era seu costume” (Atos 17:2), se congregava no sábado na sinagoga ou ao ar livre, não somente com os judeus (Atos 13:14; 17:2; 18:4) mas também com os gentios (Atos 13:44; 16:13; 18:6). Isto era possível porque nenhuma separação radical dos lugares e tempos de reunião judaicos havia ainda ocorrido.

Também deve ser observado que a primeira perseguição judaica registrada em Atos 6-8 foi, aparentemente, dirigida não contra a Igreja toda, mas principalmente contra os “helenistas”. Estes, segundo pesquisas recentes, eram um grupo não conformista de cristãos judeus aparentemente muito diferente do principal corpo da Igreja.<sup>28</sup> Isto é sugerido em Atos 8:1 onde está registrado que quando “uma grande perseguição surgiu contra a igreja em Jerusalém . . . , eles foram espalhados . . . exceto os apóstolos”. O fato de ter sido permitido aos apóstolos que permanecessem na cidade prova, como faz notar O. Cullmann, “que a comunidade inteira não partilhava das idéias bastante peculiares e ousadas desse grupo (isto é, os helenistas)”.<sup>29</sup> Contudo, deve ser creditado aos helenistas que sua atividade missionária ousada e vocal resultou na evangelização de Samaria (Atos 8:1-40).

Alguns sugerem que este grupo de cristãos helenistas (judeus de fala grega) “publicamente reivindicavam para si a própria liberdade de Jesus com respeito ao sábado”<sup>30</sup> e adotaram a observância do domingo. Mesmo condescendendo com tal suposição, que repousa sobre conjecturas gratuitas, deve ser observado que estes helenistas representavam somente um grupo radical que cedo se desligou da igreja-mãe da qual os apóstolos eram parte. Considerando que não eram os porta-vozes da Igreja, dificilmente poderiam ter imposto à Igreja em geral que aceitasse um novo dia de adoração. Mesmo porque, se deveras a observância do domingo fosse um dos marcos distintivos de suas práticas religiosas, isto teria fomentado uma acirrada controvérsia dentro da Igreja, especialmente em vista de sua atividade missionária “vocal”.<sup>31</sup> Não se detecta, porém, em Atos nenhum eco de tal polêmica. No concílio de Jerusalém, por exemplo, a observância do sábado não estava na pauta do dia. Aliás, consideraremos agora as indicações esmagadoras de sua observância regular, em particular na comunidade ultra-conservadora dos judeus cristãos de Jerusalém.

### **A Orientação Teológica da Igreja de Jerusalém**

Um estudo da composição étnica e orientação teológica da igreja de Jerusalém providencia talvez os dados mais significativos pelos quais podemos testar a validade da tese que reivindica Jerusalém como o lugar de nascimento da observância do domingo. A igreja originou-se na cidade ao redor do núcleo dos doze apóstolos. Uma vez que estes, bem como seus primeiros conversos eram, como bem declarou T. W. Manson, “judeus por nascimento e crescimento . . . é provável, *a priori*, que trouxessem à nova comunidade pelo menos algumas das práticas religiosas às quais há muito estavam acostumados”.<sup>32</sup>

Lucas relata que entre os muitos conversos judeus, havia um grande número de sacerdotes que “eram obedientes à fé” (Atos 6:7). F. A. Regan bem observa que “Lucas não dá indicação alguma de que sua conversão conflitasse, em qualquer sentido, com seu apego à velha Lei”.<sup>33</sup> De fato, possivelmente, como sugere B. Bagatti, “eles naturalmente continuaram exercendo seu ministério”.<sup>34</sup> Isto bem pode ter sido necessário, em vista de que, como relata Lucas, havia “muitos milhares . . . entre os judeus que creram” (Atos 21:20). Parece plausível identificar estes sacerdotes convertidos com os anciãos que assistiam a Tiago e aos apóstolos na administração da Igreja (Atos 15:6, 22, 23; 16:4; 20:17, 18). F. F. Bruce adianta a hipótese de que “pode ter havido setenta deles, constituindo uma espécie de sínédrio nazareno, com Tiago sendo seu presidente”.<sup>35</sup> Esta informação dada por Lucas revela que a igreja de Jerusalém não somente era composta

principalmente de conversos judeus, mas possivelmente era até administrada por ex-sacerdotes, segundo o familiar modelo judaico do sínédrio. Sua atitude básica em relação às observâncias religiosas judaicas é melhor expressa pela concisa declaração de Lucas de que “eram todos zelosos da lei”. (Atos 21:20).<sup>36</sup>

A escolha e exaltação de Tiago concede confirmação adicional da orientação teológica “judaica” da igreja de Jerusalém. Por que foi Tiago “o irmão do Senhor” (Gal. 1:19) e não outro apóstolo o escolhido para liderar a Igreja? Aparentemente, na escolha de um líder para a Igreja, o fator parentesco foi considerado mais importante que qualquer relacionamento anterior com Cristo. Esta razão, já implícita nas referências de Lucas e Paulo<sup>37</sup> a Tiago, é explicitamente fornecida em várias obras posteriores de origem judaica-cristã.

Hegesippus, um converso judeu do segundo século, nativo da Palestina; e vários autores anônimos que produziram obras tais como: o Proto-Evangelho de Tiago, o Evangelho dos Hebreus, a História de José, o Carpinteiro, o Evangelho de Tomé, os diversos Apocalipses de Tiago, o Reconhecimento Clementino e as Homilias exaltam a figura de Tiago.<sup>38</sup> Nestas obras, Tiago é glorificado como o representante legítimo de Cristo,<sup>39</sup> como o irmão real de Cristo a quem primeiro apareceu,<sup>40</sup> como o cabeça da Igreja,<sup>41</sup> como aquele por cuja causa o céu e a terra vieram à existência,<sup>42</sup> como o sacerdote único “a quem foi permitido entrar no santuário . . . para implorar o perdão divino para o povo”, como o filho de um sacerdote, como “santo desde o ventre da mãe”.<sup>43</sup> Parece, portanto, que aos olhos dos judeus cristãos, como bem resumiu B. Bagatti, “Tiago era superior a Pedro e a Paulo, porque era descendente de Davi, do mesmo sangue de Jesus, e portanto, o legítimo representante da raça sacerdotal; e, finalmente, ele observou a lei ao ponto do heroísmo. Nenhum outro apóstolo poderia reivindicar tais prerrogativas”.<sup>44</sup>

Enquanto esta exaltação de Tiago representa um progresso posterior, motivado aparentemente pela necessidade de realçar a posição da igreja de Jerusalém numa época em que entrava na obscuridade, permanece o fato de que Tiago foi aparentemente escolhido porque podia reivindicar parentesco sanguíneo com Cristo e assim cumprir o papel de um legítimo “sumo sacerdote” cristão. Isto revela o quanto o novo “sacerdócio” cristão e a liderança na cidade eram de orientação judaica. Ainda mais esclarecedora para nossa investigação da possível origem da observância do domingo em Jerusalém, é a atitude básica de Tiago e seu grupo em relação às obrigações legais judaicas.

No ano de 49-50 A.D. os líderes da Igreja Cristã se reuniram em Jerusalém para deliberar sobre os requisitos básicos a serem cumpridos pelos gentios que aceitavam a fé cristã. O Concílio foi convocado por causa da dissensão que surgiu em Antioquia quando certos agitadores vieram da Judéia para aquela igreja, ensinando: “Se não vos circuncidardes segundo o costume de Moisés, não podeis ser salvos”. (Atos 15:1) Esses judaizantes aparentemente alegavam falar em nome de Tiago, embora ele claramente negasse tê-los autorizado a fazer isto (Atos 15:24). Para definir a discussão, achou-se necessário que Paulo e Barnabé fossem a Jerusalém para discutir o problema com os apóstolos e anciãos (Atos 15:3). Houve grande contenda (Atos 15:7) na reunião, e foram feitos discursos por Pedro, Paulo e Barnabé (versos 7 e 12). Ao final, Tiago, que parece ter sido o presidente, propôs que os gentios que se haviam tornado cristãos estavam isentos da circuncisão, sendo porém notificados que deviam se abster “das contaminações dos ídolos, da prostituição, da carne de animais sufocados e do sangue. Porque Moisés tem, em cada cidade desde tempos antigos, os que o pregam nas sinagogas, onde é lido todos os sábados” (versos 20 e 21).

A proposta foi aprovada pelos “apóstolos e anciãos” (verso 22) e medidas imediatas para assegurar sua implantação foram tomadas. A decisão do concílio, mencionada três vezes (Atos

15:20, 29; 21:25) com pequenas variantes, lança alguma luz na atitude da igreja de Jerusalém para com a lei judaica. Vários pontos são dignos de nota.

A isenção da circuncisão foi concedida somente “aos irmãos dentre os gentios” (verso 23). Nenhuma inovação houve para os cristãos judeus, que ainda circuncidavam seus filhos. Isto está indicado, não somente pela existência, após o concílio, de um grupo que era a favor da circuncisão, aparentemente apoiado por Tiago (Gál. 2:12), que constantemente embaraçava as comunidades gentias evangelizadas por Paulo (Gál. 3:1; 5:12; 6:12; Fil. 3:2), mas também pela explícita acusação que Tiago e os anciãos” fizeram a Paulo (aproximadamente dez anos mais tarde), a saber: “ensinas todos os judeus que estão entre os gentios a apartarem-se de Moisés, dizendo que não devem circuncidar seus filhos nem andar segundo o costume da lei” (Atos 21:21). A preocupação dos líderes da igreja de Jerusalém por tal boato (mesmo após tanto tempo, cerca de 58 A.D.) e sua proposta a Paulo de que silenciasses a acusação fazendo um voto de purificação no Templo (Atos 21:25), revelam quão profundamente ligados eles ainda estavam às instituições judaicas, como a circuncisão.

Além disso, as mesmas propostas feitas por Tiago e adotadas pelo Concílio, indicam que não se concedia liberdade indiscriminada aos gentios no tocante aos reclamos da lei. Dos quatro preceitos do decreto, de fato, um é moral (abstenção da prostituição) e três são cerimoniais (abstenção da contaminação dos ídolos, do que é sufocado e do sangue) (verso 20). Esta preocupação desnecessária pela contaminação ritual e leis alimentares reflete o grande respeito que ainda prevalecia para com a lei cerimonial. Para evitar ofender os preconceitos dos cristãos judeus, os conversos gentios deviam se abster de comer o que quer que fosse oferecido a ídolos, e até mesmo de aceitar ou participar de uma festa doméstica gentia, onde pudesse ser servido alimento associado a ídolos. Deviam também seguir as leis alimentares judaicas, não comendo da carne de animais mortos por estrangulamento. Esta preocupação excessiva de Tiago e dos apóstolos (Atos 15:22) em respeitar os escrúpulos judaicos quanto ao alimento e a associação com os gentios, dificilmente nos permite imaginar que um assunto de maior importância como a observância do sábado fosse unanimemente ab-rogado.<sup>45</sup>

Mas, como podem alguns interpretar o silêncio do Concílio na questão do sábado como “a mais eloqüente prova de que a observância do domingo havia sido reconhecida por toda a Igreja apostólica e tinha sido adotada pelas igrejas paulinas”<sup>46</sup> Que tão drástica mudança no dia de adoração houvesse sido unanimemente realizada e aceita, sem provocar dissensão, é difícil de acreditar, em vista de diversos fatores. A atitude prevalecente da igreja de Jerusalém, como já destacamos, era caracterizada por intransigente respeito e observância dos costumes e instituições judaicas. Em tal clima, era praticamente impossível mudar a data de uma instituição milenar como o sábado, ainda altamente respeitada.

A declaração que Tiago fez para apoiar sua proposta é também significativa neste particular: “porque Moisés tem, em cada cidade desde tempos antigos, os que o pregam nas sinagogas, onde é lido todos os sábados”. (Atos 15:21) A conexão entre a proposta de Tiago (verso 20) e esta declaração explicativa (verso 21) tem sido diversamente interpretada. Alguns acreditam que significa que os cristãos judeus não precisavam temer que a liberdade gentílica solapasse a observância das leis mosaicas, “ainda lidas, cada sábado, nas sinagogas ou congregações”.<sup>47</sup> Outros entendem que o verso significa que assim como os preceitos da lei de Moisés eram diligentemente ensinados cada sábado, os cristãos gentílicos deviam cuidar para não ofender os preconceitos de seus irmãos judeus.<sup>48</sup> Outros ainda interpretam-na como significando que os gentios certamente não achariam a proibição arbitrária ou dura, pois estavam bem inteirados das regulamentações levíticas em virtude de sua habitual freqüência à sinagoga no sábado.<sup>49</sup> F. F. Bruce acha que as observações de Tiago talvez pretendessem acalmar a apreensão

do partido farisaico na igreja de Jerusalém, a cujos olhos era especialmente importante que todo o Torah fosse ensinado entre os gentios.<sup>50</sup>

Embora as interpretações acima apliquem as observações de Tiago a pessoas diferentes (cristãos gentios, cristãos judeus, ambos, e a ala farisaica na igreja de Jerusalém) todos reconhecem que tanto em sua proposta como na justificativa, Tiago reafirma a natureza obrigatória da lei mosaica que era costumeiramente pregada e lida cada sábado nas sinagogas. A manifestação deste excessivo respeito pelo Concílio à lei cerimonial mosaica, a explícita referência de Tiago à sua costumeira leitura e pregação aos sábados nas sinagogas, excluem categoricamente a hipótese de que o sábado já havia sido substituído pelo domingo.

A última visita de Paulo a Jerusalém (58-60 A.D.), à qual já nos referimos anteriormente, dá evidências adicionais da observância da lei pela Igreja de Jerusalém. A menção de Lucas de que Paulo “estava apressando-se para estar em Jerusalém, se possível no dia do Pentecoste” (Atos 20:16) e que eles haviam passado os dias dos “pães asmos” em Filipos (Atos 20:6), indica que os cristãos ainda conduziam suas vidas pelo calendário litúrgico judaico. Mais esclarecedor ainda é o registro do que ocorreu na própria Jerusalém. Tiago e os anciãos, depois que Paulo tinha “contado cada uma das coisas que Deus tinha feito aos gentios por intermédio de seu ministério” (Atos 21:19), disseram a Paulo: “Bem vês, irmão, quantos milhares de judeus há que crêem, e todos são zelosos da lei; e foram informados a teu respeito que ensinas todos os judeus entre os gentios a apostatarem de Moisés, dizendo-lhes que não devem circuncidar os filhos nem andar segundo os costumes da lei” (Atos 21:20, 21).

A profunda lealdade da liderança da igreja de Jerusalém às tradições religiosas judaicas é muito evidente. Não somente Tiago e os anciãos informaram a Paulo que muitos milhares de membros judeus de sua Igreja eram zelosos da lei, mas até mesmo confrontaram o apóstolo com o boato de que ele dissuadia crentes judeus de praticarem os costumes antigos, tais como a circuncisão, legados por Moisés. Procurando crer que seus receios eram infundados (e de fato não há evidência de serem verdadeiros), Tiago e os anciãos propuseram que Paulo dissolvesse a maliciosa acusação e provasse que ele mesmo “vivia observando a lei” (Atos 21:24) ao submeter-se ao rito purificador no Templo, juntamente com quatro membros da Igreja que aparentemente haviam se contaminado cerimonialmente. Com isto, sentia-se que toda a multidão de crentes de Jerusalém, bem como todo o povo na cidade podiam ver por si mesmos que o apóstolo ainda cumpria a lei de Moisés.

Esta preocupação da liderança da Igreja em reassegurar aos crentes judeus na Palestina o respeito de Paulo pelos costumes dos antigos, sugere, como nota R. C. H. Lenski, por um lado, que os membros haviam sofrido possivelmente por causa de falsos rumores sobre Paulo, e, por outro, que “eles ainda mantinham o seu modo judaico de viver, circuncidavam os seus filhos, comiam alimento puro, guardavam o sábado, etc”.<sup>51</sup> Isto indubitavelmente facilitou a conversão de “muitos milhares” (Atos 21:20) de judeus, porquanto a aceitação do evangelho não exigia significativas mudanças em seu estilo de vida.

Esta excessiva ligação da igreja de Jerusalém aos costumes religiosos judaicos pode, talvez, deixar perplexo o cristão que considera a igreja-mãe da cristandade como o modelo ideal de sua vida religiosa. Não se deve esquecer, todavia, que o cristianismo surgiu das raízes e estrutura do judaísmo. Os primeiros conversos judeus viam a aceitação de Cristo, não como a destruição de sua estrutura religiosa, mas o cumprimento de suas expectativas messiânicas que realçavam sua vida religiosa com nova dimensão. O processo de separar a sombra da realidade, o transitório do permanente, foi gradual e com dificuldades.

A conduta de Paulo também merece considerações. Violou ele suas convicções ao aceitar a proposta de purificar-se no Templo? Assim não parece, uma vez que, por exemplo, ele não se

envergonhou de mencionar o incidente quando defendeu-se perante Félix (Atos 24:17, 18). Alguns sugerem que, de fato, como o apóstolo havia anteriormente feito um voto de Nazireu, por sua própria iniciativa em Cencréia (Atos 18:18), ele já estava planejando oferecer sacrifício no Templo para completar o seu voto. Esta hipótese apóia-se no fato de que não há referência de Paulo fazer voto em Jerusalém.<sup>52</sup> E ainda mais, como observa F. J. A. Hort, “o tempo a que se refere parece demasiado curto para que ele fizesse um voto e o cumprisse”.<sup>53</sup> Parece plausível assumir, portanto, que Paulo tivesse propositadamente planejado trazer à sua nação “esmolas e ofertas” (Atos 24:17) para ajuntar mais intimamente as alas judia e gentia da Igreja.<sup>54</sup> Para conseguir esse objetivo, ele evidentemente sentiu que necessitava providenciar também uma demonstração plausível de sua lealdade pessoal à lei e aos costumes. Esta preocupação do apóstolo em confirmar aos crentes judeus o seu respeito pela lei, revela não somente a lealdade destes aos costumes religiosos judaicos, mas também a indisposição de Paulo em ofender seus irmãos judeus em tais questões (se uma questão de princípio não estivesse envolvida). Essa atitude do apóstolo é suficiente para desacreditar quaisquer tentativas de atribuir-lhe a responsabilidade pela ab-rogação do sábado e pela introdução da observância do domingo.

O conselho de Cristo relativo à fuga de Jerusalém também é significativo neste aspecto. Em Mateus, um evangelho endereçado aos cristãos judeus, a admoestação de Cristo é assim registrada: “E orai para que a vossa fuga não aconteça nem no inverno nem no sábado” (24:20). Em nossa análise deste texto concluímos que a passagem, como declara E. Lohse, “oferece um exemplo da guarda do sábado pelos cristãos judeus”.<sup>55</sup> Isto bem pode refletir a preocupação da igreja de Jerusalém com a observância do sábado não simplesmente pelo relato de sua referência à cidade, mas especialmente porque segundo a tradição da Igreja primitiva, o evangelho de Mateus foi escrito em aramaico para os cristãos judeus da Palestina.

A análise precedente das fontes do Novo Testamento sobre a igreja de Jerusalém estabeleceu solidamente que a Igreja primitiva aí era composta primariamente de judeus conversos, sendo administrada por eles, e que mantinham uma profunda ligação aos costumes religiosos judaicos, tais como a guarda do sábado. É impossível portanto, assumir que um novo dia de adoração fosse introduzido pela igreja de Jerusalém antes da destruição da cidade em 70 A.D. Podemos acrescentar que em vista da enorme influência exercida na Igreja em geral pela liderança e membros cristãos, teria sido praticamente impossível para qualquer igreja, onde quer que estivesse, introduzir a observância do domingo antes de 70 A.D. W. D. Davies, um bem reconhecido especialista em Cristianismo Primitivo, concisa e sabiamente resume a situação religiosa da época: “Por toda parte, especialmente a leste do Império Romano, haveria cristãos judeus cujo modo exterior de vida não seria marcadamente diferente daquele dos judeus. Tinham por certo que o cristianismo era uma continuação do judaísmo; para eles, o novo concerto, que Jesus estabeleceu por ocasião da Santa Ceia com os discípulos e selou com sua morte, não significava que o concerto entre Deus e Israel não estava mais em vigor. Ainda observavam as festas da Páscoa, Pentecoste e Tabernáculos. Continuavam sendo circuncidados, guardando o sábado semanal e as regulamentações mosaicas com respeito a alimentos. Segundo alguns eruditos, elas devem ter sido tão rigorosas que até a queda de Jerusalém em 70 A.D. eram o elemento dominante no movimento cristão.”<sup>56</sup>

### **A Igreja de Jerusalém Após 70 A.D.**

A pergunta que pode ser feita a esta altura é: Seria possível que a comunidade cristã de Jerusalém introduzisse o culto do domingo no lugar da guarda do sábado após o êxodo da cidade, que ocorreu antes de sua destruição em 70 A.D.? O significado histórico do abandono cristão

judaico e a migração para Pella (uma cidade da Transjordânia na parte norte da região da Peréia) não deve ser subestimada. J. Lebreton adequadamente resume a importância do evento:

“O êxodo teve decisivas conseqüências para a igreja de Jerusalém: foi quebrado o último elo que ligava os fiéis ao judaísmo e ao Templo; até o fim eles amaram sua magnífica construção, suas cerimônias e memórias; agora não restava nele pedra sobre pedra; Deus os havia separado do Templo. E este êxodo finalmente alienou deles a opinião judaica; haviam abandonado Jerusalém na época de sua maior tribulação; sua fé era então, não a de sua nação, e eles buscariam salvação em qualquer outro lugar.”<sup>57</sup>

O abandono da cidade pela comunidade cristã-judaica resultou também em sua alienação das instituições judaicas, tais como o sábado? F. A. Regan assume esta mesma posição em sua dissertação e sugere que o ano 70 A.D. marca o rompimento decisivo entre o sábado e o domingo. Ele escreve: “Pode-se apontar algum outro evento em especial, no qual o rompimento decisivo entre o sábado e o dia que chamamos domingo? Uma data muito provável seria o ano 70 A.D., com a destruição do Templo de Jerusalém.”<sup>58</sup>

Indubitavelmente o êxodo e a destruição de Jerusalém tiveram efeitos decisivos no relacionamento entre o cristianismo e o judaísmo. Há contudo, significativas indicações históricas que excluem a possibilidade de que já no ano 70 A.D., ou pouco depois, os cristãos-judeus da Palestina romperam com a guarda do sábado e introduziram a observância do domingo. Consideraremos brevemente alguns dos dados históricos mais pertinentes:

Os historiadores Eusébio (cerca de 260-360 A.D.) e Epifânio (cerca de 315-403), nos informam que a igreja de Jerusalém, até o cerco de Adriano (135 A.D.) consistia de hebreus conversos e era administrada por quinze bispos dos “da circuncisão”, isto é, de descendência judia.<sup>59</sup> Sua atitude básica parece ter sido de uma profunda lealdade aos costumes religiosos judaicos. Eusébio, por exemplo, relata que tanto a ala conservadora quanto a liberal dos ebionitas (um grupo cristão judeu) eram zelosos em insistir na observância literal da lei.<sup>60</sup>

### **Os Ebionitas**

Alguns argumentam que a declaração de Eusébio de que o grupo liberal dos ebionitas observava não somente o sábado e o resto dos ensinamentos dos judeus, mas também “o dia do Senhor como um memorial da ressurreição do Salvador”, significa que alguns cristãos judeus devem ter observado o domingo desde o princípio. A suposição é de que esses cristãos judeus não teriam tirado, da Igreja gentílica, este dia de adoração depois de romperem com ela.<sup>61</sup> A debilidade desta tese é que repousa em várias suposições gratuitas. Considera, por exemplo, que o grupo liberal de ebionitas que observava o domingo representa os seguidores da “guarda original do domingo do cristianismo judaico” enquanto o grupo conservador que guardava o sábado representa alguns apostatados que “por uma ou outra razão, mais tarde desistiram”.<sup>62</sup> À luz do profundo respeito pela lei que, como destacamos acima, caracterizava os primitivos cristãos judeus, é deveras difícil crer que estes que começaram como liberais tornaram-se mais tarde conservadores, e não o contrário. Deve ser mencionado que Eusébio escreveu seu relato sobre os ebionitas quase dois séculos e meio após a destruição de Jerusalém, sem especificar o tempo de sua adoção da observância do domingo. Note-se que, embora Irineu (cerca de 130 a 200 A.D.), uma fonte muito mais anterior, forneça um relato quase idêntico àquele de Eusébio, não faz menção de qualquer observância dominical.<sup>63</sup> É possível, portanto, que um grupo de cristãos judeus, desejosos de se unirem ao corpo da Igreja, adotassem a observância do domingo em uma época posterior, enquanto ainda mantinham a guarda do sábado.

Outra falsa suposição é que os ebionitas representam ou, pelo menos, podem estar

relacionados aos primeiros cristãos-judeus. É verdade que ambos enfatizavam a importância da observância da lei, porém diferiam radicalmente uns dos outros em sua posição quanto à natureza de Cristo. A Cristologia dos ebionitas era, na verdade, como a dos gnósticos, a de considerar a Cristo como um homem simples e comum, “fruto da relação conjugal de um homem com Maria”.<sup>64</sup> Tal erro cristológico dificilmente pode ser atribuído aos primeiros cristãos-judeus. Portanto, devido a tal diferença doutrinária fundamental, os ebionitas, como bem percebeu J. Daniélou, “não deveriam ser confundidos pura e simplesmente com os herdeiros dos primeiros cristãos de fala aramaica, que fugiram para a Transjordânia após a queda de Jerusalém no ano 70 A.D”.<sup>65</sup> Marcel Simon argumenta, baseado em informações dadas por Epifânio, que “a seita dos ebionitas parece ser o resultado de uma confluência entre a seita original Cristã-judaica e a judaica pré-cristã.

A origem dessa seita cristã-judaica heterodoxa praticamente não pode ser colocada nos tempos do Novo Testamento. Sabemos, por exemplo, que no tempo de Justino, os cristãos judeus eram caracterizados não por heresia cristológica, mas por duas tendências opostas em relação à lei: alguns que não exigiam que os cristãos gentios “fossem circuncidados, ou que guardassem o sábado ou observassem qualquer outra cerimônia”; outros que queriam “obrigar os gentios . . . a viver em todos os aspectos, segundo a lei dada por Moisés”.<sup>67</sup> Deve-se notar que, segundo o relato de Justino, tanto a mais moderada como a mais exaltada classe dos cristãos judeus enfatizavam a observância do sábado. Não se faz menção de guardarem o domingo. Se os cristãos judeus já houvessem adotado o domingo além da guarda do sábado, certamente Justino teria feito alusão a isso, em algum momento, em seus repetidos debates sobre a questão do sábado registrado em “Diálogo Com Trifo”. Que melhor meio de encorajar seu amigo judeu Trifo e seu povo a observar o domingo que apontar-lhe seus patrícios, os cristãos judeus, que já estavam fazendo assim? Contudo, a ausência de qualquer referência à observância do domingo pelos cristãos judeus, conjugada aos esforços de Justino para mostrar, a partir do Velho Testamento, a superioridade do domingo sobre o sábado, pressupõe que, em sua época, a observância do domingo era estranha tanto a judeus como a cristãos judeus.

### Os Nazarenos

Que os primeiros cristãos judeus não observavam o domingo é também apoiado pelo testemunho de Epifânio, considerando a seita cristã-judaica “ortodoxa” dos nazarenos. O bispo relata que “a seita originou-se após a fuga de Jerusalém, quando os discípulos estavam vivendo em Pella, tendo deixado a cidade conforme a palavra de Cristo e migrado para as montanhas por causa do cerco iminente. Foi assim que ela surgiu, quando aqueles de quem falamos estavam morando na Peréia. A heresia dos nazarenos começou ali.”<sup>68</sup>

Estes nazarenos, cuja existência do quarto século é confirmada até por Jerônimo,<sup>69</sup> parecem ser os descendentes diretos da comunidade cristã de Jerusalém que migrou para Pella. M. Simon confirma sua identidade quando escreve que “são caracterizados essencialmente pela sua tenaz ligação às observâncias judaicas. Se se tornaram hereges aos olhos da igreja-mãe, é simplesmente porque permaneceram apegados a posições antiquadas. Realmente representam, embora Epifânio energicamente se recuse a admiti-lo, os legítimos descendentes diretos da comunidade primitiva, da qual nosso autor sabe que era referida pelos judeus pelo mesmo nome de nazarenos”.<sup>70</sup>

Se os nazarenos, como a maioria dos estudiosos considera, são mesmo os descendentes diretos da primitiva comunidade de Jerusalém, seria de se esperar que estes (e não os ebionitas) houvessem mantido as práticas originais do cristianismo judaico. Deve-se ler o que Epifânio tem a dizer acerca deles, particularmente com respeito ao seu dia de adoração. Apesar das tentativas

do bispo de denegri-los como “heréticos”, no longo relato que faz de suas crenças, nada há de heterodoxo a respeito deles. Após identificá-los com os judeus por usarem os mesmos livros do Velho Testamento (dificilmente são heresias) ele continua: “Os nazarenos não diferem deles, isto é, dos judeus, em nada de essencial como praticam o costume e doutrinas prescritas pela lei judaica, exceto que crêem em Cristo. Crêem na ressurreição dos mortos e que o universo foi criado por Deus. Pregam que Deus é um e que Jesus Cristo é Seu Filho. São muito conhecedores da língua hebraica. Lêem a lei. . . . Portanto, diferem tanto dos judeus como dos cristãos; dos primeiros, porque crêem em Cristo; dos verdadeiros cristãos, porque cumprem até agora os ritos judaicos como a circuncisão, a guarda do sábado e outros”.<sup>71</sup>

Este quadro dos nazarenos combina bem com o da igreja de Jerusalém anteriormente reconstruído. Existe, pois, a possibilidade de que os nazarenos representem a sobrevivência do legado étnico e teológico do primitivo cristianismo judeu.<sup>72</sup> O fato de que mantiveram a guarda do sábado como um dos seus marcos distintivos mostra persuasivamente que este era o dia original de adoração na igreja de Jerusalém e que nenhuma mudança do sábado para o domingo ocorreu entre os cristãos judeus da Palestina após a destruição da cidade.

### A Maldição dos Cristãos

Outra indicação da sobrevivência da observância do sábado entre os cristãos judeus na Palestina se torna evidente, ainda que indiretamente, pelo teste introduzido pelas autoridades rabínicas para detectar a presença de cristãos na sinagoga. O teste consistia de uma maldição que era incorporada na Oração diária—*Shemoneh Esreh*—e devia ser pronunciada contra os cristãos por qualquer participante nos serviços da sinagoga. Marcel Simon relata o texto palestino da maldição e também sugere a data de sua introdução, aceita pela maioria dos estudiosos: “É da sugestão de J. Gamaliel II, pouco depois da queda de Jerusalém e, muito provavelmente por volta do ano 80 A.D., que foi introduzido no *Shemoneh Esreh*, a famosa fórmula contra o Minin: “Que os apóstatas não tenham esperança e que o império do orgulho seja prontamente destruído em nossos dias. Que os nazarenos e os Minin pereçam em um instante; que eles todos sejam apagados do livro da vida, e que não sejam contados entre os justos. Bendito sejas Tu, ó Deus, que abates os soberbos”.<sup>72</sup>

O testemunho de diversos Pais da Igreja confirma que essa maldição era regularmente pronunciada nas sinagogas.<sup>74</sup> Jerônimo, por exemplo, escreve explicitamente: “Três vezes diariamente, em todas as sinagogas, amaldiçoam-se os cristãos, sob o nome de nazarenos”.<sup>75</sup> O propósito da fórmula não era simplesmente amaldiçoar os cristãos como apóstatas, mas, como observa Marcel Simon, constituía “um teste confiável” para descobri-los. Ele explica que “como todos os membros da comunidade podiam ser convocados, na ausência dos sacerdotes oficiais, para officiar no culto público, o método era certo: o participante contaminado com heresia tinha necessariamente que hesitar em pronunciar, com esta bênção, sua própria condenação. O Talmude declarava claramente: “Sempre que alguém cometer um engano em qualquer benção do Minin, deve ser chamado de volta ao seu lugar porque, supostamente, é um Min”.<sup>76</sup>

O fato de que após a destruição de Jerusalém introduziu-se um teste pelas autoridades rabínicas palestinas para barrarem a presença dos cristãos e/ou sua participação nos serviços da sinagoga, indica que muitos cristãos judeus na Palestina ainda se consideravam essencialmente judeus.<sup>77</sup> Sua aceitação de Cristo como o Messias não impedia sua freqüência aos serviços da sinagoga no sábado. A existência desta situação desacredita, portanto, qualquer tentativa de tornar os cristãos judeus responsáveis, à esta altura, pela substituição da guarda do sábado pelo culto no domingo.

## A Política de Adriano

Indicações adicionais indiretas da permanência da observância do sábado na igreja de Jerusalém após 70 A.D. são fornecidas pelos eventos relativos à destruição da cidade por Adriano em 135 A.D. O imperador, após rudemente esmagar a revolta de Barkokeba (132 a 135 A.D.), reconstruiu sobre as ruínas de Jerusalém uma nova cidade romana, Aelia Capitolina.<sup>78</sup> A esta altura, foram impostas sobre os judeus duras restrições. Foram expulsos da cidade, proibidos categoricamente de voltar, e proibidos de praticar sua religião, particularmente seus dois costumes peculiares: o sábado e a circuncisão. As fontes rabínicas falam exaustivamente das restrições impostas por Adriano, cujo reino é comumente referido como a “época da perseguição–*shemad*” ou “a época do edito–*gezarah*”.<sup>79</sup> A citação seguinte é um exemplo das declarações freqüentemente encontradas no Talmude quanto à política antijudaica de Adriano: “O governo de Roma emitiu um decreto para que não estudem o Torah, não pratiquem a circuncisão em seus filhos, e que profanem o sábado. O que Judah B. Shammua e seus companheiros fizeram? Foram consultar certa matrona a quem todas as celebridades romanas costumavam visitar. Ela lhes disse: “Ide e proclamai vossas tristezas à noite”. Foram e proclamaram à noite, dizendo: “Ai de nós, por amor dos céus, não somos vossos irmãos, não somos filhos de uma mesma mãe? Por que somos diferentes das outras nações e línguas que editam tão duro decreto contra nós?”<sup>80</sup>

Estas medidas repressivas tomadas pelo imperador contra os judeus afetaram não somente as atitudes dos cristãos em geral, para com os judeus, mas especialmente a composição étnica e orientação teológica da igreja de Jerusalém. Da última, relata Eusébio: “E assim, quando a cidade havia sido esvaziada da nação judaica, e sofrido total destruição dos seus habitantes antigos, foi colonizada por uma raça diferente, e a cidade romana que surgiu em seguida, mudou de nome para Aelia, em honra do imperador Aelius Adrian. E, como a igreja lá era agora composta de gentios, o primeiro a assumir seu governo, após os bispos da circuncisão, foi Marcos.”<sup>81</sup>

O fato de que em resultado do edito de Adriano, os membros e bispos cristãos-judeus foram substituídos por gentios, indica ter-se feito clara distinção entre os dois naquela época. Admitiríamos que a distinção se limitasse não só ao fator racial, mas incluir também uma nova orientação teológica em particular para com as festividades judaicas características tais como a páscoa e o sábado. Esta hipótese é apoiada pelo testemunho de Epifânio, que em seu longo relatório acerca da controvérsia sobre a data da celebração da páscoa, declara: “A controvérsia surgiu (literalmente, foi aguçada) após o êxodo dos bispos da circuncisão (135 A.D.) e continuou até nossa época”.<sup>82</sup> O bispo faz referências específicas aos quinze bispos judeus cristãos que administravam a igreja de Jerusalém até 135 A.D, e que até àquela época tinham celebrado a Páscoa Quartodecimana, pois baseavam-se em um documento conhecido como a Constituição Apostólica-*διαπρωζειω των αποστολων*, onde a seguinte regra é estabelecida: “Não mudareis o cálculo do tempo, porém a celebrareis à mesma época que vossos irmãos que vieram da circuncisão. Com eles observareis a Páscoa”.<sup>83</sup>

Embora Epifânio nem sempre seja uma fonte fidedigna, suas informações sobre a observância da Páscoa Quartodecimana pela igreja de Jerusalém até 135 A.D. da controvérsia que surgiu naquele tempo, merecem credibilidade por várias razões. O relato se harmoniza bem com o que sabemos sobre a orientação teológica da igreja de Jerusalém, fornecido pelas fontes que examinamos anteriormente. Além do mais, neste particular, o bispo está meramente relatando o que os Audianos<sup>84</sup> (uma seita que se recusou a aceitar o decreto do Concílio de Nicéia sobre a indicação da páscoa) acreditavam, a saber, que estavam seguindo o exemplo e autoridade dos apóstolos (tal como expresso nas Constituições Apostólicas) ao observarem a Páscoa no dia 14 de

Nisã. Epifânio não desafia a autenticidade deste suposto decreto apostólico, mas argumenta gratuitamente que os Audianos haviam compreendido mal o seu significado, pois era intenção dos apóstolos que todos devessem chegar à unidade da fé ao adotarem, finalmente, a data para a páscoa segundo o calendário romano, em lugar de 14 de Nisã. A debilidade de tal interpretação é mostrada pela sua própria menção (como fato aparentemente conhecido e aceito) de que a controvérsia sobre a data da celebração da páscoa “surgiu após a época do êxodo dos bispos da circuncisão”, implicando claramente assim que até àquela época, o cômputo da Quartodecimana foi unanimemente seguido.<sup>85</sup>

A controvérsia da Páscoa, a que mais tarde daremos consideração, foi aparentemente provocada por um grupo minoritário que se recusou a abandonar a prática do sistema Décimo-Quarto e a aceitar a inovação da Páscoa dominical.<sup>86</sup> O fato de que a controvérsia sobre a data da páscoa hebraica surgiu, não antes, mas na época em que a nova política anti-judaica do imperador provocou uma reconstituição da igreja de Jerusalém com membros e líderes gentios, sugere, primeiramente, que até àquela época, a Igreja, composta primariamente de cristãos-judeus, havia sido leal às instituições religiosas judaicas básicas, tais como a Páscoa hebraica e o sábado; e, em segundo lugar, sugere que certas mudanças, particularmente no calendário litúrgico, foram ocasionadas pelas novas medidas repressivas adotadas pelo imperador que iam de encontro às práticas religiosas judaicas. Esta questão receberá maiores considerações em nosso estudo da relação entre a páscoa dominical e o domingo semanal. Faremos observar que aparentemente, ambas as festividades, que estavam e ainda estão inter-relacionadas, tiveram origem na mesma época, no mesmo local em virtude das mesmas causas.<sup>87</sup>

Estes dados históricos que consideramos brevemente desacreditam qualquer tentativa de tornar a igreja de Jerusalém, antes de 135 A.D., a campeã das inovações litúrgicas tais como o culto do domingo. Descobrimos que, entre todas as Igrejas cristãs, esta estava aparentemente, tanto racial quanto teologicamente, mais próxima das tradições religiosas judaicas e lhe era mais fiel.<sup>88</sup> Depois de 135 A.D. quando Jerusalém foi reconstruída como uma colônia Romana pagã—Aeolia Capitolina—perdeu seu prestígio político e religioso tanto para os judeus como para os cristãos. Seria vão, portanto, após este tempo, explorar mais ainda a origem da observância do domingo entre a pequena e nova Igreja gentia na cidade, da qual nada se sabe para o segundo século, com exceção de poucos e incertos nomes de bispos.

Nossa investigação da origem da observância do domingo até aqui assumiu uma conotação negativa. Mostrou quão infundada é a reivindicação de que a primitiva comunidade de Jerusalém instituiu o culto no domingo para comemorar a ressurreição no dia da páscoa e/ou as aparições de Cristo por meio da celebração da Santa Ceia. Este esforço, contudo, não fornece uma resposta alternativa à pergunta do local, época e causas da origem da guarda do domingo. À esta tarefa, portanto, nos dirigiremos agora, esforçando-nos para reconstruir um quadro que, afirmamos, é historicamente preciso.

## NOTAS E REFERÊNCIAS

1. J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, 1964, p. 342.
2. J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, 1966, p. 243.
3. C. S. Mosna, *Storia della domenica*, p. 53. A mesma conclusão chega, por um raciocínio diferente, H. Riesenfeld, “Sabbat et jour du Seigneur”, *New Testament Essays. Studies in Memory of T. M. Manson*, 1958, pp. 213ss.; Y.B. Fremel, “Du Sabbat au Jour du Seigneur”, *Lumière et Vie* (1962); 44ss; Pierre Grelot, “Du Sabbat juif au dimanche chrétien”, *La Maison-Dieu* 124 (1975): 28-31.
4. W. Rordorf, *Sunday*, p. 237. Entre outros que já haviam advogado que a observância do domingo originou-se dentro da primitiva Igreja de Jerusalém, ver H. Dumanine, “Dimanche”, *DACL IV*, col. 892ss.; P. Cotton, *From Sabbath do Sunday*, 1931, p. 71; J. Nedbal, *Sabbat und Sonntag in Neuen Testament*, dissertação 1956, pp. 170ss.; C. Callewart, “La synaxe eucharistique à Jerusalém, berceau du dimanche”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 15 (1938): 34-73.
5. P. K. Jewett, *Lord’s Day*, p. 56. As referências cruciais de Paulo sobre o Sábado (Col. 2:16 e 17; Gál. 4:10; Rom. 14:6) são examinadas no apêndice.
6. P. K. Jewett, *Lord’s Day*, p. 57.
7. W. Rordorf, *Sunday*, 218.
8. P. K. Jewett, *Lord’s Day*, p. 57. J. A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite*, 1950, 1, p. 20ss., argumenta que a substituição do sábado pelo domingo ocorreu entre o martírio de Estevão e a perseguição do ano 66 A.D. como resultado da perseguição judaica. Verificaremos que esta posição está desacreditada, pelas informações disponíveis a respeito da Igreja de Jerusalém.
9. Conforme W. Rordorf, *Sunday*, pp. 232-237.
10. *Ibid.*, p. 218.
11. C.S.Mosna, *Storia della domenica*, 53.
12. W. Rordorf, *Sunday*, p. 218.
13. Eusebius, HE 3, 25, 5, NPNF1, 159; o mesmo relato é dado por Theodoret, *Haereticarum ia bularum compendium*, 2, 1, pp. 83, 389.
14. H. Dumaine, “Le dimanche”, *DACL IV*, col. 893, é da opinião de que a observância do domingo entre os ebionitas “tem todas as chances de ser a sobrevivência do costume da primitiva igreja de Jerusalém. Esta instituição, portanto, realmente nada tem de Cristianismo Helenístico”; conforme C. Callewaert (ver no. 4 p. 51; C.S.Mosna, *Storia della domenica*, pp. 54-55; W. Rordorf, *Sunday*, pp. 216-218; P.K. Jewett, *Lord’s Day*, p. 57.
15. W. Rordorf, *Sunday*, p. 218.
16. Templo: Atos 2:46; 3:4; 5:12, 20, 25, 42; Sinagoga: Atos 9:20; 13:5, 14, 42; 14:1; 17:1, 10, 17; 18:4, 19, 26; 19:8; Casas: Atos 1:13; 2:46; 5:42; 12:12; 20:7; à margem do rio: Atos 16:16.
17. O. Cullmann, *Early Christian Worship*, 1966, p. 10, arrazoia que uma vez que mesmo casas particulares eram consideradas “igreja”, a expressão “no Templo” poderia significar “na casa”. É difícil aceitar esta explicação pois dois termos muito distintos existiam e eram usados para designar respectivamente “o Templo-ιερωον” e “a igreja-εχκλησια”.
18. Conforme Atos 3:11; 5:12; João 10:23.
19. H. Riesenfeld (n.3), p. 212, sugere que “obviamente os cristãos assistiam na capital judia ao culto do Templo e da sinagoga por causa da leitura das Escrituras e das orações. Por intermédio dos sacrifícios eles entendiam sempre melhor que os mesmos haviam sido substituídos pela morte de Cristo. Após participar do culto no Templo reuniam-se entre eles mesmos (Atos 2:46; 5:52), isto é, em uma casa particular, tal como o cenáculo (Atos 1:13) e aí ouviam os cristãos os ensinamentos dos apóstolos assiduamente, participando lealmente na comunhão fraternal, e no partir do pão e nas orações (Atos 2:42; conforme 6:1 e 2)”.
20. Ralph P. Martin, *Worship in the Early Church*, 1974, p. 18; conforme T. W. Manson. “The Jewish Background”, *Christian Worship: Studies in its History and Meaning*, ed. M. Micklem, 1936, p. 35.
21. Ralph P. Martin (nº. 20), p. 19.

22. F. J. Foakes Jackson e Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity*, 1933, 1, p. 304; Karl L. Schmid, “εχχλησια”, TDNT III, pp. 501-536. Ferdinand Hahn, *The Worship of the Early Church*, 1973, p. 41, rejeita a teoria de que a “Igreja” desenvolveu-se a partir do modelo da sinagoga, porque diz “os cristãos tomaram grande liberdade com toda a tradição do judaísmo do Velho Testamento”. Hahn argumenta que inicialmente os cristãos primitivos apartaram-se do culto judaico, mas que subseqüentemente, especialmente sob a direção de Tiago, irmão do Senhor, desenvolveram uma “estrita observância da lei, fidelidade ao culto, e uma atitude acentuadamente particular” (*loc. cit.*). Por que iriam os primeiros cristãos romper primeiramente com o culto judaico para serem mais tarde atraídos por ele novamente? O Novo Testamento não fornece indicações algumas que apóiem esta teoria. Hahn diz, por exemplo, que “a designação de um presbitério durante os anos quarenta era semelhantemente um retorno consciente aos costumes judaicos. Dependência semelhante não deve ser pressuposta para o período inicial, como se os primeiros cultos cristãos estivessem diretamente relacionados ao culto da sinagoga” (*ibid.* pp. 51, 52). A designação de um presbitério pela igreja de Jerusalém é realmente indício de um retorno aos costumes judaicos? Não sugere, ao invés, um progresso na estrutura organizacional da Igreja segundo o modelo judaico existente? E a eleição dos helenistas para cuidarem do bem-estar social dos necessitados? (Atos 6:1-6)? Sua função não era semelhante à dos “coletores de esmolas que, em virtude da função, não tinham ligação com a conduta do culto” judeu? (Hermann W. Bayer, “διαχονου”, TDNT II, p. 91). A eleição de novos oficiais deve ser vista no contexto do desenvolvimento da estrutura local da Igreja determinada pelo crescimento da comunidade. Estruturas organizacionais e litúrgicas judaicas existentes forneciam um modelo válido que os cristãos adaptavam às suas exigências. Mario Fois, *Collegialità, Primato e Laicato nella Chiesa Primitiva*, Gregorian University 1973, pp. 52-75, mostra de maneira convincente como o desenvolvimento de estruturas eclesiásticas na primitiva Igreja palestina foram moldadas segundo os padrões judaicos existentes.
23. C. W. Dugmore, “Lord’s Day and Easter”, *Neotestamentica et Patristica in honorem sexagenarii O. Cullmann*, 1962, p. 272; também *The Influence of the Synagogue upon Divine Office*, 1944, p. 7ss.; W. O. E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, 1925; P. P. Levertoff, “Synagogue Worship in the First Century”, *Liturgy and Worship*, ed. W. K. L. Clarke, 1932.
24. O. Cullmann (nota 17), pp. 10 e 11.
25. H. Riesefeld (nota 3), p. 213.
26. O. Cullmann (nota 17), p. 9.
27. C. S. Mosna, *Storia della domenica*, pp. 179-180. Ele vê indícios desta separação da sinagoga já no Evangelho de Mateus (4:23; 10:17; 12:9) onde ocorre a expressão “na sinagoga deles”.
28. Conforme O. Cullmann, “Dissensions Within the Early Church”, *Union Seminary Quarterly Review* (1967): 83; M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, 1958, nota 113, é da opinião de que estes helenistas influenciaram os ebionitas. Isto parece impossível, pois mostraremos mais tarde que os ebionitas provavelmente representam um desenvolvimento posterior da cristandade judaica. E. Lohmeyer, em *Galilaa und Jerusalem*, 1936, faz distinção entre a teologia judaica e a Galiléia dos primeiros cristãos; conforme H.R. Baltz, *Methodische Problem der neutestamentlichen Christologie*, 1967, pp. 171ss.
29. O. Cullmann, “Courants multiples dans la Communauté primitive”, *Judéo-christianisme*, ed. Joseph Moingt, 1972, nota 58.
30. W. Rordorf, *Sunday*, p. 127; conforme p. 217. A suposição de Rordorf repousa principalmente em Atos 6:14, onde falsas testemunhas acusam Estevão de ter dito: “Este Jesus de Nazaré destruirá este lugar, e mudará os costumes que Moisés nos deu”. Ele conjectura gratuitamente que os “costumes” poderiam incluir também o sábado; conforme também M. H. Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*, 1960, p.17. Note-se, entretanto, que estas não são palavras de Estevão, mas dos falsos acusadores. Ataque semelhante foi feito contra Paulo: “ensinas todos os judeus que estar entre os gentios a apartarem-se de Moisés, dizendo que não devem circuncidar seus filhos nem andar segundo o costume da lei” (Atos 21:21). Paulo, entretanto, negou tal acusação: “Nada fiz contra o povo ou os costumes de nossos pais” (Atos 21:17). Aparentemente Paulo podia dizer isto em boa consciência

porque nunca instou os judeus, por exemplo, a abandonarem a circuncisão. A isenção foi feita somente aos gentios (Atos 15:23). É dado significativo que, enquanto Paulo era acusado pelos judeus com relação à circuncisão, acusação nenhuma jamais foi feita contra ele de quebrar o sábado. Semelhantemente, na acusação contra Estevão, há uma referência genérica ao Templo, lei e costumes, mas nenhuma alusão específica ao sábado.

31. A expressão se encontra em E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, 1959, p. 226.
32. T.M. Manson (nota 20) p. 35.
33. F.A. Regan, *Dies Dominica*, p. 6.
34. B. Bagatti, *The Church from the Circumcision*, 1971, p. 67.
35. F. F. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts* 1954, p. 429; Charles W. Carter e Ralph Earle, *The Acts of the Apostles*, 1905, p. 322 apóiam a mesma posição: “Parece que a igreja de Jerusalém provavelmente era organizada segundo o modelo do Templo judaico. Tiago pode ter tido um corpo de setenta anciãos, correspondente ao Sinédrio, para assisti-lo na administração da igreja judaica”.
36. Lino Randellini, *La Chiesa dei Giudeo-cristiani*, 1967, p. 27, sustenta que a igreja de Jerusalém era composta durante um período indeterminado de hebreus circuncidados que apareciam como “uma seita dentro do judaísmo. Frequentavam o Templo, celebravam as festividades, observavam o sábado e jejuns, submetiam-se a prescrições legais e circuncidavam seus filhos”; Cabrol e Leclerq, *Monumenta ecclesiae liturgica*, 1902, 1, p. XVI, igualmente assinala que na primeira expansão da igreja, que ocorreu após a morte de Estevão, “quase toda a administração veio da igreja de Jerusalém, na qual a autoridade e domínio dos judaizantes, como eram chamados, em muito excedia a influência dos helenistas”; C. W. Dugmore, *The Influence* (nota 23), p. 44, enfatiza que os cristãos judeus, ainda que com o tempo influenciassem os costumes da igreja, “uniram-se à igreja que era essencialmente judaica quanto à origem e seu conteúdo”; Mario Fois (nota 22), p. 11, sutilmente observa que os cristãos, ao estabelecerem suas estruturas, não poderiam evitar “de olharem para os modelos judaicos e romanos helenísticos então existentes”; Conforme D. Judant, *Judaisme et Christianisme, Dossier Patristique*, 1968, p. 15.
37. Conforme Gál. 1:19; 2:9, 12; I Cor. 15:7; Atos 12:17; 15:13; 21:18.
38. Para uma pesquisa concisa sobre a exaltação de Tiago nestas obras, ver B. Bagatti (nota 36) pp. 70-78.
39. *The Protoevangelium of James*, 18.
40. *The Gospel to the Hebrews*, “E quando o Senhor havia dado o pano de linho ao servo do sacerdote, foi a Tiago e lhe apareceu. Pois Tiago havia jurado que não comeria pão desde aquela hora em que tomou o cálice do Senhor até que o visse ressuscitado dentre os que dormem. Pouco tempo depois o Senhor disse: “trazei uma mesa e pão”. Imediatamente está acrescentado: ele tomou o pão, abençoou-o, partiu-o e deu-o a Tiago, o justo e disse-lhe “Meu irmão, coma deste pão pois o Filho do homem ressuscitou dentre os que dormem” (E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, 1963, 1, p. 165; conforme *The Protoevangelium of James* 18; *The Kerygmata Petrou I:1* “Pedro a Tiago, o senhor e bispo da santa igreja. . .”. (E. Hennecke, *op. cit.* II, p. III).
41. Conforme *Il Apocalypse of James III-IV* (encontrado em Nag Hammadi). No *Recognitions of Clement* 1, 68, Tiago é denominado o “principal dos bispos” (ANF VIII, p. 94). No mesmo documento é dada a seguinte instrução: “Tomai a maior cautela, não creiais em mestre, a menos que ele traga de Jerusalém o testemunho de Tiago, irmão do Senhor, ou quem quer que venha após ele” (4, 35 ANF VIII, 162). A mesma atribuição de primazia a Tiago se encontra na introdução da *Epistle of Clement to James*: “Clemente a Tiago, o senhor e bispo de bispos, que dirige Jerusalém, a santa igreja dos hebreus, e as igrejas de toda a parte” (ANF VIII, p. 18).
42. *Gospel of Thomas*, Logion 12: “Os discípulos disseram a Jesus: “Nós sabemos que sairás de nós. Quem é que será maior entre nós?” Jesus lhes disse: “Sempre que vierdes, ireis a Tiago, o justo, por cuja causa o céu e a terra vieram à existência” (E. He Hennecke [nota 40]1, p. 290).
43. Hegesippus citado por Eusebius, HE 2, 23, 5-6; conforme Josephus, *Antiquities* 20, 9, 1, que relata dignos cidadãos judeus denunciaram o Sumo Sacerdote Ananus ao procurador Albinus por sua arbitrária execução de Tiago. Aparentemente Tiago desfrutava de grande favor entre o povo judeu na

- cidade. Em uma passagem atribuída a Josefo, a destruição de Jerusalém no ano 70 A.D, é vista como o justo castigo pela morte injusta de Tiago (ver Eusebius, HE 2, 23, 20).
44. B. Bagatti (nota 34) p.70. A tradição de que Tiago transmitiu à Igreja tanto o poder real quanto sacerdotal se encontra, por exemplo, em *The History of Joseph the Carpenter* que faz de José um sacerdote; Epiphanius, *Adversus haereses*, PG 41, 393-4; *Apocalypse of James VII*, 2, põe, na boca do moribundo Tiago estas palavras: “A luz procedente da luz me coroará” (citado por Bagatti [nota 34], p.74).
  45. A preocupação do partido da circuncisão, aparentemente apoiado por Tiago (Gál. 2:12), mesmo após o Concílio de Jerusalém, para impor a circuncisão aos conversos gentios, indica pouca mudança na atitude dos cristãos judeus para com os regulamentos mosaicos (conforme Gál. 5:12; 6:12; Fil.3:2; Atos 15:1, 2, 5).
  46. W. Rordorf, *Sunday*, p. 219; F. K. Jewett, *Lord’s Day*, pp. 56, 57, igualmente argumenta que “o fato de não encontrarmos nenhuma indicação disso (a controvérsia a respeito do sábado), especialmente no Concílio de Jerusalém (Atos 15), indica que nesta questão, toda a igreja apostólica, inclusive o partido judaico, estava em concordância. O culto do primeiro dia então, não era uma invenção de Paulo”.
  47. Joseph Addison Alexander, *Commentary on the Acts of the Apostles*, 1956, p. 548. O autor faz uma síntese resumida de várias posições.
  48. Conforme F. F. Bruce (nota 35) p. 312, nota 41: “Uma interpretação variante do verso 21 faz Tiago querer dizer que, como as comunidades judaicas deviam ser encontradas em cada cidade, seus escrúpulos deviam ser respeitados”.
  49. Everett F. Harrison, *Acts: The Expanding Church*, 1975, pp. 236-237: “Talvez tudo que Tiago queria fazer era salientar o fato de que os gentios que tinham o hábito de freqüentar a sinagoga (existentes quase que em toda a parte) estavam bem inteirados dos regulamentos levíticos aplicáveis aos gentios, assim a exigência do Concílio não deveria ser considerada arbitrária ou dura”.
  50. F. F. Bruce (nota 35), p. 312.
  51. R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Acts of the Apostles*, 1944, p. 878. O autor sugere que “estes crentes judeus na Palestina sofriam por causa de falsos rumores sobre Paulo” (*loc. cit.*).
  52. Richard B. Rackham, *The Acts of the Apostles* 1964, p. 414, observa: “Deveras o propósito mesmo era provavelmente sugerido por sua (isto é, de Paulo) própria conduta. Pois em sua última visita a Jerusalém ele havia cumprido o voto de nazireu (Atos 18:18): e, como fala de si mesmo (em Atos 24:17) como tendo vindo “para fazer ofertas”, não é improvável que nesta ocasião ele estivesse também sob algum voto de ações de graças”.
  53. F. J. A. Hort, *Judaistic Christianity*, 1890, pp. 109-110. Sua conclusão é que “embora não mencionado em Atos, ele (Paulo) já estivesse se propondo a oferecer sacrifício no Templo, por sua própria conta, possivelmente em conexão com algum voto anterior, possivelmente também, só posso sugerir, em conexão com a contribuição gentia aos cristãos judeus, não mencionada no capítulo 21, mas claramente colocada em 24:17”.
  54. Everet F. Harrison (nota 49), p. 328, assinala que Paulo “não poderia ter descansado satisfeito, ao passar as contribuições que suas igrejas haviam levantado, se o verdadeiro objetivo da viagem—uma unificação das alas judias e gentias da igreja—não fosse alcançado”.
  55. E. Lohse, “σαββατον”, TDNT VIII, p. 29.
  56. M. D. Davies, “Paul and Jewish Christianity”, *Judéo-christianisme*, 1972, p. 72.
  57. J. Lebreton e J. Zeiller, *The History of the Primitive Church*, 1949, 1, p. 306. Três estudiosos têm desafiado, especialmente em épocas recentes, a autenticidade histórica do relato da fuga para Pella feito por Eusebius (HE 3, 5, 2-3): J. Junck, “Jewish Christianity in Post-Apostolic Times”, *New Testament Studies* 6 (1959-1960): 103-104; G. Strecker, *Das Judenchrentum in den Pseudoklementinen*, 1958, pp. 229-231; S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951, p. 169. As objeções à migração para Pella são baseadas na análise das referências encontradas no *Clementine Recognitions*, Josephus, Epiphanius e Eusebius. M. Simon, “La migration à Pella. Legende ou réalité”, *Judéo-christianisme*, pp. 37-54, mostra como as objeções não podem sustentar-se ao levar-se em consideração a contaminação da comunidade por seitas heterodoxas que se estabeleceram

- à volta de Pella e o vínculo da fuga com o martírio de Tiago.
58. F. A. Regan, *Dies Dominica*, p.18.
  59. Eusebius, HE 4, 5, 2-11; Epiphanius, *Adversus haereses* 70, 10 pp. 42, 355-356.
  60. Eusebius, HE 3, 27, 3 traduzido por Kirsopp Lake, Eusebius, *The Ecclesiastical History*, 1949, 1, p. 263 (até aqui citado como Lake, *Eusebius History*).
  61. Os defensores desta posição são listados acima, ver nota 14.
  62. W. Rordorf, *Sunday*, p. 217-218, conforme P. K. Jewett *Lord's Day*, p. 57.
  63. Irinaeus, *Adversus Haereses* 7, 26, 2 ANF I, p. 352, escreve: “Aqueles que são chamados de ebionitas . . . praticam a circuncisão e perseveram nos costumes segundo a lei e o estilo judaico de vida e oram em direção de Jerusalém, como se fosse a casa de Deus”.
  64. Eusebius, HE 3, 27, 2, NPNF I, 159; Irinaeus, *Adversus haereses*, 1, 26, 2, ANF T, p. 352, explicitamente associa a opinião dos ebionitas quanto a Cristo com aquela dos gnósticos como Gerinthus e Carpocrates. Ambos “representavam a Jesus como não tendo nascido de uma virgem, mas como sendo o filho de José e Maria segundo ao modo normal das gerações humanas.
  65. J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, 1964, p. 56. Esta distinção também é feita por H.J. Schoeps, *Aus Fruchristlicher Zeit*, 1950, p. 282.
  66. M. Simon (nota 57) p. 48. Simon baseia sua conclusão na marcante semelhança entre as crenças dos ebionitas e de uma seita pré-cristã-judia chamada “Νασσαραίοι-Nasarenes” (diferente dos nazarenos cristãos) relatada por Epiphanius, *Adversus haereses* 1, 18. Ele corretamente afirma que “é impossível atribuir . . . à comunidade de Jerusalém, as mesmas doutrinas particulares professadas pelos ebionitas do Pseudo-Clementine” (*ibid.* p. 58, nota 27).
  67. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho* 47, ANF 1, 218. Philip Schaff e Henry Mace reconhecem este fato e enfatizam que enquanto no tempo de Justino, os cristãos judeus eram distinguidos não por “heresia doutrinária”, mas por “duas tendências opostas” para cair, a lei judaica, algumas décadas mais tarde, ao tempo de Irineu, “a distinção que faz Justino entre a classe mais moderada e a mais rígida, não mais é feita: todos estão igualmente classificados nas fileiras dos hereges” (NPNF I, p. 158, nota 7). Ambos escritores também notam que “tem sido o costume dos historiadores fazer esta distinção (isto é, entre os ebionitas e os nazarenos) retroativa aos tempos apostólicos, e localizá-los até a época de Epifânio, a existência contínua de um partido mais moderado—os nazarenos e a de um partido mais rígido—os ebionitas. Esta distinção, porém, Nitzsch (*Dogmengesch.*, p. 37ss.) provou ser totalmente infundada. A divisão que Epifânio faz é diferente da de Justino, bem como da de Orígenes e Eusébio” (*Loc. cit.*). É possível que os ebionitas se tornassem uma seita heterodoxa, adotando opiniões gnósticas de Cristo como resultado de serem rejeitados pelos cristãos gentios. A separação foi aparentemente estimulada por medidas repressivas existentes em Roma contra os judeus, as serem discutidas depois. Justino menciona, na verdade, que em seu tempo havia muitos cristãos gentios que não se “aventuravam a ter quaisquer relacionamentos com, ou a estenderem a hospitalidade” àqueles cristãos judeus que “criam em Cristo e a Ele obedeciam” mas que também observavam as instituições judaicas. Ele se apressa em acrescentar contudo, “Não concordo com eles” (*Dialogue* 47, ANF I, 218). É possível, portanto, que alguns cristãos judeus, rejeitados pela maior parcela do cristianismo, aproximaram-se mais, nessa época das seitas judaicas gnósticas, adotando sua Cristologia herética e a observância do domingo (alguns pelo menos). No tempo de Irineu eles tornaram-se conhecidos como “ebionitas”, pois o bispo os identifica explicitamente por este nome (*Adversus haereses* 1, 26, 2).
  68. Epiphanius, *Adversus haereses* 29, 7 pp. 42, 402.
  69. Jerônimo relata ter cruzado com os nazarenos em “Beroes, uma cidade da Síria” (*De viris* III. 3, NPNF 2a, III, p. 362).
  70. M. Simon (nota 57), pp. 47-48; conforme B. Bagatti (nota 34), pp. 31-35; J. Daniélou (nota 65), p. 56, também vê os nazarenos como descendentes dos cristãos de fala aramaica que fugiram para a Transjordânia e que “separaram-se do resto da igreja porque rejeitavam as instituições judaicas do sábado e circuncisão como ainda em vigor”.
  71. Epiphanius, *Adversus haereses* 29, 7 pp. 42, 402.
  72. B. Bagatti (nota 34), pp. 30-31, assinala: “Os nazarenos sempre se consideravam iguais a outros

- crístãos de procedência gentílica e desejavam, como um de seus anelos, o escritor Hegesippus diz, parecer verdadeiros crístãos distintos dos hereges, mesmo aqueles de seu próprio meio”.
73. M. Simon, *Verus Israel: études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain*, 1964, p. 235. A data 80-90 A.D. para a introdução da maldição é aceita por praticamente todos os estudiosos. Para uma maior bibliografia, ver W. Schrage, “*αποσυναγωγου*”, TDNT VII, p. 848; James Parkes, *The Conflict of the Church and Synagogue*, 1934, pp. 77-78 corrobora a data da maldição com a argumentação seguinte: “Esta declaração, o Birkath-ha-minin, foi composta por Samuel, o pequeno, que viveu na segunda metade do primeiro século. Sua data exata não sabemos mas era contemporâneo de Gamaliel II, que presidiu Jabne de 80 a 110, e era conhecido de dois rabinos que foram mortos na captura de Jerusalém em 70. Podemos, portanto, concluir que era mais velho que Gamaliel, e assim data a maldição, composta por ele entre 80 e 90; conforme também o diz C.M. Dugmore, *The Influence* (nota 23) p. 4.
74. Conforme Justin Martyr, *Dialogue* 16; Epiphanius, *Adversus Haereses* 29, 9 pp. 41, 404-405; Jerome, *Isaiam*, PL 24, 87 e 484.
75. Jerome, *Isaiam* 5, 18, PL 24, 87.
76. M. Simon (nota 73) p. 236.
77. James Parkes (nota 73) p. 78, nota que “o fato de que o teste era uma declaração feita no culto da sinagoga, demonstra que na época em que era feita os crístãos judeus ainda a freqüentavam” Esta conclusão também é partilhada por Ernest L. Abel, *The Roots of Anti-Semitism*, 1943, p. 131: “The Jewish Christians . . . sentiam que sua aceitação de Jesus como o Messias não impedia continuar seguindo os preceitos do Judaísmo e, continuaram freqüentando a sinagoga. Como eles mesmos eram judeus, não havia como serem identificados, a menos que pessoalmente demonstrassem sua crença. Como resultado, os líderes judeus adotaram métodos especiais para detectar os hereges. O principal deles era o Birkath-ha-Minin, o qual foi escrito por Shemuel ha-Qaton por volta de 80 A.D”.
78. Dio Cassius, *Historia* 59, 12, 1, LCL VIII, p. 447, escreve: “Em Jerusalém ele encontrou uma cidade no lugar da que havia sido arrasada até o pó, chamando-a de Aelia Capitolina, e no lugar do templo do deus, erigiu um novo templo a Júpiter”.
79. S. Krauss, “Barkokba” *Jewish Encyclopedia*, 1907, II, p. 509, sintetiza a dramática situação dizendo: “Os judeus passaram agora por um período de amarga perseguição; os sábados, as festividades, o estudo da Torah e a circuncisão foram interditados e parecia que Adriano desejava aniquilar o povo judeu. . . . A época subsequente foi de perigo (*sha'at hasekanah*) para os judeus da Palestina, durante a qual os costumes rituais mais importantes foram proibidos; por cuja razão o Talmude declara (*Geiger's Jud. Zeit* 1, 199, 11, 126; Weis, ‘*Dor*’, 11, 131; *Rev. Et. Juives*, xxxii. 41) que certos regulamentos foram promulgados para enfrentar a emergência. Chamou-se a época do edito (*gezarah*) ou de perseguição (*shemad*, Shab. 60a; Caut. R. ii, 5)”, ver também H. Graetz, *History of the Jews*, 1940, II, pág. 425; S. Grayzel, *A History of the Jews*, 1947, pág. 187; S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 1952, II, pp. 40-41, 107.
80. *Rosh Hashanah* 19a em *The Babylonian Talmud*, trans. I. Epstein, 1938, XIII; p. 78; Baba Bathra 60b igualmente declara: “Subiu ao poder um governo que edita decretos cruéis contra nós e nos proíbe a observância da Torah e dos preceitos. . .”. (*Babylonian Talmud*, XXV, p. 246); ver também Sanhedrin 11a, 14a; Aboda Zarah 8b; os editos anti-judaicos de Adriano com respeito ao culto, encontrados nas fontes rabínicas, foram compilados por Hamburger na *Real-Encyclopaedie für Bibel and Talmud*, 2a ed., s. v. *Hadrianische Verfolgungsedikte*; J. Derenbourg, que fornece um tratado bem documentado das guerra e política de Adriano, escreve: “O governo de Roma proibiu, sob pena de morte, a circuncisão, a observância do sábado e o estudo da lei” (*Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, 1867, p. 430; ver nota 79 para referências de fontes rabínicas adicionais); referindo-se aos editos anti-judaicos de Adriano, Jean Juster igualmente observa: “Sua existência não pode ser discutida pois fontes rabínicas concordam quanto à questão; o ódio profundo demonstrado para com Adriano—o qual é o mais profundo ainda do que o demonstrado por Tito—tudo isto mostra que Adriano deve ter feito coisas muito graves contra os judeus” (*Les Juifs dans l'empire romain*, 1965, p. 226, nota 3); em Midrash Rabbah (eds. H. Freedman, M. Simon, 1939) também ocorrem freqüentes

referências ao decreto de Adriano. Comentando Êxodo 15, 7, diz por exemplo: “Pois mesmo que um inimigo decreta que devam profanar o sábado, abolir a circuncisão ou servir a ídolos, eles (isto é, os judeus) preferem sofrer martírio a obedecer (93:170); sob Eclesiastes 2, 17 diz: “Imikanton escreveu ao imperador Adriano, dizendo: “Se é a circuncisão que odeias, há também os ismaelitas; se é o observador do sábado, há também os samaritanos. Eis que odiais somente este povo (Israel)” (8:66-67); conforme também diz S. W. Baron (nota 79), II, p. 107.

81. Eusebius, HE 4, 6, 4 NPNF 2<sup>a</sup>, 1, pp. 177-178.
82. Epiphanius, *Adversus haereses*, 70, 10, PG 52, 355-356.
83. *Ibid.*, PG 42, 357-358; na *Didascalia Apostolorum* encontra-se uma declaração semelhante: “Convém-lhes então, irmãos nossos, nos dias da *Pascha* inquirir com diligência e fazer seu jejum com todo o cuidado. E fazem um bom começo quando seus irmãos que são do povo guardam a Páscoa judaica” (*Didascalia Apostolorum* 21, 17, ed. R.H. Connolly, 1929, p. 187. Alguns eruditos, por causa desta semelhança, identificam as Consituições Apostólicas citada por Epifânio com a *Didascalia Apostolorum*. O texto citado por Epifânio, entretanto, difere substancialmente daquele da Versão Siríaca da *Didascalia* que chegou até nós. Para uma discussão do problema, ver M. Richard, “La question pascale au I<sup>er</sup> siècle”, *L’Orient Syrien* 6 (1961): 185-186.
84. Com respeito ao Audians ver *Dictionnaire de théologie catholique*, 1903, s.v. “Audiens” por A. Bareille; *Dictionnaire d’histoire et géographie ecclésiastique*, 1931, s.v. “Audée” por A. Reignier.
85. Para uma discussão mais detalhada de testemunho de Epifânio ver o meu *Anti-Judaism and the Origin of Sunday*, 1975, pp. 45-52.
86. B. Bagatti (nota 34), p. 10, é da opinião que a controvérsia da páscoa hebraica em Jerusalém foi provocada pelo retorno de cristãos judeus à cidade, pois cerca de sessenta anos mais tarde, Narciso, bispo de Jerusalém, enfrentando oposição dos que defendiam a Páscoa em 14 de Nisã, solicitou socorro de seu mestre Clemente da Alexandria; (PG 9, 1490). Isto não exclui a possibilidade de que mesmo entre os novos membros gentios alguns se recusaram a aceitar a nova data do Domingo de Páscoa.
87. Ver a página 88. B. Bagatti (nota 34), p. 33, fornece indícios adicionais para a sobrevivência da “presença judia” na igreja de Jerusalém mesmo após a época de Adriano. Ele escreve: “A respeito do caráter “judaico” que permaneceu na igreja naquela época, temos vários testemunhos, como o de Bardesanus (180-223) que, falando (Ps 2, 605) de seus discípulos, afirmava que observavam o domingo e não o sábado, e que não praticavam a circuncisão “como os cristãos da Judéia”. Uma carta inserida no pseudo-Livros de Clementino (PG. 2, 33-56) sob o nome de Clemente, com o título: “A Tiago, senhor e bispo de bispos, que dirige a santa igreja dos judeus de Jerusalém”. Bagatti continua, fornecendo fatos históricos significativos indicando a presença de duas comunidades rivais (uma judaica e outra cristã-gentia) até meados do quinto século (ver pp. 10-14). A sobrevivência, em Jerusalém, de tão fortes influências cristãs-judaicas, por séculos após a primeira destruição da cidade, desacredita qualquer tentativa de fazer do ano 70 A.D, o ponto de ruptura histórica entre o sábado e o domingo.

## CAPÍTULO VI - ROMA E A ORIGEM DO DOMINGO

Ao examinarmos a possível origem da observância do domingo entre os primeiros cristãos-judeus, concluímos que é fútil buscar traços da sua origem entre estes, dada a sua primordial lealdade aos costumes religiosos judaicos tais como a guarda do sábado. Dirigiremos então, nossa procura para a origem do domingo aos círculos cristãos gentílicos. Presumiremos que estes, não tendo prévios laços religiosos com o judaísmo, e estando agora em conflito com os judeus, mais provavelmente substituiriam festividades judaicas tais como o sábado, a páscoa hebraica nas suas datas e significado.

A adoção de novos dias de festas religiosas e sua imposição ao resto da cristandade poderia, presumivelmente ser efetuada numa igreja onde o rompimento com o judaísmo ocorresse cedo, e por intermédio de um poder eclesiástico que desfrutasse amplo reconhecimento. A igreja da capital do império, cuja autoridade já era sentida amplamente no segundo século, parece ser o lugar mais provável do nascimento da observância do domingo.<sup>1</sup> Para testar a validade desta hipótese, procederemos agora brevemente a uma investigação das condições religiosas, sociais, e políticas relevantes que prevaleciam tanto na cidade como na igreja de Roma.

### PREDOMINÂNCIA DE CONVERSOS GENTIOS

A mensagem de Paulo na Epístola aos Romanos, particularmente nos últimos capítulos, pressupõe que a comunidade cristã de Roma era composta primariamente de uma maioria cristã gentia (capítulos 11 e 13) e de uma minoria cristã judia (14 ss) “Convosco falo, gentios” (11:13), o Apóstolo explicitamente afirma, e no capítulo 16 ele cumprimenta a maioria dos crentes que tem nome grego ou latim.<sup>2</sup> O predomínio de membros gentios e seu conflito com os judeus, dentro e fora da igreja, pode ter requerido uma diferenciação entre as duas comunidades em Roma em época anterior àquela do Oriente. Leonard Goppelt, em seu estudo sobre a origem da igreja, apóia esta posição quando escreve:

A Epístola pressupõe haver em Roma, como se esperaria, uma igreja com uma maioria cristã gentia (11 e 13) e uma minoria cristã judia (14 up.). Esta coexistência das duas partes provocou algumas dificuldades comparáveis àquelas existentes em Corinto à mesma época. . . .

A situação da igreja de Roma, em relação ao judaísmo, tanto quanto a Epístola aos Romanos permite-nos suspeitar ser semelhante àquela que nos é apresentada pelos textos pós-paulinos da cristandade ocidental; um abismo entre a igreja e a sinagoga acha-se em toda a parte; o que é desconhecido nas igrejas orientais como descrevemos acima. O judaísmo não desempenha outro papel senão o de ancestral do cristianismo.<sup>3</sup>

Os cristãos judeus, embora minoria na igreja de Roma, parecem ter provocado “disputas” (Rom. 14:1) a respeito de questões como a validade da lei (2:17), a necessidade da circuncisão (2:25-27), salvação pela obediência à lei (capítulos 3, 4 e 5), a necessidade de se respeitar dias especiais e de se abster de alimentos imundos (capítulos 14 e 15). Todavia, o predomínio de membros gentios, originariamente descendentes do paganismo, e seu conflito com os cristãos judeus dentro da igreja e com os judeus fora dela, pode, deveras, ter contribuído para uma ruptura com o judaísmo em Roma anterior àquela no Oriente. O abandono do sábado e a adoção do domingo poderia então representar um aspecto significativo desse processo de diferenciação.

## AS PRIMEIRAS DIFERENÇAS ENTRE JUDEUS E CRISTÃOS

No ano 49 A.D. o Imperador Cláudio, segundo o historiador romano Suetônio (cerca de 70-122 A.D.) “expulsou os judeus de Roma pois constantemente se amotinavam sob a instigação de Chrestus”<sup>4</sup> (uma provável transcrição errônea do nome de Cristo)<sup>5</sup>. O fato de que nessa ocasião, judeus conversos, como Áquila e Priscila, foram expulsos da cidade juntamente com os judeus (Atos 18:2) prova, como observa Pierre Batiffol, que a polícia romana ainda não distinguia cristãos de judeus”<sup>6</sup>. Quatorze anos mais tarde, entretanto, Nero identificou os cristãos como uma entidade separada, bem distinta dos judeus. O imperador, de fato, segundo Tácito (55-120 A.D.), “amarrou a culpa (isto é, incêndio culposo sobre eles) e infligiu as mais requintadas torturas sobre uma classe odiada por sua abominação chamada cristãos pelo populacho”<sup>7</sup>.

Esse reconhecimento, da parte dos romanos, do cristianismo como uma seita religiosa distinta de judaísmo, parece ser o resultado natural de tentativas feitas em ambos os lados para se diferenciarem aos olhos das autoridades romanas. Se, inicialmente os cristãos se identificassem com os judeus para se beneficiarem da proteção que a lei romana conferia à fé e costumes judaicos, nos anos sessenta, como F. F. Bruce observa, “não mais era possível considerar o cristianismo (fora da Palestina) como simplesmente uma ramificação de judaísmo”<sup>8</sup>. Os próprios judeus podem ter tomado a iniciativa de se dissociarem dos cristãos, cuja maioria agora no Império era composta de não circuncidados.

As circunstâncias parecem ter sido favoráveis em forçar tal distinção em especial em Roma. Após o ano 62, de fato, a influência judia estava presente na corte imperial, na pessoa da imperatriz Poppea Sabina, uma prosélita judia e amiga dos judeus, a quem Nero desposou naquele ano.<sup>9</sup> A. Harnack acha que Nero, para livrar-se da acusação de parte do povo de ter provocado o fogo, instigado pelos judeus, colocou a culpa nos cristãos.<sup>10</sup> O fato de que embora o bairro residencial judeu de Trastevere não fosse tocado pelo fogo, como P. Batiffol observa, “nem por um instante suspeitaram que os judeus o haviam iniciado; mas a acusação recaiu sobre os cristãos: eles eram, então, notória e pessoalmente distintos dos judeus”<sup>11</sup>. Os cristãos não esqueceram o papel desempenhado pelos judeus na primeira perseguição imperial sangrenta que sofreram, e os Pais da Igreja não hesitaram em atribuir-lhes responsabilidade de incitarem Nero a perseguir os cristãos.<sup>12</sup>

O fato de que os cristãos “por volta de 64 A.D”., como F. F. Bruce comenta, “eram claramente diferenciados em Roma” enquanto “levou um pouco mais de tempo na Palestina (onde praticamente todos os cristãos eram de nascimento judeu)”<sup>13</sup> é um dado significativo para nossa pesquisa sobre a origem do domingo. Isto sugere a possibilidade de que o abandono do sábado e a adoção do domingo como novo dia de adoração pode ter ocorrido primeiro em Roma, como parte deste processo de diferenciação do judaísmo. Fatores significativos adicionais presentes na igreja de Roma nos habilitará a verificar a validade desta hipótese.

## SENTIMENTOS E MEDIDAS ANTI-JUDAICAS

Seguindo-se à morte de Nero, os judeus que haviam experimentado uma posição favorável por algum tempo, logo em seguida tornaram-se impopulares, principalmente por causa de seus sentimentos nacionalistas renascidos que explodiam em levantes violentos quase em toda a parte. O período entre a primeira principal guerra judia (66-70 A.D, e a segunda (132-135 A.D.) é caracterizado por numerosos tumultos anti-judaicos (como na Alexandria, Cesaréia e Antioquia), bem como por revoltas judaicas programadas que irromperam em lugares tais como a

Mesopotâmia, Cirenaica, Palestina, Egito e Chipre.<sup>13b</sup> Fizeram seu último lance para readquirir a independência nacional, porém resultou na desolação de sua cidade santa, na perda de seu país e, conseqüentemente, em se tornarem não mais estritamente uma nação, mas simplesmente um povo, sem lar, e com uma religião.

A descrição que o historiador romano Dio Cassius (cerca de 150-220 A.D.) faz destes levantes, revela o ressentimento e ódio que estes provocaram na mente dos romanos contra os judeus. Por exemplo, da revolta de Cirenaica, ele escreve:

Nesse ínterim, os judeus na região de Cirene puseram um certo Andreas como seu chefe, e estavam destruindo tanto os romanos como os gregos. Comeriam a carne de suas vítimas, fariam cintos de suas entranhas, ungir-se-iam com o sangue delas e usariam sua pele como vestimenta; a muitos eles serraram em dois, da cabeça aos pés; outros eles deram às feras selvagens, e outros ainda forçaram a lutar como gladiadores. Ao todo, duzentos e trinta mil pessoas pereceram. No Egito também, cometeram muitas atrocidades semelhantes, igualmente em Chipre. . . .<sup>14</sup>

Os cristãos freqüentemente sofriam como vítimas dessas investidas de violência judaica, aparentemente porque eram considerados traidores da fé e aspirações políticas judaicas e por causa de ultrapassarem os judeus na conversão de pagãos. Justino, por exemplo, relata: “Na recente guerra judia, Barkokeba . . . ordenou que os cristãos somente fossem sujeitos a tormentos terríveis, a menos que renunciassem a Jesus Cristo e blasfemassem dele”.<sup>15</sup>

### Medidas e Atitudes Romanas

Os romanos que haviam anteriormente reconhecido o judaísmo como uma *religio licita* (religião lícita) mas que também haviam, em grande parte, mostrado respeito (alguns, até mesmo admiração) pelos princípios religiosos dos judeus,<sup>16</sup> a estas alturas reagiram contra eles militar, fiscal e literariamente. Militarmente, a estatística de derramamento de sangue, fornecida por historiadores contemporâneos, mesmo reconhecendo-se prováveis exageros, é evidência muitíssimo impressionante da vingança irada dos romanos contra os judeus. Tácito (33-120 A.D.), por exemplo, faz uma estimativa de 600.000 baixas judias na guerra de 70 A.D.<sup>17</sup> Na guerra de Barkokeba, segundo Dio Cassius (150 A.D.), foram mortos em ação 580.000 judeus, além de um sem-número de mortos pela fome e doença. “Toda a Judéia”, escreve o mesmo historiador, “tornou-se quase um deserto”.<sup>18</sup>

Além das medidas militares, nesta época Roma adotou nova atitude política e fiscal contra os judeus. No governo de Vespasiano (69-79 A.D.) tanto o sinédrio como o ofício do Sumo Sacerdote foram abatidos, e o culto no local do Templo, proibido. Adriano (117-138 A.D.) como mencionamos anteriormente, chegou ao ponto de proibir qualquer judeu, sob ameaça de morte, de entrar na área da nova cidade. E mais ainda, ele tornou proscrita a prática da religião judaica e, particularmente, a observância do sábado.<sup>19</sup>

Significativo também, foi a introdução por Vespasiano (69-79 A.D.) do *fiscus judaicus*, primeiramente intensificado por Domiciano (81-96 A.D.) e finalmente por Adriano (171-138 A.D.).<sup>20</sup> Este “imposto fiscal” judeu de meio shequel, anteriormente parte da manutenção do Templo de Jerusalém, era agora cobrado para o templo de Júpiter Capitolinus, mesmo daqueles que, segundo Suetônio (cerca de 70-122 A.D.) “sem publicamente reconhecer aquela fé, viviam como romanos”.<sup>21</sup> Os membros cristãos poderiam facilmente ser incluídos entre eles. E. L. Abel apropriadamente assinala que embora a quantia fosse insignificante, o princípio era importante, uma vez que nenhum outro grupo religioso na sociedade romana pagava tal imposto. Era claramente discriminatório, marcando o início da deterioração social dos judeus na sociedade”.<sup>22</sup>

As fontes não nos informam de qualquer ação específica, tomada pelos cristãos, nesta

altura, para evitar o pagamento de tal imposto discriminatório. Contudo, podemos suspeitar, como S. V. Baron argutamente assinala, que em conexão com esta redefinição de obrigações fiscais recaindo somente sobre professos judeus, a crescente comunidade cristã conseguiu de Nerva a isenção do imposto e, indiretamente, o reconhecimento oficial da separação de seus laços da denominação dos judeus.<sup>23</sup>

A introdução do culto do domingo no lugar da guarda do sábado “judaico”—esta particularmente ridicularizada por diversos escritores romanos da época—bem poderia representar uma medida tomada pelos líderes da igreja de Roma para evidenciar seu rompimento com o judaísmo e inclusive evitar, também, o pagamento de um imposto discriminatório.

A inteligência romana também recomeçou nessa época, seu ataque literário contra os judeus. Cícero, o renomado orador, em sua defesa de Flaccus—um prefeito da Ásia que havia despojado o tesouro judaico—já um século antes (59 A.C.) havia imortalizado seu ataque contra o judaísmo, rotulando-o de uma “superstição bárbara”.<sup>24</sup> Nos anos subseqüentes, o anti-semitismo literário foi mantido vivo apenas pelos poucos escárnios e zombarias de Horácio (65-8 A.C.), Tibullus (19 A.C.), Pompeu Trogus (início do primeiro século A.D.) e Ovídio (43 A.C.-65 A.D.)<sup>25</sup> Com Sêneca (4 A.C.-65 A.D.) contudo, uma nova onda de anti-semitismo literário surgiu nos anos sessenta, indubitavelmente refletindo o novo humor da época contra os judeus. Este eloqüente estóico atirou-se contra os costumes dessa raça maldita-*sceleratissime gentis*”, e especialmente sua guarda do sábado: “Ao introduzir um dia de repouso em cada sete, eles perdem na ociosidade quase um sétimo de sua vida, e, ao deixarem de agir em tempos de urgência, freqüentemente sofrem perdas”.<sup>26</sup>

Pérsio (34-62 A.D.) em sua quinta sátira apresenta os costumes judaicos como o primeiro exemplo de crenças supersticiosas. O sábado judaico, particularmente, é citado como sua primeira prova de que a superstição escraviza o homem.<sup>27</sup> Num fragmento atribuído a Petrônio (166 A.D.) o judeu é caracterizado adorando “seu deus-porco” e cortando “sua pele com uma faca” para evitar “expulsão pelo seu povo-*exemptus populo*” e de ser capaz de observar o sábado.<sup>28</sup> Os historiadores anônimos que escreveram sobre a história da grande guerra (66-70 A.D.) dos judeus com os romanos, segundo Josefo “representaram mal os fatos, em virtude de, ou lisonjearem os romanos, ou de odiarem os judeus”.<sup>29</sup>

Quintiliano (35-100 A.D.) faz alusão a Moisés como o fundador “da superstição judaica” a qual é perniciosa a outras pessoas.<sup>30</sup> Semelhantemente para Marcial (40-104 A.D.) os judeus circuncidados e o sábado são sinônimos de degradação.<sup>31</sup> Plutarco rotulou os judeus de nação supersticiosa e destacou a guarda do sábado (que ele considerava como época de embriaguez) como um dos muitos costumes bárbaros adotados pelos gregos.<sup>32</sup> Juvenal, numa sátira escrita cerca de 125 A.D., condeu-se da influência corruptível de um pai judaizante que ensinava seu filho a evitar os não circuncidados e a passar “cada sétimo dia em ociosidade, não participando dos labores da vida”.<sup>33</sup> Tácito (55-120 A.D.), a quem Júlio Isaac rotula de “a mais bela jóia na coroa do anti-semitismo”,<sup>34</sup> ultrapassou todos os seus predecessores na mordacidade. Os judeus, segundo esse historiador, descendem de leprosos expulsos do Egito e se abstêm de carne suína em memória de sua lepra (uma moléstia que, segundo as crenças prevaletentes, era comum entre os porcos). Sua indolência no sábado comemora o dia em que deixaram o Egito. “Todos os seus costumes”, escreve Tácito, “são perversos e desgostosos e como um povo, são singularmente propensos à luxúria”.<sup>35</sup>

Depois de Tácito, como F. L. Abel assinala “declinou a literatura anti-judaica”.<sup>36</sup> O historiador Dio Cassius (130-220 A.D.) é talvez uma exceção. Ao descrever a insurreição judia Cirenaica (115 A.D.), Dio expressa, como lemos antes, seu ressentimento e ódio contra os judeus, retratando-os como selvagens que comiam a carne de suas vítimas e se untavam com o sangue

delas.<sup>37</sup> O fato de que todos os escritores acima mencionados viveram na cidade capital, a maioria de suas vidas profissionais e escreveram daí, sugere que suas observações de desprezo sobre os judeus—particularmente contra a guarda do sábado—refletem a atitude romana geral prevalecente contra eles, especialmente na cidade. (Não devemos nos esquecer que os judeus eram uma comunidade considerável, estimada pela maioria dos estudiosos em cerca de 50.000 já na época de Augusto.<sup>38</sup> O sentimento contra os judeus era forte o suficiente” por exemplo, como escreve F. F. Bruce, “para fazer com que Tito, quando coroado príncipe, renunciasse a seu plano de desposar Berenice, a irmã de Herodes Agripa, o Moço”.<sup>39</sup> O príncipe de fato, por causa da crescente hostilidade do populacho contra os judeus, foi forçado, ainda que “involuntariamente” “*invitus*”, a pedir-lhe que deixasse Roma.<sup>40</sup>

Que a hostilidade para com os judeus era particularmente sentida àquela época em Roma, é também indicada pelas obras do historiador judeu Josefo. Ele estava na cidade desde cerca de 70 A.D., até sua morte (93 A.D.), como pensionista da família imperial, e sentiu o impulso de apanhar a pena e defender sua raça das camadas populares. Em suas duas obras, *Contra Apion* e *Antiguidades Judaicas*, mostra como os judeus favoravelmente se comparariam a qualquer nação, em relação a antiguidade, cultura e proeza.

### Medidas e Atitudes Cristãs

À luz desta política repressiva e atitudes hostis para com os judeus (particularmente sentidas na cidade principal), que medidas a igreja de Roma tomou a esta altura, para esclarecer às autoridades romanas seu rompimento com o judaísmo? Qualquer mudança na atitude dos cristãos, sua política e costumes, devem ser explicadas não somente na base do conflito romano-judaico, mas também à luz do relacionamento que os cristãos tinham tanto para com os romanos quanto para com os judeus. A isto dedicaremos nossa atenção por pouco tempo, antes de considerarmos mudanças específicas nas observâncias religiosas que ocorreram na igreja de Roma.

Uma pesquisa da literatura cristã do segundo século mostra que na época de Adriano a maioria dos cristãos assumiam uma atitude de reconciliação com o Império, mas, em relação aos judeus, adotaram uma política de radical diferenciação. Quadrato e Aristides, por exemplo, pela primeira vez endereçou tratados (geralmente chamados “apologias”) a Adriano (117-138 A.D.) para explicar e defender a fé cristã. Os primeiros apologistas, como faz notar J. Lebreton, “acreditavam na reconciliação da Igreja com o Império e trabalhava por ela”.<sup>41</sup> Embora fossem incapazes de providenciar uma fórmula definida de reconciliação com o Império, como A. Puech estabelece, estavam confiantes de que o conflito não era incurável.<sup>42</sup> Indubitavelmente, sua atitude positiva deve ter sido encorajada pela política romana para com o cristianismo, que, particularmente sob o domínio de Adriano (117-138 A.D.) e Antonino Pio (138-161 A.D.) pode ser definida como sendo de “proteção imperial relativa”.<sup>43</sup> Adriano, de fato, como observa Marcel Simon, conquanto “reservasse sua severidade para os judeus . . . sentia-se atraído com simpatia para o cristianismo”. Em seu *Rescriptus*, o imperador tomou providências para que cristão algum fosse acusado na base de calúnias públicas.

Por outro lado, quão diferente naquela época era a atitude de muitos escritores cristãos para com os judeus. Um conjunto completo de literatura anti-judaica foi produzido no segundo século condenando os judeus social e teologicamente. Está além do escopo do presente estudo examinar essa literatura. A seguinte lista de significativos autores e/ou escritos que difamavam os judeus em maior ou menor grau pode servir para deixar o leitor informado da existência e intensidade do problema: A Pregação de Pedro, A Epístola de Barnabé, A Apologia Perdida de Quadrato, A

Disputa entre Jason e Papiscus com respeito a Cristo, O Diálogo com Trifo, de Justino; Contra os judeus, de Miltiades, (infelizmente perdido); Contra os Judeus, de Apolinário (que também pereceu); Acerca da Páscoa Judaica, de Melito; A Epístola a Diogneto, O Evangelho de Pedro, Contra os Judeus, de Tertuliano, e Contra Celso, de Orígenes.<sup>44</sup>

F. Blanchetière, em sua erudita pesquisa sobre o problema do anti-judaísmo na literatura cristã do segundo século, persuasivamente conclui:

“Desta pesquisa, resulta que ‘o problema judaico’ readquiriu interesse pelos anos trinta do segundo século, isto é, a época de Adriano. De fato, os escritos dos Pais Apostólicos dão a impressão de quase uma total falta de interesse de seus autores por tal questão. Entrementes, naquela época, o *Kerugma Petrou* sentiu a responsabilidade de esclarecer a relação entre judeus e cristãos. Com a Epístola de Barnabé (que ele data de cerca de 135 A.D.) apareceu todo um grupo de escritos, tratados e diálogos, toda uma literatura “Contra os Judeus-*Adversus Judaeos*” atacando esta ou aquela observância judaica, quando não é caso da própria fundação do judaísmo. Além do mais, devemos notar que as áreas romanas orientais não foram igualmente envolvidas.<sup>45</sup>

Conquanto observações depreciativas sobre os judeus e o judaísmo já estejam presentes em documentos primitivos,<sup>46</sup> não é senão até a época de Adriano que começou com a *Epístola de Barnabé* o desenvolvimento de uma teologia cristã de separação dos judeus e desprezo por eles. Os pais da igreja; a esta altura, como F. Blanchetière adequadamente declara: “não sentiam mais, como Paulo sentia, ‘uma grande tristeza e dor’ no coração, nem desejavam mais ser ‘anátemas’ por seus irmãos. . . . Sem ir ao extremo exemplo da linguagem abusiva, como utilizada pelo autor da *Epístola a Diognetus*, Justino, da mesma maneira que Barnabé, sabia somente que em toda a sua história, Israel havia sido de coração duro, obstinado e idólatra . . . . Israel, assino de profetas, é culpado de não ter reconhecido o Filho de Deus. . . . É apenas justiça, portanto, que Israel seja batido coletiva e indistintamente, condenado e amaldiçoado.”<sup>47</sup>

A adoção desta atitude negativa para com os judeus pode ser explicada (mas não necessariamente justificada) por diversas circunstâncias existentes particularmente à época de Adriano. Primeiramente, o relacionamento entre Roma e os judeus era extremamente tenso. Estes, como já observamos estavam sujeitos a medidas repressivas e punitivas.<sup>48</sup> Segundo, existia um conflito entre a Igreja e a Sinagoga. Os cristãos eram não apenas barrados da sinagoga como freqüentemente denunciados às autoridades, e, quando possível, diretamente perseguidos pelos judeus.<sup>49</sup> Terceiro, um certo grau de proteção Imperial era concedido aos cristãos. Possivelmente Roma reconhecesse que os cristãos não tinham aspirações nacionalistas e, conseqüentemente, não representavam ameaça política.<sup>50</sup> Quarto, a influência de cristãos judeus era sentida dentro da Igreja. Ao insistirem em observâncias literais de certas regras mosaicas, estes encorajaram a dissociação e o ressentimento.<sup>51</sup>

Tais circunstâncias convidaram os cristãos a desenvolver uma nova identidade, não apenas caracterizada por uma atitude negativa para com os judeus, mas também em substituição de costumes judaicos característicos por outros novos. Estes serviriam para tornar as autoridades romanas cientes de que os cristãos, como enfatiza Marcel Simon, “liberados de qualquer laço com a religião de Israel e da terra da Palestina, representavam para o Império súditos irreprocháveis”.<sup>52</sup> Esta necessidade interna da comunidade cristã em desenvolver o que pode ser chamado de “diferenciação anti-judaísmo” encontrou expressão particularmente no desenvolvimento de critérios de hermenêutica escriturística injustificáveis, através dos quais as observâncias e histórias judaicas pudessem tornar-se sem significado e função.

Com relação à história judaica, é digno de nota que enquanto os Pais Apostólicos não façam referências explícitas ou implícitas a ela, os Apologistas reinterpretem e inter-relacionam a história judaica passada e presente (freqüentemente usando uma justificação escriturística (a

*posteriori*) para provarem a histórica infidelidade dos judeus e, conseqüentemente, a justiça de sua rejeição divina.<sup>53</sup> Barnabé, por exemplo, tenta demolir a validade histórica do judaísmo ao anular seus eventos e instituições históricas de seu significado e realidade literais. Embora o concerto, por exemplo, fosse dado por Deus aos judeus, “eles o perderam completamente logo após Moisés tê-lo recebido” (4:7), por causa de sua idolatria e nunca mais lhe foi oferecido novamente. Para Barnabé, a antiga economia judaica perdeu seu sentido ou então não faz sentido. Justino, semelhantemente em um *tour de force* estabelece uma conexão de causa entre “o assassinato de Cristo e de Seus profetas” pelos judeus, e as duas revoltas judaicas de 70 A.D. e 135 A.D., concluindo que as duas instituições fundamentais do judaísmo, a saber, a circuncisão e o sábado, eram uma marca de infâmia imposta por Deus aos judeus para destacá-los para o castigo que bem mereciam em virtude de sua perversidade.<sup>54</sup> Melito, a quem E. Werner chama de “o primeiro poeta do deicídio,<sup>55</sup> em *Homilia Pascal*, em estilo altamente retórico reinterpreta a histórica páscoa hebréia do Êxodo como comemorativa do “extraordinário assassinato” de Cristo pelos judeus.

Matastes a este na época da grande festa (v. 92)

Deus foi assassinado,

O Rei de Israel foi destruído pela mão direita de Israel.

Oh assassino medonho.

Oh despercebida injustiça. (v. 96 e 97)<sup>56</sup>

A história de Israel é vista portanto, como uma seqüela de infidelidades, de idolatrias (particularmente enfatizadas são Baal Peor e o bezerro de ouro) e de assassinos (dos justos, dos profetas e finalmente de Cristo), conseqüentemente, os infortúnios dos judeus, especialmente a destruição da cidade, sua expulsão e dispersão e sua punição por Roma, representam um castigo justo e divino.

Esta reinterpretação negativa do judaísmo, motivada, como sucintamente descrevemos acima, por fatores dentro e fora da Igreja, particularmente afetou a atitude de muitos cristãos para com as observâncias religiosas judaicas. Em vista do fato de que o judaísmo foi corretamente definido como *orthopraxis* (feitos em lugar de credo) e que as observâncias religiosas tais como a circuncisão e o sábado foram não somente proscritas pelo edito de Adriano, mas também consistentemente atacados e ridicularizados por autores gregos e latinos, não deveria surpreender que muitos cristãos cortassem seus laços com o judaísmo e instituíssem muitas observâncias religiosas em lugar das judaicas, tais como o sábado e a páscoa hebraica. Nesse processo, como veremos agora, a igreja de Roma desempenhou um papel de liderança onde, como mencionamos acima, o rompimento com o judaísmo ocorreu antes e, onde as hostilidades e medidas anti-judaicas foram particularmente sentidas. Isto pode melhor ser exemplificado por um estudo sobre sua posição quanto à questão do sábado e da páscoa hebraica.

## A IGREJA DE ROMA E O SÁBADO JUDAICO

A adoção e promoção do domingo como o exclusivo dia de adoração pressupõe o abandono e depreciação do sábado. Presumiremos, portanto, que a igreja onde o culto no domingo foi primeiramente introduzido e imposto, adotou certas medidas para desencorajar a observância do sábado. Conquanto deva ser admitido que temos evidência da observância de ambos os dias, em especial no Oriente,<sup>57</sup> isto deve ser visto como uma solução comprometida da parte daqueles que desejavam manter o velho sábado, aceitando, ao mesmo tempo o novo culto no domingo. Sua própria preocupação em preservar algum tipo de observância do sábado os desqualificam como

pioneiros da guarda do domingo, uma vez que dificilmente estariam patrocinando o novo dia enquanto tentando manter o velho.

Na igreja de Roma a situação era substancialmente diferente. Não somente era o culto do domingo insistido aí, mas medidas concretas foram também tomadas para desacostumar os cristãos de qualquer observância do sábado. Estas consideraremos agora, buscando identificar os motivos que pudessem causar tal curso de ação.

Começaremos nossa investigação com Justino Mártir (cerca de 100 a 165 A.D.), que lecionou e escreveu em Roma em meados do segundo século. Conquanto anterior a ele, Inácio, na Ásia Menor (cerca de 110 A.D.) e Barnabé na Alexandria (cerca de 135 A.D.) explicitamente ultrajaram a guarda do sábado, Justino foi quem forneceu a condenação mais devastadora e sistemática do sábado e o primeiro relato explícito do culto do domingo. Como examinaremos detidamente a opinião de Justino sobre o sábado e o domingo no capítulo seguinte, aqui temos que apenas declarar sua posição.<sup>58</sup>

O sábado, para Justino, era uma ordenança temporária, originária de Moisés, que Deus não pretendia que fosse literalmente guardado, pois Ele mesmo “não para de controlar o movimento do universo nesse dia”. Ele o impôs aos judeus unicamente como “uma marca para destacá-los para o castigo que eles bem merecem por suas infidelidades”.<sup>59</sup> A aceitação desta tese torna Deus culpado, para dizer o mínimo, de atos discriminatórios, visto que Ele teria dado ordenanças para o propósito negativo único de destacar judeus para castigo.

Alguém poderia argumentar que a posição de Justino não reflete necessariamente, a atitude de toda a igreja de Roma para com o sábado, especialmente por Roma ser a encruzilhada de todas as idéias. Conquanto este aviso mereça atenção, é bom notar que Justino não representa uma voz solitária em Roma contra o sábado. Opiniões semelhantes foram expressas pelo renomado herege Marcion, que, naquela época (cerca de 144 A.D.) estabeleceu o seu quartel-general em Roma. A influência dos ensinamentos anti-judaicos e anti-sabáticos de Marcion foi amplamente sentida.<sup>60</sup> Mais de meio século mais tarde, Tertuliano ainda achava necessário defender os cristãos no norte da África da influência do ensino de Marcion, ao produzir o seu mais longo tratado, *Contra Marcion*, que ele revisou em três sucessivas edições.<sup>61</sup> Em Roma, particularmente, como Justino testifica, “muitos podem ter crido nele (isto é, em Marcion) como se só ele conhecesse a verdade”.<sup>62</sup> Com respeito ao sábado, segundo Epifânio, Marcion ordenou a seus seguidores que “jejuassem no sábado, justificando deste modo: porque é o repouso de Deus aos judeus. . . nós jejuamos nesse dia para não realizarmos nele o que foi ordenado pelo Deus dos judeus”.<sup>63</sup>

Como poderia o jejum no sábado demonstrar ódio contra o Deus “mau” dos judeus? A resposta deve ser encontrada no fato de que para os judeus o sábado era tudo, menos um dia de jejum ou lamento. Mesmo as seitas judaicas mais exigentes se opunham ao jejum no sábado. Os rabinos, embora divergissem em sua opinião com respeito à hora e número das refeições sabáticas, concordavam que o alimento no sábado devia ser abundante e bom. A seguinte afirmação resume, talvez, a típica posição rabínica: “Achais que Eu (Deus) dei-lhes o sábado como uma carga? Dei-lhes para vosso benefício”. Como? Explicava o rabino Hiyya bar Abba, “Santifique o sábado com comida, bebida e vestes limpas, divirtam-Se e Eu os recompensarei”.<sup>64</sup>

Que os primeiros cristãos adotaram este costume judaico está implícito, por exemplo, na observação retórica de Agostinho, quando, referindo-se ao sábado, diz: “A tradição dos antigos não proibiu o jejum por um lado e ordenou o descanso por outro”.<sup>65</sup> Pode ser encontrado apoio adicional na oposição ao jejum no sábado pelos cristãos no Oriente e em algumas importantes áreas ocidentais, tais como Milão à época de Ambrósio (A.D. 397), e em certas igrejas e regiões do norte da África.<sup>66</sup> A transformação do sábado de um dia de festa e gozo em um dia de jejum e lamento, como veremos, representa uma medida tomada pela igreja de Roma para degradar o

sábado a fim de impor o culto do domingo.<sup>67</sup>

Deve ser notado que Justino e Marcion, embora difiram em suas interpretações teológicas do sábado, partilham ambos da mesma atitude anti-sabática: aquele desvaloriza o significado teológico do dia, fazendo-o a marca registrada da perversidade judaica; este priva o dia de seus prazeres físico e psicológico, para mostrar desprezo ao Deus dos judeus.

Marcion foi expulso da igreja de Roma em virtude de posição dualística gnóstica, porém o costume de jejuar no sábado foi mantido. De fato, as referências históricas do papa Calisto (217-222 A.D.), Hipólito (cerca de 170-236 A.D.), Papa Silvestre (402-417 A.D.), Papa Inocêncio I (401-417 A.D.), Agostinho (356-430 A.D.) e João Cassiano (cerca de 360-435 A.D.) todos apresentam a igreja de Roma como a campeã do jejum no sábado, ansiosa de impô-lo às outras comunidades cristãs também.<sup>68</sup>

Emprestou a igreja de Roma o costume diretamente de Marcion? Pareceria estranho que a Igreja tivesse adotado um costume advogado somente por um herege a quem ela desmembrasse, e cujos motivos para o jejum sabático fossem completamente inaceitáveis. Parece mais provável que alguns, pelo menos, já praticavam o jejum sabático em Roma antes da chegada de Marcion. Tem sido sugerido de fato que o jejum sabático semanal originou-se como uma extensão do sábado santo de aleluia, época em que todos os cristãos jejuavam. Tertuliano e Agostinho, por exemplo, associaram os dois, porém, conquanto aprovassem o jejum sabático anual da Páscoa, condenaram o jejum do sábado semanal que Roma e algumas igrejas ocidentais praticavam. “Vós, às vezes”, escreve Tertuliano, “continuais vossa situação (isto é, o jejum) mesmo durante o sábado judaico, um dia no qual jamais deveis fazer jejum exceto na época da Páscoa.”<sup>69</sup>

Assim como a páscoa dominical, como breve mostraremos, foi aparentemente introduzida primeiro em Roma no princípio do segundo século para diferenciar a páscoa cristã daquela dos judeus, é possível que o jejum sabático semanal surgisse contemporaneamente como extensão do jejum sabático pascal anual. Se foi este o caso, o jejum do sábado foi introduzido antes da chegada de Marcion em Roma, e ele explorou o novo costume para propagar sua opinião de desprezo para com o Deus dos judeus. Que o jejum sabático semanal foi introduzido cedo em Roma é claramente implícito por uma declaração de Hipólito (escrito em Roma entre 202-234 A.D.) o qual diz: “Até hoje (καὶ γὰρ τῶν) alguns . . . ordenam o jejum no sábado, de que Cristo jamais falou, desonrando até mesmo o Evangelho de Cristo”.<sup>70</sup> Conquanto seja difícil estabelecer se Hipólito se referia ao decreto do Bispo Calisto com respeito ao jejum no sábado ou a alguns dos Marcionitas contra quem ele escreveu um tratado (possivelmente a ambos?), a expressão “até hoje” claramente pressupõe que o costume fosse conhecido por algum tempo, presumivelmente desde a introdução do Domingo de Páscoa.<sup>71</sup>

Hipólito não explica quem são aqueles que “ordenam o jejum no sábado”. Entretanto, como um costume litúrgico tal como o jejum sabático só pudesse corretamente ser ordenado por uma autoridade eclesiástica oficial, e como o Bispo Calisto, segundo o *Liber Pontificales*, realmente intensificasse naquela época um jejum sabático sazonal, parecerá razoável presumir que o escritor estivesse indiretamente se referindo à própria hierarquia da igreja romana como a responsável pela ordenança. Poderia ser contestado que Hipólito, ao desaprovar o costume, enfraquece o argumento de um amplo jejum sabático em Roma. A objeção perde força, todavia, quando consideramos a posição e experiência cultural do escritor em Roma. Na realidade, mesmo vivendo em Roma sob o pontificado de Zeferino (199-217 A.D.), Calisto (217-222 A.D.), Urbano (222-230 A.D.) e Ponciano (230-235 A.D.) ele não era romano nem latino. Sua língua, filosofia e teologia eram gregas.<sup>72</sup> Além do mais, após perder a eleição para a Sé Papal (foi eleito Calisto, em 217 A.D.) ele foi consagrado antipapa por um grupo dissidente. Sua condenação daqueles que ordenavam o jejum sabático poderia então ser explicada à luz de sua origem e orientação oriental

(o jejum sabático era geralmente condenado no Oriente devido à veneração pelo dia)<sup>73</sup> e de seus conflitos com a hierarquia da igreja de Roma. Em outras palavras, razões tanto pessoais quanto teológicas poderiam ter motivado Hipólito a se opor ao jejum do sábado que, pelo decreto de Calisto na época, foi imposto particularmente como um jejum sazonal.

O costume romano de jejuar no sábado não foi, entretanto, unanimemente aceito pelos cristãos de todos os lugares. De fato, parecem ter conhecido as oposições a ele mesmo em Roma, como indica a condenação pelo Papa Sirício (384-398 A.D.) de um certo sacerdote Joviano, que, segundo o papa, “odeia os jejuns . . . dizendo que são supérfluos; não tem esperança no futuro”.<sup>74</sup> Agostinho, que escreveu extensiva e repetidamente sobre o assunto, limita a prática do jejum sabático prevaiente em seus dias aos “cristãos romanos e até agora a algumas das comunidades ocidentais”.<sup>75</sup> João Cassiano (cerca de 440 A.D.) semelhantemente confina o costume do jejum sabático a “algumas pessoas em alguns países do Ocidente, e especialmente na cidade (isto é, Roma)”.<sup>76</sup>

Muitos estudiosos concordam que o costume originou-se em Roma e que daí espalhou-se para certas comunidades ocidentais. Deve ser acrescentado que Roma mantinha tal costume no século XI, apesar dos repetidos protestos da Igreja oriental. Mario Righetti em sua erudita *História da Liturgia* observa, por exemplo, que: “Roma, e não algumas igrejas Gaulesas, apesar das enérgicas objeções dos gregos, refutadas pelas polêmicas obras de Enéas de Paris (870 A.D.) e Retrannus de Corby (868 A.D.) preservou o jejum tradicional do sábado até depois do ano 1000 A.D.”<sup>77</sup>

R. L. Odom persuasivamente demonstrou que a insistência romana em fazer do sábado um dia de jejum contribuiu significativamente para o histórico rompimento entre a Igreja cristã oriental e a ocidental, que ocorreu em 1054 A.D.<sup>78</sup>

O fato de que o jejum sabático aparentemente se originou em Roma é, todavia, de relativo pouco valor à nossa presente pesquisa, a menos que entendamos, em primeiro lugar, por que tal prática surgiu, e que relação de causa existe entre ela e a origem do domingo.

As fontes geralmente apresentam o jejum do sábado como o “prolongamento-*superpositio*” daquele da sexta-feira, tornando ambos dias de jejum como comemorativos da época, quando, para usar a frase de Tertuliano, “o noivo foi tirado”, isto é, quando Cristo esteve sob o poder da morte.<sup>79</sup> A sexta-feira da páscoa e os jejuns do sábado foram designados para expressar não somente tristeza pela morte de Cristo, mas também desprezo por seus perpetradores, a saber, os judeus. Em dois documentos correlacionados, o *Didascalia Apostolorum* (datado da primeira metade do terceiro século)<sup>80</sup> e as *Constituições Apostólicas* (cerca de 375 A.D.), os cristãos estão, semelhantemente, obrigados a jejuar na sexta-feira da páscoa e no sábado “por causa da desobediência de nossos irmãos (isto é, os judeus) . . . porque nisto as pessoas nestes dias. . . Ele nos foi tirado pelos judeus, falsamente acusado e pregado à cruz”.<sup>81</sup>

À vista do íntimo vínculo existente entre o jejum do sábado judaico pascal anual e o semanal,<sup>82</sup> é razoável concluir que este originou-se em Roma como extensão daquele, não somente por expressar tristeza pela morte de Cristo, mas também para mostrar desprezo pelo povo judeu e particularmente por seu sábado.<sup>83</sup> O Papa Silvestre (314-335 A.D.) em declaração histórica, citada com freqüência por seus sucessores em defesa do jejum no sábado romano, claramente apóia esta conclusão: “Se todo domingo deve ser observado com regozijo pelos cristãos em virtude da ressurreição, então todo sábado, em virtude do sepultamento deve ser considerado em execração dos judeus (*exsecratione judaeorum*). De fato, todos os discípulos do Senhor tinham um lamento no sábado, lamentando o Senhor sepultado, e a alegria prevalecia para os judeus exultantes. Todavia, a tristeza reinava para os apóstolos que jejuavam. Semelhantemente, estamos tristes juntamente com os entristecidos pelo sepultamento do Senhor,

se quisermos regozijar com eles no dia da ressurreição do Senhor. De fato, não é próprio observar, por causa dos costumes judaicos, o consumo de alimento (*destructiones ciborum*) e as cerimônias dos judeus”.<sup>84</sup>

Nesta declaração, o Papa Silvestre coloca em claro contraste a diferença entre o sábado e o domingo no significado teológico e no modo de se observá-los. Os cristãos são instados a lamentarem e a se absterem de alimento no sábado, não somente “por causa do sepultamento” de Cristo, mas também para mostrar desprezo pelos judeus (*exsecratione judaeorum*), e por seu gozo no sábado (*destructiones ciborum*).<sup>85</sup> Aparentemente o jejum no sábado foi pretendido para também proporcionar maior honra e reconhecimento ao domingo: “Estamos tristes (no sábado)” . . . o Papa Silvestre escreveu, “para regozijar-nos . . . no dia da ressurreição do Senhor”.

Vitoriano, bispo de Pettau (cerca de 304 A.D.) atual Áustria, igualmente realça a mesma função do jejum sabático ao escrever: “no sétimo dia . . . estamos acostumados a jejuar rigorosamente para que no dia do Senhor possamos ir ao nosso pão com ações de graças”.<sup>86</sup> A tristeza e fome que os cristãos experimentavam mesmo mais severamente no sábado, porque o jejum havia começado na sexta-feira,<sup>87</sup> foram designados, pois, para predispor os cristãos a entrar mais ansiosa e alegremente na observância do domingo e, por outro lado, como diz Vitorino, para evitarem “parecer observarem o sábado com os judeus, que o próprio Senhor do sábado, Cristo, diz por seus profetas que Sua alma abomina”.<sup>88</sup>

Um jejum estrito no sábado naturalmente evitaria também a celebração da eucaristia, pois a participação em seus elementos poderia ser considerada como quebrando o jejum. Conquanto alguns cristãos se opusessem a tal posição, crendo, ao contrário, que a aceitação da Ceia do Senhor tornava o jejum mais solene,<sup>89</sup> sabemos com certeza que em Roma o sábado foi feito não somente um dia de jejum, mas também um dia no qual não se permitiam celebração eucarística alguma, nem reuniões religiosas. O papa Inocêncio I (402-417 A.D.) em sua famosa carta à Decência, posteriormente incorporada ao Direito Canônico, estabelece que “como mantêm a tradição da Igreja, neste dois dias (sexta-feira e sábado) não se deve absolutamente (*penitus*) celebrar os sacramentos”.<sup>90</sup> Dois historiadores contemporâneos, Sozomen (cerca de 440 A.D.) e Sócrates (cerca de 439 A.D.), confirmam o decreto de Inocêncio I. Este último escreve, por exemplo, que “embora quase todas as igrejas por todo o mundo celebram os mistérios sagrados no sábado cada semana, os cristãos de Alexandria e Roma, porém, em virtude de alguma tradição antiga, cessaram de fazê-lo”.<sup>91</sup>

Sócrates não explica porque em Roma e Alexandria não havia celebrações eucarísticas no sábado; declara, contudo, que o costume remontava a “uma antiga tradição”. Isto nos permitiria supor que a proscricção da celebração da missa e a exortação de jejuar, por causa de vínculo íntimo, bem podem ter-se originado contemporaneamente, possivelmente logo no segundo século como parte do esforço para romper com os ritos judaicos.<sup>92</sup> A descrição de Sozomen dos costumes prevalecentes em seus dias é surpreendentemente semelhante àquela de Sócrates, embora fale somente de reuniões religiosas, sem referência a qualquer celebração eucarística. Confirma, todavia, que enquanto “o povo de Constantinopla, e quase de todos os lugares, reúnem-se no sábado, bem como no primeiro dia da semana,” tal “costume nunca é observado em Roma ou em Alexandria”.<sup>93</sup>

À luz desta cumulativa evidência, parece que a igreja de Roma desempenhou um papel-chave no cristianismo primitivo ao esvaziar o sábado judaico de sua significação teológico-litúrgica e ao instar pelo abandono de sua observância.<sup>94</sup> A exortação para jejuar no sábado, acompanhada da proibição de celebrar a Ceia do Senhor e realizar reuniões religiosas neste dia, representam medidas definitivas tomadas pela igreja de Roma, por um lado, para desviar os cristãos da observância do sábado, e, por outro lado, para fomentar exclusivamente o culto do

domingo. A razão para tal atitude intransigente para com instituições judaicas como a guarda do sábado, pode ser encontrada na necessidade de uma diferenciação radical do judaísmo que era particularmente sentida na primeira parte do segundo século. Notamos acima como os ataques e medidas fiscais, militares, políticas e literárias dos romanos contra os judeus encorajaram os cristãos a romper seus laços com os últimos. Isto foi em particular assim em Roma onde a maioria dos conversos cristãos tinha origem pagã e experimentaram uma diferenciação dos judeus anterior àquela no Oriente.<sup>95</sup> A mudança da data e modo de observar as festividades judaicas como o sábado e a páscoa ajudariam a esclarecer às autoridades romanas sua distinção do judaísmo. A adoção do Domingo de Páscoa, que analisaremos agora, oferece indicação adicional em apoio desta tese.

## ROMA E A CONTROVÉRSIA DA PÁScoa

### A Origem do Domingo de Páscoa.

O historiador Eusébio (cerca de 260-340 à.D.) proporciona um valioso dossiê de documentos com relação à controvérsia que irrompeu no segundo século, sobre a data da celebração da Páscoa.<sup>96</sup> Havia, é claro, dois protagonistas da controvérsia. Por um lado, o Bispo Vitor de Roma (189-99 A.D.) liderou o costume do Domingo de Páscoa (isto é, a celebração da festa no domingo geralmente seguinte à data da páscoa judaica) e ameaçou excomungar as comunidades cristãs recalcitrantes da província da Ásia que se recusavam a seguir suas instruções.<sup>97</sup> Por outro lado, Polícrates, bispo de Éfeso e representante das igrejas da Ásia, fortemente advogou a data tradicional da páscoa judaica de 14 de Nisã, comumente chamada “Páscoa Quartodecimana”. Polícrates, reivindicando possuir a genuína tradição apostólica transmitida à ele pelos apóstolos Filipe e João, recusou amedrontar-se em sua missão às ameaças de Vitor de Roma.

Irineu, bispo de Lyon (desde cerca de 176 A.D.) segundo Eusébio, interveio como pacificador na controvérsia. Em sua carta a Victor, Irineu não somente mostra um espírito magnânimo, como também procura mostrar ao bispo romano que os precursores de Soter, a saber, “Aniceto, e Pio, e Higino, e Telésforo e Sexto,” ainda que não a observassem (isto é, a Páscoa Quartodecimana) . . . estavam, todavia, em paz com aqueles em cujas dioceses era observada”.<sup>98</sup> Ao afirmar que os precursores de Soter não observavam a Páscoa Quartodecimana, Irineu implica que eles também, como Victor, celebravam a Páscoa no domingo. Ao retroceder a controvérsia até o Bispo Sexto (cerca 116-126 A.D.) mencionando-o como o primeiro não-observador da Páscoa hebraica Quartodecimana, Irineu sugere que a Páscoa começou a ser celebrada em Roma no domingo, em sua época (cerca de 116-126 A.D.). Concluir isto à rápida referência de Irineu pode ser corretamente considerado perigoso. Há, contudo, indicações complementares que tendem a favorecer essa possibilidade. O Bispo Sexto (116-126 A.D.), por exemplo, administrou a igreja de Roma bem na época do Imperador Adriano (117-138 A.D.) que, como dissemos anteriormente, adotou uma política de radical repressão aos ritos e costumes judaicos.<sup>99</sup> Estas medidas repressivas encorajariam os cristãos a substituir por novos, os costumes considerados judaicos. Em Jerusalém, observamos, os membros e líderes cristãos judeus foram, naquela época, expulsos da cidade juntamente com os judeus, sendo substituídos por um novo grupo gentio. Foi também naquele momento histórico que, segundo Epifânio, surgiu a controvérsia sobre a páscoa. O Bispo de Chipre escreve, “a controvérsia surgiu após a época do êxodo (135 A.D.) dos bispos da circuncisão e continuou até nosso tempo”.<sup>100</sup>

Se, como Epifânio deixa implícito, a controvérsia provocada pela introdução depois de 135 A.D, da nova celebração do Domingo de Páscoa, que um significativo número de cristãos da Páscoa Quartodecimana rejeitpu, então Sexto bem poderia ter sido o introdutor do novo costume, pois que era bispo de Roma poucos anos antes. Deve-se dar algum tempo para que um novo costume se torne suficientemente difundido para provocar uma controvérsia. As referências a Irineu e a Epifânio parecem então complementarem se o primeiro sugere que o Domingo de Páscoa se originou em Roma com Sexto e, o último, que o novo costume foi introduzido em Jerusalém pelos novos bispos gregos, provocando assim uma controvérsia. Ambos os eventos ocorreram aproximadamente ao mesmo tempo.

Marcel Richard esforça-se por mostrar que o novo dia foi introduzido nessa época não pela igreja de Roma, mas pelos bispos gregos que se estabeleceram em Jerusalém. Devido à proibição de Adriano dos festivais judaicos, eles teriam sido pioneiros da data do novo Domingo de Páscoa para evitarem parecer “judaizantes” às autoridades romanas.<sup>101</sup> Conquanto aceitemos a conclusão de Richard de que o Domingo de Páscoa foi primeiramente introduzido no tempo de Adriano, achamos difícil crer que foi a nova liderança gentia da igreja de Jerusalém que introduziu o novo costume e fez com que um grande segmento do cristianismo aceitasse, especialmente numa época em que a igreja na cidade havia caído em obscuridade. Há um amplo consenso de opinião entre os estudiosos de que Roma é, deveras, o berço do Domingo de Páscoa. Alguns, de fato, corretamente o rotulam de “páscoa romana”.<sup>102</sup> Isto é sugerido não somente pelo papel da igreja de Roma ao forçar o novo costume e pelas observações de Irineu,<sup>103</sup> mas também por fontes históricas posteriores. Em dois documentos correlatos, a saber, a carta conciliar do Concílio de Nicéia (325 A.D.)<sup>104</sup> e a carta conciliar pessoal de Constantino endereçada a todos os bispos,<sup>105</sup> a igreja de Roma é apresentada como o primeiro exemplo a ser imitado, na questão do Domingo de Páscoa, sem dúvida por causa de sua histórica posição e papel na liderança de sua observação.

### **O Domingo de Páscoa e o Domingo Semanal**

Qual é a relação, poder-se-ia perguntar, entre o Domingo de Páscoa anual e o domingo semanal? Eram as duas festas consideradas talvez como uma festa semelhante que celebrava em épocas diferentes o mesmo evento da Ressurreição, ou eram consideradas como duas festas diferentes que cumpriam diferentes objetivos? Se as duas fossem tratadas como festas semelhantes, pareceria plausível supor que o berço do Domingo de Páscoa bem poderia também ser o lugar de origem da observância do domingo semanal, visto que possivelmente, os mesmos fatores atuaram no mesmo lugar para ocasionar a origem contemporânea de ambos.

Em numerosos testemunhos dos antigos Pais da Igreja, o domingo de páscoa semanal e anual são tratados como basicamente a mesma festa, comemorando o mesmo evento da Ressurreição. Num documento atribuído a Irineu está especificamente ordenado que não se deve ajoelhar no domingo ou no Pentecostes, isto é, as sete semanas do período da Páscoa, “porque é de significado igual ao do dia do Senhor”.<sup>106</sup> A razão dada é que ambas as festas são “um símbolo da Ressurreição”. Tertuliano confirma este costume, porém acrescenta a proibição de jejuar também: “No domingo é ilícito jejuar ou ajoelhar-se enquanto se adora. Desfrutamos da mesma liberdade desde a Páscoa até ao Pentecoste”.<sup>107</sup> F. A. Regan comenta o texto, dizendo: No período que se estende da Páscoa ao Pentecoste, o mesmo costume era seguido, mostrando assim a relação entre as festividades anuais e semanais”.<sup>108</sup>

Orígenes explicitamente une a comemoração semanal com a anual da Ressurreição: A ressurreição do Senhor é celebrada não somente uma vez por ano, mas constantemente, a cada oito dias”.<sup>109</sup> Eusébio igualmente declara: “Enquanto os judeus fiéis a Moisés, sacrificavam o

cordeiro da páscoa hebraica uma vez por ano . . . nós, homens do Novo Concerto, celebramos nossa Páscoa cada domingo”.<sup>110</sup> O Papa Inocêncio I, em uma carta ao Bispo Decêncio de Gubbio, confirma a unidade existente entre as duas festas: “Celebramos o domingo por causa da venerável ressurreição de nosso Senhor Jesus Cristo, não somente na Páscoa, mas na realidade, pelo simples ciclo semanal (isto é, cada domingo)”.<sup>111</sup>

À luz dessas declarações representativas, pareceria que quando o Domingo de Páscoa semanal e o anual ganhassem aceitação, seriam considerados por muitos como uma festa que comemorasse em épocas diferentes o mesmo evento da Ressurreição. Embora a Ressurreição não seja apresentada em fontes mais antigas como o motivo dominante para a observância do domingo, parece não haver questão quanto à unidade básica das suas festividades.

A esta altura é importante certificar-se do que em Roma ocasionou o abandono da Páscoa Quartodecimana e a introdução do Domingo de Páscoa. Presumiríamos que as mesmas causas motivaram também o repúdio do sábado e a introdução da guarda do domingo, pois esta era considerada por muitos cristãos como uma extensão da Páscoa anual. (ainda hoje os italianos se referem ao domingo como *pasquetta*, que significa pequena páscoa).

Os eruditos usualmente reconhecem no costume romano de celebrar a Páscoa no domingo, em lugar de fazê-lo em 14 de Nisã, para usar as palavras de J. Jeremias, “a tendência de se romper com o judaísmo”.<sup>112</sup> J. B. Lightfoot mantém, por exemplo, que Roma e Alexandria adotaram o Domingo de Páscoa para evitar “até mesmo a semelhança com o judaísmo”.<sup>113</sup> M. Righetti, um renomado litúrgico, assinala também que Roma e Alexandria, depois de “haverem eliminado a tradição judaizante Quartodecimana, repudiaram até mesmo os cálculos judaicos, fazendo seus próprios cálculos de tempo, pois tal dependência dos judeus deve ter parecido humilhante”.<sup>114</sup> A carta de Constantino do concílio de Nicéia explicitamente revela uma motivação anti-judaica para o repúdio da Páscoa Quartodecimana. O imperador, de fato, desejoso de estabelecer uma religião completamente livre de quaisquer influências judaicas, escreveu: “Parecia algo indigno que na celebração desta festa santíssima, devêssemos seguir o costume dos judeus, que impiamente contaminaram as mãos com enorme pecado, e são, portanto, merecidamente afligidos com cegueira de alma. . . . Não tenhamos, portanto, nada em comum com a detestável multidão judia: pois que recebemos de nosso Salvador um caminho diferente. . . . Esforçai-vos e orai para que a pureza de nossas mãos não pareçam ser em nada enegrecidas pela sociedade com os costumes destes homens grandemente perversos. . . . Todos devíeis vos unir ao desejardes que aquilo que aparenta boas razões parecem exigir; e em evitardeis toda a participação na conduta de penúria dos judeus”.<sup>115</sup>

O motivo antijudaico para o repúdio do estabelecimento judaico da Páscoa hebraica não poderia ter sido expresso mais explícita e forçosamente que na carta de Constantino. Nicéia representa a culminação de uma controvérsia iniciada dois séculos antes e motivada por fortes sentimentos antijudaicos tendo Roma como seu epicentro. O vínculo íntimo existente entre o Domingo de Páscoa e o domingo semanal pressupõe que o mesmo motivo antijudaico foi também primariamente responsável pela substituição da guarda do sábado pelo culto do domingo. Várias indicações já emergiram no curso de nosso estudo, apoiando esta conclusão. Notamos por exemplo, que alguns Pais da Igreja reinterpretaram o sábado como a marca registrada da infidelidade judaica. Medidas anti-sabáticas específicas foram tomadas particularmente pela igreja de Roma. O sábado foi feito dia de jejum para mostrar, entre outras coisas, desprezo pelos judeus. De igual modo, para evitarem parecer observar o dia com os judeus, a celebração eucarística e reuniões religiosas foram proibidas no sábado. Evidência adicional sobre o papel desempenhado pelo antijudaísmo no abandono da observância do sábado serão exibidas nos capítulos sete e nove.

## O PRIMADO DA IGREJA DE ROMA

No curso de nossa investigação, várias indicações emergiram que apontam à igreja de Roma como a principal responsável pelas inovações litúrgicas, tais como o domingo de páscoa, o culto semanal do domingo e o jejum no sábado. Contudo, poder-se-ia levantar a questão: a igreja de Roma no segundo século já exercia suficiente autoridade por intermédio de seu bispo, para influenciar a maior parte da cristandade em aceitar novas festividades? Para responder a esta pergunta é necessário verificar o status que desfrutava, particularmente no segundo século.

O processo de afirmação da primazia do bispo e da igreja de Roma na igreja primitiva é difícil de se traçar, primeiramente porque as fontes disponíveis relatam fatos ou eventos mas não definem a autoridade jurisdicional exercida naquela época pela igreja de Roma. Contudo, a história ensina que autoridade das Sés Metropolitanas foi definida não antes, mas depois de seu real estabelecimento.<sup>116</sup> Para o propósito de nosso estudo, não faremos tentativa alguma de definir a natureza ou extensão da autoridade jurisdicional da igreja romana, simplesmente descreveremos o que parece ser o *status quo* da situação no segundo século.

Por volta do ano 95 A.D., Clemente, Bispo de Roma, escreveu uma carta à Igreja de Corinto para terminar com uma discórdia que havia irrompido dentro da Igreja e que havia resultado na deposição dos presbíteros (cap. 47). O prestígio da igreja romana nesse caso está implícito no tom resoluto e, em alguns casos, mesmo ameaçador da carta que espera obediência (conforme capítulos 47:1-2; 59:1-2).<sup>117</sup> Como faz notar J. Lebreton: “Roma estava consciente de sua autoridade, e da responsabilidade que isto envolvia; Corinto também o reconheceu e curvou-se a ela. Batiffol descreveu esta intervenção como a ‘Epifania da Primazia romana’ e ele está certo”.<sup>118</sup>

O fato de que a carta foi altamente respeitada e lida regularmente não somente em Corinto, mas em outras igrejas também, tanto assim que passou a ser considerada por alguns como inspirada, deixa implícita, como Karl Baus diz, “a existência na consciência de cristãos não-romanos de uma estima da igreja romana como tal, o que está próximo de reconhecer-lhe uma superioridade de posição”.<sup>119</sup>

Inácio, alguns anos depois (cerca de 110-117 A.D.) em sua *Carta aos Romanos*, de igual modo atribui epítetos respeitosos, honrosos e servis incomuns à igreja de Roma (conforme Prólogo). Enquanto em suas *Epístolas às outras Igrejas* Inácio admoesta e adverte os membros, em sua *Carta dos Romanos* ele expressa **somente** pedidos respeitosos. A veneração singular do bispo de Antioquia pela igreja romana é evidente quando diz: “A ninguém jamais invejaste; ensinastes a outros. O que desejo é que aquilo que aconselhas e ordenas possa sempre ser praticado” (Romanos 3:1). Em seu prólogo, Inácio descreve a igreja de Roma como sendo “digna de Deus, digna de honra, digna de felicitações, digna de louvor, digna de sucesso, dignamente pura e preeminente em amor”. Em sua recomendação final ele pede: “Lembraí-vos, em vossas orações, da igreja da Síria, a qual tem Deus como seu pastor em meu lugar. O próprio Jesus Cristo a administrará, juntamente com vosso amor” (Romanos 9:11). Embora estas declarações não definam o real poder jurisdicional exercido pela Igreja de Roma, eles indicam, todavia, que Inácio, no início do segundo século, atribuía a ela superioridade em prestígio e honra.

Irineu, bispo de Lyons (desde 178 A.D.), a quem já conhecemos como pacificador na controvérsia da Páscoa, em seu livro *Contra Heresias* (composto sob o pontificado do Papa Eleutero 175-189 A.D.), descreve a igreja de Roma como “a grandíssima, a antiqüíssima e universalmente conhecida igreja, fundada e organizada em Roma pelos dois apóstolos mais gloriosos: Pedro e Paulo”.<sup>120</sup> Então, declara categoricamente: “Pois que é uma necessidade que toda a Igreja concorde com esta igreja, em virtude de sua preeminente autoridade (*potentior*

*principalitas*) isto é, os fiéis de toda parte”.<sup>121</sup> O alto respeito de Irineu pelo ofício e autoridade do bispo de Roma é melhor exemplificado na missiva ao Bispo Eleutero (175-189 A.D.) procurando solicitar sua intervenção na heresia Montanista, a qual estava perturbando a paz das igrejas de Gaul, bem como em sua carta ao Bispo Vitor (189-199 A.D.) a respeito do problema de a Páscoa ser comemorada no dia 14 de Nisã conforme a páscoa hebraica.<sup>122</sup> No último exemplo, é digno de nota que embora Irineu protestasse contra a excomunhão dos asiáticos feita por Victor, como P. Batiffol adequadamente observa, “ele não sonhou em questionar o poder de Vitor em pronunciar a excomunhão”.<sup>123</sup>

O bispo de Roma demonstrou sua autoridade não sobrepujada ao impor a páscoa romana. Bispos asiáticos, tais como Policarpo e Polícrates, embora recusassem aceitar o costume romano, reconheceram, todavia, o pedido dos bispos romanos; o primeiro sentiu a obrigação de ir, em 154 A.D., pessoalmente a Aniceto de Roma para acertar a questão da Páscoa e outros assuntos; o segundo aquiesceu com a ordem de Vitor de convocar um concílio. “Poderia mencionar os bispos que estão presentes,” Polícrates escreveu-lhe por volta de 196 A.D. “aqueles a quem **pediste-me que convocasse e eu o fiz**”.<sup>124</sup>

Quando notificados da recusa dos bispos asiáticos em aceitar o Domingo de Páscoa, Vitor drasticamente “declarou completamente excomungados a todos os irmãos ali”.<sup>125</sup> Esta é talvez, a mais explícita evidência da autoridade do bispo romano de impor um novo costume, e até mesmo de cortar da comunhão da Igreja toda uma comunidade dissidente. P. Batiffol apropriadamente comenta quanto a esta questão que “É somente a Roma que Éfeso responde e resiste. Vemos a autoridade que Roma exerce nesse conflito. Renan apropriadamente disse, em referência a este caso: ‘O papado nasceu, e muito bem nascido’”.<sup>126</sup>

A autoridade incontestada exercida pela igreja de Roma por intermédio de seu bispo, poderia ainda ser evidenciada por exemplos posteriores, tais como: a excomunhão pelo papa Vitor do monarca Teodoto; a declaração de Tertuliano de que da igreja de Roma “veio às nossas mãos a mesma autoridade dos próprios apóstolos”<sup>127</sup>; a excomunhão por Calisto (217-222 A.D.) do herege Sabélio; a reabilitação de Basilides de Emerita feita pelo Papa Estevão (245-247 A.D.), apesar de sua deposição por Cipriano; o pedido de Cipriano ao Papa Estevão para depor Marcion de Arles, um convicto seguidor de Novaciano. Outras indicações poderiam ser adicionadas, tais como a designação da igreja de Roma como a “Cadeira de Pedro-*Cathedra Petri*” pelo fragmento Muratoriano, por Cipriano e Firmiliano da Cesaréia; o papel desempenhado pelo papa na questão do batismo por erro, bem como de herético;<sup>128</sup> a introdução e imposição pela igreja de Roma da data 25 de dezembro para a celebração do Natal.<sup>129</sup>

À luz destas indicações, a igreja de Roma parece ter emergido a uma posição de preeminência já no segundo século. O pontífice romano era, de fato, a única autoridade eclesiástica amplamente reconhecida e capaz de influenciar a maior parte da cristandade (muito embora algumas igrejas rejeitassem suas instruções) a aceitar novos costumes ou observâncias.

### Conclusão

O papel que a igreja de Roma desempenhou em provocar o abandono do sábado e a adoção do domingo tem sido subestimado, se não totalmente negligenciado, em estudos recentes. Se se reconhece, como admite O. Cullmann, que “em deliberada distinção do judaísmo, os primeiros cristãos selecionaram o primeiro dia da semana,”<sup>130</sup> então Roma emerge com o lugar mais lógico para a origem do domingo. É ali que encontramos tanto as circunstâncias como a autoridade necessária para realizar tal mudança litúrgica. P. V. Monachino, na conclusão de sua dissertação sobre o *Cuidado Pastoral em Milão, Cartago e Roma no Quarto Século* reconhece o papel de

liderança, no Ocidente, da igreja de Roma. Ele escreve: “não acreditamos errar, se afirmamos que o lugar onde esta espécie de cuidado pastoral havia sido elaborado foi a cidade de Roma, embora devamos reconhecer para Milão ‘alguma influência oriunda do Oriente’”.<sup>131</sup>

C. S. Mosna especificamente admite que Roma era influente ao causar o desaparecimento da observância do sábado. Ele afirma que “talvez nisto (isto é, no desaparecimento do sábado), o exemplo de Roma, que nunca teve nenhum culto especial no sábado, deve ter sido influente”.<sup>132</sup> Estas condições não existiam no Oriente, onde a influência judaica sobreviveu mais tempo, como está evidente pela sobrevivência de uma veneração pelo sábado e de respeito pelo cômputo judaico para a fixação da Páscoa.<sup>133</sup>

Nossa investigação até aqui estabeleceu que a observância do domingo surgiu, como W. D. Davies declara, “em consciente oposição ao sábado judaico ou diferenciação do mesmo”.<sup>134</sup> Encontramos que a mudança no dia de culto parece ter sido encorajada por um lado, pela política imperial social, militar, política e literária antijudaica, que tornou necessário que os cristãos rompessem os laços com os judeus, e, por outro lado, pelo próprio conflito existente entre judeus e cristãos. A igreja de Roma, cujos membros, a maioria oriundos do paganismo, experimentaram um rompimento com os judeus mais cedo do que no Oriente e onde a impopularidade dos judeus era particularmente grande, parece ter desempenhado um papel de liderança ao induzir a adoção da observância do domingo. Isto achamos indicado não somente pela introdução e imposição da nova festividade do Domingo de Páscoa (intimamente relacionado com o domingo semanal), mas também pelas medidas que Roma tomou para desvalorizar o sábado na teologia e na prática. O sábado foi, de fato, reinterpretado para ser uma instituição temporária dada aos judeus como sinal de sua infidelidade. Portanto, os cristãos foram obrigados a demonstrar sua dissociação do sábado judaico, jejuando neste dia, abstendo-se da Ceia do Senhor e não freqüentando reuniões religiosas.

Em vista do fato de que o antijudaísmo emergiu como um fator primordial que contribuiu para a introdução da observância do domingo, é importante agora verificar mais completamente sua presença e influência na literatura cristã na primeira parte do segundo século.

## NOTAS E REFERÊNCIAS

1. O papel da liderança da Igreja de Roma no segundo século é discutido nas pp. 207-211.
2. Isto *per se* não é um argumento decisivo, pois, como demonstra Harry J. Leon, baseado em inscrições arqueológicas da antiga Roma, muitos judeus preferiam nomes latinos e gregos. Ele exhibe uma compilação de 254 exemplos de nomes latinos e 175 exemplos de nomes gregos usados por judeus na antiga Roma (*The Jews of Ancient Rome*), 1960, pp. 93-121). Que a maioria dos membros em Roma era de conversos pagãos é claramente indicado pela declaração de Paulo em Romanos 1:13-15, onde diz: “estou ansioso de pregar o evangelho para vós que estais em Roma . . . para que possa ter alguma colheita entre vós **bem como entre os demais gentios**” (grifo nosso). Aparentemente esta comunidade cristã gentia de Roma tinha contatos limitados com os judeus antes da chegada de Paulo. Isto é sugerido, por exemplo, pelo fato de que quando Paulo se reuniu com os líderes judeus três dias depois de sua chegada, disse-lhes: “não recebemos acerca de ti cartas algumas da Judéia, nem veio aqui algum dos irmãos que nos anunciasse ou dissesse de ti mal algum”. (Atos 28:21) Marta Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, 1965 pp. 67-72, argumenta persuasivamente na base de diversas declarações de Paulo (Fil. 1:12-14; 4:22; 1:17; Col. 4:10-11), da inscrição de Iucundus Chrestianus (servo da nora de Tibério) e do testemunho de Tácito (*Annales* 12, 32) referindo-se a Pomponia Graecina (esposa de Aulus Plautius, o conquistador da Bretanha e um dos primeiros conversos do Cristianismo), que “uma clara separação” existia entre a Igreja e a Sinagoga em Roma. Os cristãos aparentemente se reuniam nos lares de nobres convertidos “evitando qualquer conflito com o judaísmo local” (p. 69). Aparentemente Paulo entrou em conflito com os círculos judaicos, pois podia contar apenas três “homens da circuncisão entre seus colaboradores” (Col. 4:10, 11).
3. Leonard Goppelt, *Les origines de L'Église*, 1961, pp. 202 e 203.
4. Suetonius, *Claudius* 25, 4; H. J. Leon (nota 2) pp. 23ss., defende uma data mais antiga (mais próxima de 41 A.D.); alguns estudiosos acham que “Chrestus” é simplesmente o nome de um agitador e não tem, portanto, nenhuma relação com o movimento cristão; ver Marta Sordi (nota 2) pp. 64ss; ver também S. Benko, “The Edict of Claudius of. A.D. 49 and the Instigator Chrestus”, *Theologische Zeitschrift* 25 (1969): 406-418. Dio Cassio (150-135 A.D.) *Historia* 60, 6, não menciona a expulsão de Cláudio, porém faz referência a um edito que proibia os judeus de se reunirem segundo o seu costume.
5. Tacitus, *Annales* 15, 44, em seu relato da perseguição Neroniana grafa o nome de tal modo. Sobre a evolução do nome, ver A. Labriolle, “Christianus”, *Bulletin du Cange* 5 (1929-1930): 69-88; A. Ferrua, “Christianus sum”, *La Civiltà Cattolica* 2 (1933):552-556; e 3 (1933): 13-26; Tertuliano em sua *Apology* 3 censura os pagãos dizendo: “(O nome) cristão . . . é mal pronunciado por vocês ‘Chrestianos’ (pois nem sabem dizer corretamente o nome que desprezam)”.
6. Pierre Batiffol, *Primitive Catholicism*, 1911, p. 19. Esta hipótese é apoiada, por exemplo, pela atitude do procônsul da Acaia, Anneus Novatus Gallio, irmão de Sêneca, que ao ouvir o líder da sinagoga acusar Paulo de ser renegado da lei, disse: “mas, se a questão é de palavras, e de nomes, e da lei que entre vós há, vede-o vós mesmos” (Atos 18:15; conforme 13:29; 24:5).
7. Tacitus, *Annales* 15, 44.
8. F. F. Bruce, *The Spreading Flame*, 1958, p. 140; Leonard Goppelt (nota 3), p. 42, igualmente observa: “Na cidade imperial os cristãos são distintos dos judeus no ano 64 A.D., porém não tão cedo como por exemplo em 49 A.D. O reconhecimento pelo Estado de seu status de separação ocorreu em algum ponto entre estas duas datas segundo fontes romanas”.
9. Flavius Josephus, *Life* 3, relata que em 63 A.D. enquanto visitava Roma, foi apresentado à Imperatriz que mostrou apreciá-lo. Em *Antiquities* 22, 8, 11, ele menciona que ela era uma prosélita judia. Conforme Tacitus, *Historia*, 1, 22.
10. A. Von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, 1908, pp. 51, 400. J. Zeiller, *The History of the Primitive Church*, 1949, 1, p. 372, também tece esta possibilidade. Ele pergunta: “os protegidos de Poppea, admitidos no círculo mais próximo do imperador acreditam que serviriam a Nero, bem como a si mesmos “ao indicarem, como os autores

- do crime, os cristãos” que tinham prazer, diziam . . . “nas idéias de vingança celestial, uma conflagração universal, e a destruição do mundo?”
11. P. Batiffol (nota 6), p. 20; Ernest Renan, *The Antichrist*, 1892, p. 112, igualmente observa: “O romano geralmente confundia judeus e cristãos. Por que se fez tão clara distinção nesta ocasião? Por que não foram os judeus, contra quem os romanos tinham a mesma antipatia moral e os mesmos aborrecimentos religiosos que tinham contra os cristãos, incomodados nesta época?” Ele sugere que os “judeus tiveram uma entrevista secreta com Nero e Pompéia no momento em que o imperador concebia tais pensamentos odiosos contra os discípulos de Cristo” (*op. cit.*).
  12. Conforme Tertullian, *Apology* 21; Comiodian, *Carmen apologeticum*, PL 5, 865; Justin Martyr, *Dialogue* 17, 3; um texto na *Letter to the Corinthians*, de Clement, (5:2) pode preservar a memória da intervenção judia hostil: “Por causa de ciúmes e inveja, os maiores e mais honrados pilares da igreja (isto é, Pedro e Paulo) foram perseguidos e condenados à morte” (traduzido por E. Goodspeed, *The Apostolic Fathers, An American Translation*, 1950, p. 51). J. Zeiller (nota 10), p. 373, acertadamente observa: “Em qualquer caso, a partir daquele dia, os cristãos passaram a ser distinguidos dos judeus pelas autoridades romanas, sendo que os judeus mantinham seus privilégios, enquanto os cristãos eram presos, julgados e condenados”. Peter Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 1969, p. 67, salienta o fato de que conquanto os romanos notassem o cristianismo após separar-se do judaísmo, foi realmente a perseguição judaica, sendo “uma controvérsia **intramuros**” que exerceu o papel mais criativo, obrigando os cristãos a se tornarem entidade separada, fazendo com que fossem reconhecidos como tal pelas autoridades romanas.
  - 13a. F. F. Bruce (nota 8), p. 157.
  - 13b. Para um relato resumido das insurreições e guerras judaicas, ver Giuseppe Ricciotti, *The History of Israel*, s.d., II, pp. 402-461; Heinrich Graetz, *History of the Jews*, 1940, II, p. 393; ver também o bem documentado relato de A. Fuks, “The Jewish Revolt of 115-117”. *Journal of Roman Studies* 51 (1861) 98-104.
  14. Dio Cassius, *Historia* 69, LCL, p. 421; conforme relato semelhante dado por Eusebius, HE 4, 2 e *Chronicon* 2, 164.
  15. Justin Martyr, I *Apology* 31, 6, traduzido por Thomas B. Falls, *Writings of Saint Justin Martyr, The Fathers of the Church*, 1948, p. 67 (daqui em diante citado como Falls, *Justin’s Writings*); conforme *Dialogue* 110.
  16. Ver nota 35.
  17. Tacitus, *Historiae* 5, 13; Josephus, *Wars of the Jews* 6, 9, 3 especifica que 97.000 judeus foram feitos cativos e 1.000.000 foram mortos ou pereceram durante o cerco.
  18. Dio Cassius, *Historia* 69, 13, reconhece, entretanto, que mesmo o exército romano sofreu grandes perdas. Adriano, de fato, em sua carta ao Senado omitiu a costumeira expressão de abertura “Se vós e vossos filhos estão com saúde, está bem; Eu e as legiões estamos com saúde” (*op. cit.*).
  19. Ver notas 79-80. Alguns estudiosos sustentam que os sacrifícios ainda continuavam no Templo depois de 70 A.D., embora de modo reduzido; conforme K. W. Clark, “Worship in the Jerusalem Temple after A.D. 70”. NTS 6 (1959-1960): 269-280; ver também J. R. Brown, *The Temple and Sacrifice in Rabbinic Judaism*, 1963. Sobre as tentativas patéticas dos judeus para visitar as ruínas, ver Jerome, *Commentarius in Zephaniaim* 1, 15-16, PL 25, 1418ss; outras fontes patrísticas são analisadas por R. Harrian’s, “Decree of Expulsion of the Jews from Jerusalem”, *Harvard Theological Review* 19 (1926); 199-206; conforme também W. D. Gray, “Founding of Aelia Capitolina”, *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 39 (1922-1923): 248-256.
  20. J. Zeiller (nota 10) pp. 384-385, nota, com respeito a Domiciano: “Sua antipatia para com os judeus estava em harmonia com suas necessidades financeiras, pois seu Tesouro estava exaurido depois das despesas excessivas em que incorreu no embelezamento de Roma. Conseqüentemente, ele fez cobrar, com o máximo rigor, o imposto do didrácma”.
  21. Suetonius, *Domitianus* 12. LCL, p. 365; o historiador relata como, quando jovem, pessoalmente testemunhou “um homem de noventa anos de idade examinado ante o procurador e uma corte superlotada, para ver se ele era circuncidado” (*ibid.*, p. 366); Heinrich Graetz (nota 13b) p. 389,

- assinala: “Conquanto fosse severo para com os judeus, Domiciano era duas vezes mais para com os prosélitos e fazia-os sentir todo o peso de seu poder tirânico”; conforme também diz E. M. Smallwood, “Domitian’s Attitude toward the Jews and Judaism”, *Classical Philology* 51 (1956): 1-14. Nerva (A.D. 96-98) um dos primeiros atos de sua administração “removeu a vergonhosa (extorsão) da taxa judaica”, como se lê na inscrição de uma moeda que ele cunhou para comemorar a ocasião; ver Dio Cassius, *Historia* 58, 1-2. Sob Adriano (117-138 A.D.), segundo Appian, um historiador contemporâneo, os judeus estavam sujeitos, naquele tempo, a um “imposto para votar . . . mais pesado do que o imposto aos povos circunvizinhos” (*Roman History, The Syrian Wars* 50, LCL, p. 199).
22. Ernest L. Abel, *The Roots of Anti-Semitism* 1943, p. 97.
  23. S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 1952, II, p. 106. Baron também nota que “ao contrário do último período, quando a captação de impostos tornou-se universal, o imposto *per capita*, na época, tinha, por si mesmo, um caráter discriminatório” (*ibid*, p. 373, nota 20). O autor fornece referências bibliográficas de estudos especiais sobre a captação de imposto romano. (*op. cit.*)
  24. Cícero, *Pro Flacco* 28, 67. Em sua oração diz: “O exercício de seus ritos sagrados estava em desarmonia com a glória de nosso Império, a dignidade de nosso nome, o costume de nossos ancestrais. Agora, porém, é mais do que isso, quando aquela nação, por sua resistência armada mostrou o que pensa de nosso governo; quão preciosa era para os deuses imortais, é demonstrado pelo fato de que foi conquistada, feita para os impostos, tornada escrava” (*ibidem* 28, 69; a tradução deste texto e dos subsequentes, dos autores romanos, é tirada da coleção oportuna de Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 1974, I, p. 198).
  25. Horácio ridiculariza as superstições judaicas e, em um exemplo, menciona o caso de seu amigo *Aristius Fuscus* que se recusou discutir alguns casos particulares com ele, dizendo: “Direi em época mais oportuna. Hoje é dia trinta, sábado. Tu afrontarias os judeus circuncidados?—Não tenho escrúpulos, disse eu. “Mas eu tenho. Sou, de certo modo, um irmão mais fraco, um de muitos. Perdoa-me, falarei noutro dia” (*Sermones* 1, 9.65-70, M. Stern (nota 24), p. 325; conforme pp. 323, 324, 326, como outros exemplos), Tibullus, em um poema, culpa-se por deixar em Roma sua amada Delia. Ele lamenta não ter procurado desculpas, tais como presságios, contra a jornada, pássaros agoureiros ou o dia de Saturno; “ou pássaros ou palavras de maus presságios foram meus pretextos, ou havia o amaldiçoado dia de Saturno para deter-me” (*Carmina* 1, 3:16-18, Stern [nota 26] p. 319). Para a identificação de Saturno com o sábado judaico, ver Tacitus, *Historiae* 5, 4. Ovídio, em três referências insta para que o sábado judaico não impeça atividades: “Persistam, obriguem seus pés indispostos a correrem. Não esperem pela chuva, nem permitam que o estranho sábado parem vocês, nem Allia, bem conhecido por sua má-sorte” (*Remedia Amoris* 219-220; conforme *Ars Amatoria*, 75-80; 13-616, M. Stern [nota 26], pp. 368-369). Pompeius Trogus em sua reconstrução distorcida da história judia faz a bem conhecida declaração de que os ancestrais dos judeus eram leprosos e que Moisés, “de um jejum de sete dias no deserto da Arábia, para sempre consagrou o sétimo dia, que costumava ser chamado *sabbath*, segundo o costume da nação, para dia de jejum, porque neste dia terminaram de vez sua fome e suas vagueações” (*Historiae Philippicae* 36 em *Epitoma*, de Justin) 1:9-3:9, M. Stern (nota 24) pp. 337-338.
  26. Seneca, *De Superstitiones*, citado por Augustin, *The City of God* 6, 11. Sêneca também diz: “Entretanto os costumes desta raça amaldiçoada ganhou tal influência que são agora recebidos em todo o mundo, os conquistados dão leis aos conquistadores”. Então, acrescenta o que pensava das sagradas instituições judias: “os judeus, contudo, são cientes da origem e significado de seus ritos. A maior parte do povo observa um ritual sem saberem por que o fazem” (*op. cit.* M. Stern [nota 24] p. 431).
  27. Persius, *Satirae* 5, 176-184.
  28. Petronius, *Fragmetan* 37. A passagem diz: “o judeu pode adorar seu deus-porco e clamar aos altos céus, mas a menos que corte sua pele com a faca, sairá do povo e emigrará para as cidades gregas, e não tremerá nos jejuns do sábado impostos pela lei” (M. Stern [nota 24] p. 444; conforme textos nas pp. 442-443). A respeito da má-interpretação do sábado como dia de jejum, ver Pompeius Trogus

- (nota 25) e Suetonius, *Divus Augustus* 76.
29. Josephus, *War of the Jews*, 1, 2. Ele ainda critica estes historiadores por representarem “os romanos como uma grande nação e, contudo, continuamente depreciam e menosprezam os costumes dos judeus. (*ibid.*, 1, 7-8). Minucius Delix em sua *Occavius* 33, 2-4 menciona Antonius Julianus, possivelmente procurador da Judéia em 70 A.D., que escreveu sobre a guerra judia: “foi sua própria perversidade que levou-os ao infortúnio, e nada aconteceu a eles que não fosse predito antecipadamente, se persistissem em rebelião” (M. Stern [nota 24], p. 560).
  30. Quintillian, *Institutio Oratoria* 3, 7, 21, M. Stern (nota 24) p. 113: “Os vícios dos filhos produzem ódio nos pais; os fundadores das cidades são detestados por concentrarem uma raça que é maldição aos outros, como por exemplo, o fundador da superstição judaica”.
  31. Martial, *Epigrammata* 4, 4, menciona o odor “do hálito de mulheres sabatistas que jejuavam” entre os mais ofensivos odores. Para outras referências de Martial, ver H. Stern (nota 24), pp. 523-529. Demócrito (primeiro século A.D.) outro historiador militar, segundo Suda, escreveu uma obra *On Jews*, na qual “declara que adoravam uma cabeça de ouro em forma de asno, e que a cada sete anos pegavam um estrangeiro e o sacrificavam. Matavam-no cortando sua carne em pequenos pedaços” (Suda, *Damocritus*, M. Stern [nota 26] p. 531).
  32. Plutarco, *De superstitione* 3, M. Stern (nota 24) p. 549: “Gregos bárbaros encontram maus caminhos”. Eurípides, *The Trojan Women*, 764 por causa de superstição, tais como untar-se com lama, atolando-se em imundícies, guardando o sábado (σαββατισμους—conforme Heb. 4:9)” Plutarco associa o sábado com as festas dionísicas: “Creio que mesmo a festividade do sábado não está completamente desvinculada de Dionísio. Muitos, mesmo agora, chamam os Bacchantes de *sabi* e proferem este clamor quando celebram ao deus. . . . Não estaria longe da verdade se atribuísse o uso desse nome *sabi* à estranha excitação que se apossa dos celebrantes, os próprios judeus testificam de uma ligação com Dionísio quando guardam o sábado convidando-se uns aos outros a tomar vinho” (*Questiones convivales* 5, 6, 2 M. Stern [nota 24] pp. 557-558).
  33. Juvenal, *Satirae* 14, 96-106. Juvenal não somente repete as acusações comuns contra os costumes judeus (sábado, circuncisão, horror à carne suína e culto do céu) porém denuncia ainda o espírito de exclusividade e solidariedade dos judeus (conforme Tacitus, nota 35). Ele lastima a infeliz linhagem que “acidentalmente teve como pai um guardador do sábado; este adorará somente as nuvens e a divindade do céu e não fará distinção alguma entre a carne humana e a suína, a qual seu pai não come. Do mesmo modo, é circuncidado. Educado a desprezar as leis romanas, somente aprende, observa e respeita a lei judaica e tudo que Moisés lhes transmitiu em um livro misterioso: não mostrar o caminho a um viajante que não pratica as mesmas cerimônias, nem indica um poço ao não circuncidado. A causa de tudo isto é que seu pai passa todo sétimo dia em ociosidade, não participando dos cuidados da vida” (*op. cit.* conforme Théodore Reinach, *Textes d’auteurs Grecs et Romains relatifs au Judaïsme*, 1963, pp. 192-293; Declarações adicionais de Juvenal (*Satirae* 3, 5, 10; 3, 5, 296; 6, 156; 6, 542) são dadas nas páginas).
  34. Jules Isaac, *Genèse de l’Antisémitisme*, 1956, p. 56.
  35. Tacitus, *Historiae* 55. A passagem continua atacando particularmente a política de segregação racial judia: “Os mais degradados de outras raças, escarnecendo suas crenças nacionais, trouxe-lhes sua contribuição e presentes. Isto aumentou a riqueza dos judeus, como também o fez o fato de que são, entre si, inflexivelmente honestos e sempre prontos a mostrar compaixão, embora considerem o resto da humanidade com todo o ódio de inimigos. Sentam-se separados às refeições, dormem separados, e embora como nação, são singularmente prontos à cobiça, abstêm-se de relações sexuais com mulheres estrangeiras; entre eles, nada é ilícito”. Tácito acrescenta: “Aqueles que aderem a sua religião adotam o costume (isto é, a circuncisão), e aprendem sua primeira lição: desprezar os deuses, desapropriar-se de seu país, considerar como nada os pais, filhos e irmãos. É ainda providencial o aumento do número de seus membros” (traduzido por A. J. Church and W. J. Brodribb, *The Annals and the Histories* by P. C. Tacitus, 1952, p. 295).
  36. Ernest L. Abel (nota 22) p. 79.
  37. Ver nota 14.

38. Para uma discussão da população judia em Roma, no começo do império, ver Harry J. Leon (nota 2), p. 135, nota 1.
39. F. F. Bruce (nota 8), p. 267; S. W. Baron (nota 23), p. 203, similarmente declara: “O sentimento antijudaico em Roma e Itália também cresceu a uma altura considerável no momento em que este grupo de estrangeiros (isto é os judeus) começaram a proliferar rapidamente. Com seu estilo pessoal de vida, eram um elemento estranho, mesmo na capital cosmopolitana. A literatura da época reflete a atitude parcialmente de desprezo e em parte de inimizade prevalecente entre as classes educadas da cidade imperial”.
40. O expressivo *invitus invitam* (Titus 7, 1, 2) de Suetonius indica que a separação foi difícil para ambos. O caso de amor de Tito com Berenice também é relatado por Dio Cassius, *Historia* 66, 15, 3-4 e por Tacitus, *Historiae* 2, 2 conforme E. Mireaux, *La Reine Bérénice*, 1951; J.A. Crook, *American Journal of Archaeology* 72 (1951), pp. 162ss.
41. J. Lebreton, *La Chiesa Primitiva*, 19573, p. 540.
42. A. Puech, *Les Apologistes grecs du I<sup>er</sup> siècle de notre ère*, 1912, p. 5.
43. A atitude de Adriano para com o cristianismo é revelada primordialmente por sua *Rescriptus* a Minucius Fundanus escrito provavelmente por volta de 125-126. O imperador não proibiu a perseguição de cristãos, porém exigiu que se fizesse a acusação diante de um tribunal, num processo ordinário. Protestos populares contra os cristãos não deviam ser aceitos e os falsos acusadores deviam ser punidos severamente (o *Rescriptus* é citado por Justin, I *Apology* 68 e por Eusebius, HE 4, 9) Conquanto o *Rescriptus* de Adriano seja de certo modo ambíguo em sua formulação, talvez intencionalmente, basicamente, contudo, o Imperador manifestava uma atitude moderada para com o Cristianismo; Para alguns estudos significativos sobre o *Rescriptus* de Adriano, ver C. Callewaert, “Le rescrit d’Hadrien à Minucius Fundanus,” *Revue d’histoire et de littérature religieuse* 8 (1903): 152-189; Marta Sordi, “I rescritti di Traiano e Adriano sui cristiani”, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 14 (1960) 359-370; W. Schmid, “The Christian Reinterpretation of the Rescript of Hadrian”, *Maya* 7 (1953), 1ss. Segundo Lampridius, uma autoridade não muito convincente, Adriano estava disposto a oferecer a Cristo um lugar no Panteão (ver *Vita Alexandri Severi* 43, 6).
44. Para uma excelente pesquisa de literatura cristã anti-judaica do segundo século, ver F. Blanchetière, “Aux sotérces de l’anti-judaïsme chrétien”, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuse* 53 (1973): 353-398. No *Preaching of Peter (Kerygma Petrou)*, da qual possuímos apenas alguns fragmentos datados da primeira metade do segundo século, o culto judaico de Deus é rejeitado como tão absurdo quanto o dos gregos: “Ninguém o adora ao modo dos judeus; pois também eles, que pensam que somente conhecem a Deus, não entendem, adorando anjos e arcanjos, os meses e a lua. E quando a lua não brilha, não celebram o assim chamado primeiro sábado. . . . O que tem referência a gregos e judeus é antigo. Somos, porém, cristãos, que, como uma terceira raça, o adoramos de um modo novo”. (E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, 1965, 11, p. 100). Com respeito a Quadratus, nossa única informação é a declaração de Eusébio que dirigiu a Adriano “um discurso contendo uma apologia por nossa religião, por que alguns homens perversos tentaram incomodar os cristãos” (HE 4, 3, 2 NPNF segunda ed., I, p. 175). Se “os homens perversos”, como argumenta H. Graetz (*Geschichte der Juden*, 1911, IV, p. 169), são judeus espalhando relatos caluniosos sobre os cristãos, então a apologia poderia ter sido uma refutação às acusações judaicas. *The Apology of Aristides* (datado de 143 A.D.; conforme J. R. Harris, *The Apology of Aristides*, 1891, pp. 6-13) embora elogie o monoteísmo e filantropia judaicas, rotula seu culto como irracional: “Em sua imaginação, concebem que é Deus a quem servem; ao passo que por Seu modo de adorar é aos anjos e não a Deus que seu culto é prestado: como quando celebram os sábados e o início dos meses . . . as quais, entretanto, não observam perfeitamente” (cap. 14, *Siríaco*, ANF X, p. 276). Tudo que sabemos de *The Disputation between Jason and Papiscus* é que Orígenes (ca. 268 A.D.) escreveu para refutar a Celsus (ca. 178 A.D.), um filósofo pagão de Roma, que afirmava que o tratado “era adequado para suscitar não risos, mas ódio”. Orígenes refuta a acusação dizendo que “se for lido imparcialmente, achar-se-á que não há nada que suscite mesmo o riso em uma obra na qual um cristão (isto é, Jason) é descrito conversando com um judeu sobre o assunto das Escrituras Judaicas, provando que as

- predições com respeito a Cristo adequadamente se aplicam a Jesus” (*Against Celsus* 4, 52, ANF IV, 251). Esta obra, como observa F. Blanchetière (*art. cit.*, p. 358), poderia ser “precursora ou pelo menos uma tentativa paralela ao Diálogo de Justino”. Miltíades, contemporâneo de Justino, segundo o relato de Eusébio, “compôs (tratados) contra os gregos e contra os judeus, respondendo a cada um deles separadamente, em dois livros” (HE 5, 17, 3, NPNF 2ª ed. I, p. 234). Note-se que agora o judaísmo e o paganismo são tratados em duas apologias distintas, indubitavelmente em virtude de sua importância. Isto parece um novo progresso. Sobre Apolinário, Eusébio relata que além da Apologia endereçada a Marco Aurélio, escreveu cinco livros: *Against the Greeks*, *On Truth*, livro um e livro dois, e *Against the Jews*, também em dois livros” (HE 4, 27, 1). É digno de nota que Apolinário dedica dois tratados *Against the Jews* e somente um *Against the Greek*. A *Epistle to Diognetus* (datada por H. I. Marrou como sendo por volta de 200 A.D.) fornece-nos um testemunho excepcional e eloqüente do rompimento definitivo que ocorreu entre a Igreja e a Sinagoga e da prevalecente atitude de desprezo por parte dos cristãos contra os judeus. As cerimônias sacrificais judaicas são rotuladas “ato de estultícia” (Cap. 3)”. Quanto a seus escrúpulos com respeito a carnes, e sua superstição quanto aos sábados, e sua vanglória a respeito da circuncisão e suas imaginações quanto o jejum e as luas novas, que são completamente ridículas e indignas de nota. Eu não acredito que queiras aprender nada de mim” (cap. 4, ANF 1, p. 26; conforme H. I. Marrou, A Diognète, SC 33, pp. 112-114). Nos fragmentos do *Gospel of Peter* (cerca de 180 A.D.) os judeus são retratados executando a condenação e crucifixão de Cristo cruelmente (conforme 2:5; 3:6-9; 6:21; 12:50, E. Hennecke, *op. cit.* I, pp. 184-186). O *Adversus Judaeos* de Tertuliano é a primeira tentativa sistemática de refutar o judaísmo que chegou até nós. Menos versado no judaísmo que Justino, Tertuliano procura demonstrar o obsoletismo da dispensação mosaica. Orígenes (cerca de 248 A.D.) formula explicitamente a doutrina da punição divina da raça judia: “Dizemos com confiança que eles nunca serão restaurados à sua condição anterior. Pois cometeram um crime da mais irreverente espécie, ao conspirarem contra o Salvador da raça humana na cidade em que ofereciam a Deus um culto contendo os símbolos de poderosos mistérios. Convinha então, à cidade em que Jesus passou por estes sofrimentos, que perecesse completamente, e que a nação judia fosse subjugada, e que a oferta de felicidade oferecida por Deus a eles passasse a outros—os cristãos” (*Against Celsus* 4, 12, ANF IV, p. 506). Para uma pesquisa oportuna sobre literatura antijudaica mais recente, ver A. Lukyn Williams, *Adversus Judaeos A Bird’s Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, 1935.
45. F. Blanchetière (nota 44) p. 361 (grifo nosso).
46. *The Didache*, por exemplo, adverte os cristãos a não jejuarem “nos mesmos dias que os hipócritas, pois jejuam às segundas e quintas-feiras, porém vós jejuais nas quartas e sextas-feiras. E não oreis como os hipócritas, mas orai como o Senhor ordenou no Evangelho” (8:1-2, traduzido por E. J. Goodspeed, *The Apostolic Fathers*, 1950, pp. 14, 15. O uso no Novo Testamento da designação de escribas e fariseus (“hipócritas”—Mat. 23:13-19), implica que a referência é dirigida contra a liderança judia, Inácio (cerca de 110 A.D.) também em suas cartas a várias comunidades cristãs na Ásia Menor, adverte repetidamente contra “judaizar” (ver p. 213).
47. F. Blanchetière (nota 44), pp. 396-397. O autor observa que entre a literatura patrística do primeiro e segundo século, há mais ruptura que continuidade. Ele encontra esta ruptura de vários modos. Primeiro, nas fontes de inspiração. Os apologistas não utilizam os Evangelhos ou as epístolas paulinas, porém quase exclusivamente as investidas dos profetas do Velho Testamento contra a infidelidade dos israelitas. Segundo, há uma ruptura no tema do plano da salvação. Conquanto no Novo Testamento a salvação seja estendida a todos os povos, para Barnabé e Justino, por exemplo, após a apostasia de Israel no episódio do bezerro de ouro, o povo judeu é pura e simplesmente rejeitado: “A lei não é mais um aio como diz Paulo, mas um remédio a ser usado apenas pelos judeus”. Terceiro, há uma ruptura na atitude e estilo. Embora existam, no Novo Testamento, algumas observações virulentas contra certas facções do judaísmo, nos apologistas do segundo século há somente uma condenação uniforme e consistente do povo judeu e do judaísmo. Finalmente, há uma ruptura na perspectiva. Não há mais pranto sobre Jerusalém pela rejeição da salvação, mas condenação (ver Barnabé, Justino, Diognetos, Melito) de Israel como assassinos dos profetas e

desprezadores do Filho de Deus. Uma discussão valiosa da “Teologia da Separação” é providenciada também por Edward H. Flannery, *The Anguish of the Jews*, 1965, pp. 35-43; conforme também o diz Leon Poliakov, *The History of Anti-Semitism*, pp. 17-25.

48. Ver pp.141ss.

49. Justin Martyr, *Dialogue* 17, 1 lamenta o fato de que os judeus falsamente representam os cristãos, acusando-os de traidores e sacrílegos: “As outras nações não trataram a Cristo e a nós, seus seguidores, tão injustamente quanto vocês, judeus, que deveras são os instigadores da maligna opinião que têm sobre o Justo e sobre nós, Seus discípulos”. No capítulo 96 da mesma obra, Justino acrescenta: “Em suas sinagogas amaldiçoam todos aqueles que, por intermédio dEle tornaram-se cristãos, e os gentios efetivam sua maldição ao matarem todos aqueles que meramente admitem serem cristãos”. (Falís, *Justin’s Writings*, pp. 173 e 299). A existência de um clima geral de desconfiança e hostilidade é demonstrada por expressões constantes como: (1) “Vocês nos odeiam” (*I Apology* 36: *Dialogue* 39, 1; 82, 6; 133, 6; 136, 2; 134, 5); (2) “Vocês nos amaldiçoam” (*Dialogue* 16, 4; 93, 6; 95, 6; 108, 3; 123, 6; 133, 6); (3) “Jesus, cujo nome profanam, e se esforçam para que seja profanado em toda a terra” (*Dialogue* 120, 4); (4) “Acusam-nO de haver ensinado aquelas doutrinas ímpias, ilícitas e não santas, as quais mencionam para a condenação daqueles que, confessam ser Ele o Cristo” (*Dialogue* 108, 3; conforme 47, 5); (5) “Nossos mestres . . . (rabinos) deram-nos uma lei para que não tivéssemos relacionamento com quaisquer de vocês, e que sequer tivéssemos qualquer comunicação com vocês nestes assuntos” (*Dialogue* 38, 1; 112, 4; 93, 5). Em alguns casos a hostilidade alcançou o ponto de condenarem os cristãos à morte, quer diretamente durante a revolta de Barkokeba (*Dialogue* 16, 4; 95, 4; 133, 6; *I Apology* 31) quer indiretamente ao ajudarem os romanos (*Dialogue* 96, 2; 110, 5; 131, 2) conforme diz também Tertuliano, *Scorpiace* 10: “As sinagogas dos judeus—fontes de perseguição”; conforme *Ad Nationes* I, 14; Orígenes, *Contra Celsum* I, relata extensivamente as acusações que os judeus de Celsus lançaram contra os cristãos.
50. É digno de nota que, segundo Eusébio, Domiciano julgou os parentes de Cristo por conspiração política, porém após examiná-los, deixou-os ir, e por decreto, pôs uma parada na perseguição da Igreja” (HE 3, 207). Ver nota 43. Justino relata, por exemplo, que havia cristãos judeus que “competiam aqueles gentios que crêem neste Cristo a viverem, em todos os aspectos, segundo a lei dada por Moisés” (*Dialogue*, ANF I, p. 218), o movimento antijudaico extremista de Marcion, também contribuiu para desenvolver uma diferenciação anti-Judaísmo; ver pp. 189ss.
52. M. Simon, *Verus Israel: études sur les relations entre chrétiens et juifs dans L’empire romain*, 1964, p. 128. Robert M. Grant, *Augustus to Constantine*, 1970, pp. 104-105, assinala que o movimento apologético começou com o período de Adriano, incitado pelos esforços helenizantes do Imperador e pelos efeitos da revolta de Barkokeba. Leon Poliakov (nota 47), p. 21, semelhantemente observa: “Ao tempo da proibição, que fez Adriano, da circuncisão e da sangrenta rebelião Barkokeba em 135, os primeiros apologistas cristãos estavam tentando provar que o cristãos, não tendo vínculo com Israel e a terra da Judéia, eram súditos irrepreensíveis do império”.
53. Para uma análise breve e coerente da reinterpretação apologista da história judaica, ver F. Blanchetière (nota 44) pp. 373-385.
54. Conforme *Dialogue* 16, 1 e 21, 1. Estas e outras passagens são citadas e discutidas nas pp. 226-7. F. Blanchetière (nota 44) p. 377, observa que Justino é o primeiro a estabelecer “um elo explícito entre a derrota das rebeliões dos anos 70 e 135 e sua conseqüência—ruína de Jerusalém, deportação, implantação de uma população não judia na Palestina—, por um lado, e sua direta responsabilidade pela morte de Cristo, por outro” (conforme p. 382).
55. E. Werner, *Hebrew Union College Annual* 37 (1966): 1921-210. As fórmulas usadas por Melito, segundo Werner, são particularmente enérgicas, explícitas e singulares.
56. Tradução de Gerald F. Hawthorne, “A new English Translation of Melito’s Paschal Homily” em *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ed. G.F. Hawthorne, 1972, pp. 171-172, A.T. Kraabel expressa uma legítima surpresa quando diz: “Sou incapaz de explicar como uma geração poderia ler o Peri Pascha sem chamar a atenção às implicações disto . . . ataque prolongado, amargo e

- pessoal a Israel” (“Melito the Bishop and the Synagogue at Sardis: Text and Context”, Studies Presented to George M. A. Hanfmann, 1971, p. 81). Kraabel explica que a mordacidade do ataque de Melito foi causado “pelo tamanho e poder da (Sardis) comunidade judaica” (*ibid.* p. 83).
57. Para referências sobre a observância tanto do sábado como do domingo no Oriente, ver pp. 271ss.
  58. A posição de Inácio, Barnabé e Justino sobre a questão sábado-domingo está discutida no capítulo VII.
  59. Justin Martyr, *Dialogue* 23, 3; 29, 3; 16, 1; 21, 1. Estes textos são citados e discutidos na pp. 223ss.
  60. K. Bihlmeyer e H. Tuechle, *Storia della Chiesa* 1969, I p. 186, observam que a Igreja de Marcion irradiava sua influência “em comprimento e largura com uma rapidez surpreendente, de modo especial, no Oriente e até a Pérsia e Armênia, ultrapassando assim em extensão e importância todos os outros grupos gnósticos”.
  61. Tertuliano argumenta contra Marcion com respeito ao sábado dizendo: “mesmo se não fosse o Cristo dos judeus, Ele (isto é, o Cristo do N.T.) exibiu um ódio contra o dia mais solene dos judeus; e estava somente declaradamente seguindo o Criador, ao ser Seu Cristo, neste próprio ódio do sábado; pois Ele exclama pela boca de Isaías: “Vossas luas novas e vossos sábados minha alma abomina”. (*Against Marcion* 1, 1, ANF III, p. 271). A investida dos argumentos longos e elaborados de Tertuliano, apresentada particularmente nos livros 1, 2, 4, 5 de *Against Marcion*, é para mostrar, contrariamente ao que ensinou Marcion, que a **espécie** de guarda de sábado originalmente pretendida pelo Deus do Velho Testamento é idêntica aos ensinamentos de Cristo com respeito a ela. Não há, portanto, contradição alguma, mas harmonia, entre os ensinamentos do Velho Testamento e do Novo, com respeito à guarda do sábado, visto que ambas procedem do mesmo Deus que foi o Deus de ambas as dispensações. Note-se, contudo, que em sua tentativa de defender a unidade do Deus do Velho e Novo Testamentos, Tertuliano reduz o sábado a uma instituição que Deus sempre desprezou. Ele o faz arbitrariamente, igualando Isaías 1:13 (um *testimonium popular*) com a atitude de Cristo para com o sábado.
  62. Justin Martyr, *I Apology* 58, ANF I, p. 182 conforme *I Apology* 26, ANF I, p. 171: “Marcion, homem de Pontus, que até hoje vive, . . . pelo auxílio dos demônios, fez com que muitos, de toda nação, blasfemassem”. A influência de Marcion era aparentemente tão fortemente sentida em Roma, mesmo meio século depois, que exigiu refutação de seus ensinamentos por Hipólito. Eusebius (HE 6, 22) e Jerônimo (*De Viris illustribus*, 61) mencionam o tratado *Against Marcion* que Hipólito escreveu, mas que, infelizmente, não chegou até nós.
  63. Epiphanius, *Adversus haereses* 42, 3, 4; conforme Tertullian, *Against Marcion* 4, 12.
  64. Yerushalmi, *Shabbat* 15, 3, citado por Nathan A. Barack, *A History of the Sabbath*, 1965, p. 182, nota 70; Barack fornece fontes adicionais e um bom tratamento das refeições do sábado (*ibid.*, pp. 100 e 102; conforme *Ludith* 8:6; *Jubilees*, 50:10, 12, 13; *CDC* 11:4, 5 SB 1, pp. 611ss).
  65. Augustine, *Epistle to Casulanus* 36, 6 NPNF, Vol. 1, p. 267.
  66. O fato de que em Milão os cristãos não jejuavam aos sábados é confirmado pelo conselho que Ambrósio deu a Mônica, a mãe de Agostinho: “Quando estou aqui (em Milão) não jejuo no sábado; porém quando estou em Roma, faço-o” (Augustin,” *Epistle to Casulanus* 36, 32; NPNF n.º., 1, p. 270, conforme ainda *Epistle to Januarius* de Augustine, 43, 3; Paulinus, *Vita Ambrosii*, cap. 38; a mesma diferença existia no Norte da África no tempo de Agostinho. De fato, escreve o bispo: “Acontece especialmente na África, que uma igreja ou as igrejas no mesmo distrito, tem alguns membros que jejuam e outros que não o fazem no sábado” (*Epistle to Casulanus* 36, 32, NPNF n.º., 1, p. 270); Tertuliano, referindo-se aos montanistas, diz que não jejuavam no “sábado nem no dia do Senhor” (*On Fasting* 15, ANF 112); Tertuliano indica a existência na África do Norte de uma divergência semelhante na questão de se ajoelhar no sábado—um costume intimamente ligado, no significado, àquele do jejum; ver em *On Prayer* 23; para uma análise do jejum no sábado no cristianismo primitivo, ver Kenneth A. Strand, *Essays on the Sabbath in Early Christianity*, 1972, pp. 9-15, 25-43.
  67. F. A. Regan, *Dies Dominica*, p. 60 suscita uma pergunta significativa: “Assim, enquanto protegia os costumes da Igreja de influências falsas e que levavam ao erro, contudo a Igreja do Oriente era muito solícita ao preservar a reverência especial devida tanto ao sábado e ao dia do Senhor. Como é então

que, se poderia corretamente perguntar, que o dia que a Igreja do Ocidente guardava como dia de jejum, a Igreja do Oriente celebrava como festividade?” Seguindo as indicações de J. Bingham, Regan explica que a observância do sábado no Oriente era devido tanto à influência de novos conversos oriundos da Sinagoga como da reação contra o ensino de Marcion que jejuava no sábado para mostrar desprezo pelo Deus do Velho Testamento a quem considerava mau. J. Bingham, *The Antiquities of the Christian Church*, 1878, III, p. 1139 assinala: “Os judeus, sendo geralmente os primeiros conversos à fé cristã, ainda mantinham enorme reverência pelas instituições mosaicas, e especialmente pelo sábado, como aquela que foi apontada pelo próprio Deus, como memorial de seu descanso da obra da Criação, estabelecida por seu grande mestre Moisés, e celebrada por seus ancestrais por tantas épocas, como o dia solene de seu culto público, e eram, portanto, muito relutantes quanto a ser ela totalmente antiquada e posta de lado”; Joseph A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite, Its Origin and Development*, trad. por F. A. Brunner, 1959, 1, p. 246, diz que o respeito pelo sábado no Oriente era um meio de defesa da comunidade cristã contra a doutrina Manicheia concernente a natureza perversa da matéria criada; C.W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon de Divine Office*, 1944, p. 38 acredita que a veneração pelo sábado no Oriente “foi reimposta continuamente pelos conversos de judaísmo”; P. Cotton, *From Sabbath to Sunday*, 1933, p. 66, igualmente escreveu: “O Oriente era mais conservador, estando mais intimamente em contato com o judaísmo e a cristandade judaica”.

68. Sobre Callistus, ver *Le Liber Pontificalis, texte, introductions et Commentaire*, ed. L. Duchesne, 1955, 1, p. 141; Hippolytus, em *Danielem commentarius*, 4, 20, 3, GCS 1, p. 234; Sylvester, citado por S. R. E. Humbert, *Adversus Graecorum calumnias* 6, PL 143, 936; Augustin, *Epistle to Casulanus* 36, 6, NPNF, 1, p. 267: “A igreja romana e algumas outras igrejas, embora poucas, próximas ou longe dela observam um jejum neste dia”. Innocent 1, *Ad Decentium*, Epist. 25, 4, 7, PL 20, 555: “Não negamos o jejum no sexto dia, mas afirmamos que deve ser observado mesmo no sábado”. John Cassian, *Institutes* 3, 10, NPNF 2<sup>a</sup>, XI, p. 218: “Alguns povos, em alguns países do Ocidente, e especialmente na cidade (isto é, Roma) . . . acham que dispensar de jejuar certamente não deveria ser permitido no sábado, porque dizem que neste dia o Apóstolo Pedro jejuou antes de seu encontro com Simão (mago)”. O próprio comentário de Cassiano é que Pedro não pretendia estabelecer uma norma canônica permanente, mas jejuou em vista da emergência particular do momento. Agostinho semelhantemente relata que embora muitos pensassem que Pedro instituisse o jejum do sábado, “muitos romanos consideravam isto falso”. (*Epistle to Casulanus* 36, 21, PL 33, 1168).
69. Tertullian, *On Fasting* 14, ANF IV, pág. 112. Agostinho igualmente associa o jejum no sábado semanal como o jejum no sábado da Páscoa anual. Ele explica, contudo, que embora o jejum do sábado semanal fosse observado **somente** pela “Igreja de Roma e algumas igrejas no Ocidente . . . uma vez por ano, isto é, por ocasião da Páscoa, todos os cristãos observavam o sétimo dia da semana jejuando” (*Epistle to Casulanus* 36, 31, NPNF, 1, p. 270). O fato de que o jejum do sábado semanal, que somente Roma e algumas igrejas ocidentais observavam, é relacionado por Agostinho ao jejum anual, enfaticamente sugere que o primeiro possivelmente progrediu como uma extensão do último. Como W. Rordorf bem observa, como “todo o cristianismo ocidental nessa época (isto é, a de Tertuliano) jejuava no santo sábado, teria sido fácil trabalhar na mesma idéia de se jejuar em todo sábado (assim como todo domingo era uma pequena páscoa)” (*Sunday*, p. 143). Rordorf sugere também que a posição de Tertuliano contra o jejum do sábado bem pode refletir “influência montanista” (*Sunday*, p. 145); K. A. Strand estabelece, por uma análise cronológica e comparativa dos escritos de Tertuliano, que a atitude dele para com o sábado evoluiu de inicialmente negativa para positiva em seu período montanista final (nota 66, pp. 25-42); a mesma proibição de se jejuar no sábado com exceção do jejum do sábado da páscoa anual, se encontra em *Apostolic Canons* 64.
70. Hippolytus, em *Danielem commentarius* 4, 20, 3 GCS 1, p. 234, a declaração de Hippolytus “Até hoje estão ordenando . . . o jejum no sábado” dificilmente pode ser interpretada como referindo-se ao jejum sazonal imposto por Callistus, uma vez que o verbo (presente do indicativo) indica um costume contínuo do passado ao presente.

71. A data da composição de *Commentary on Daniel* de Hippolytus, é dada por vários estudiosos como estando entre 202 A.D. e 234 A.D. (ver Johannes Quasten, *Patrology*, 1953, II, p. 171).
72. Conforme Johannes Quasten (nota 71), II, pp. 163-167.
73. Ver acima, nota 67.
74. Siricius, *Epistula 7, Adversus Jovinianum* PL 13, 1168.
75. Augustine, *Epistle to Casulanus* 36, 27, NPNF N°. I, p. 268, de novo, na parte 4 da mesma carta, Agostinho limita o costume do jejum do sábado aos “cristãos romanos, e até agora, a algumas das comunidades ocidentais”.
76. John Cassian, *Institutes* 3, 10, NPNF 2ª, II, 218.
77. M. Righetti, *L'Anno liturgico, manuale di storia liturgica*, 1969, II, p. 39.
78. R. L. Odom, “The Sabbath in A.D. 1054”, *AUSS* (1963): 74-80.
79. Tertuliano, *On Fasting* 13, ANF IV, p. 111; L. Duchesne, *Christian Worship: Its Origin and Evolution*, 1927, p. 231, argumenta que o jejum sabático romano originou-se como um prolongamento do jejum da sexta-feira semanal. Ele baseia sua conclusão no fato de que o jejum do sábado é comumente designado como “o prolongamento-*superpositio*” ou por expressões similares que implicam ser considerado a continuação do jejum da sexta-feira; conforme Victorinus of Pettau, *On the Creation of the World* 5; Tertullian, *On Fasting* 14; Canon 26 do Concílio de Elvira (Mansi II, p. 10).
80. *Didascalia Apostolorum* 14, 19, traduzido por H. Connolly, 1929, pp. 184 e 190. W. Rordorf destaca que “no *Didascalia* a instituição do sábado é interpretada como “castigo preventivo” do povo judeu (*Sabbat*, p. 40). O sábado de fato, segundo o *Didascalia*, foi imposto aos judeus como perpétua lamentação por sua destruição” (*ibid.*, p. 190). Justino, como veremos, considera o sábado de modo semelhante (ver abaixo, na p. 226).
81. *Apostolic Constitutions*, 5, 18, ANF VII, p. 447, os motivos antijudaicos para o jejum do sábado pascoal aparecem novamente no mesmo documento. Por exemplo, enquanto jejuavam, os cristãos deviam lamentar por causa deles (isto é, dos judeus), porque quando o Senhor veio, não creram nele, mas rejeitaram Sua doutrina” (5, 15, p. 645). Epifânio também afirma: “Na verdade, os mesmos apóstolos estabelecem: “Quando eles (os judeus) festejam, deveríamos lamentar por eles com jejum, porque nesta festividade pregaram a Cristo na cruz” (*Adversus Haereses* 70, 11, PG 62, 359-360). P. Cotton, *From Sabbath to Sunday*, 1933, p. 67, assinala: “Bem podemos deduzir que considerações anti-judaicas, tão proeminentes em Victorinus, não estavam ausentes de modo algum, como fator que apressasse a observância do jejum sabático”; similarmente Righetti comenta: “Nota-se, em algumas igrejas no Oriente, bem como em Roma e Espanha, uma forte tendência de enfatizar o sábado com um jejum, provavelmente porque, de um certo anti-semitismo, deixa-nos supondo Victorinus of Pettau na Síria (ca. 300 A.D.)” (nota 86, p. 195); ver também os textos e comentários que seguem.
82. Ver acima, nota 69.
83. C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, p. 204, sugere que “o jejum sabático semanal desenvolveu-se a partir do jejum no santo sábado, uma vez que o domingo era considerado uma pequena comemoração da Ressurreição. . . . Segundo Epiphanius (*Adversus Haereses* 42, 3, 3), isto poderia ter sido influenciado pelo ódio de Marcion para com o sábado judaico, bem como pela antiga lei”.
84. S. R. E. Humbert, *Adversus Gracorum Calumnias* 6, PL 143, 933 (grifo nosso). Este tratado foi composto na forma de um debate por volta do ano 1054 pelo Cardeal Humbert. O cardeal havia sido enviado pelo Papa Leão IX no começo de 1054 como núncio papal a Constantinopla, para procurar trazer os gregos de volta aos costumes religiosos da igreja romana (latina). A missão, entretanto, não obteve sucesso. O tratado foi composto como uma tentativa posterior para dissuadir os gregos de se apegarem a certos costumes religiosos divergentes tais como a observância do sábado. O significado do documento para o nosso estudo é duplo: (1) substancia a atitude divergente que existia para com o sábado, entre o Oriente e o Ocidente; (2) cita antigos testemunhos do Papa Silvestre (ca. 314-335 .A.D.) que oferece luz adicional sobre os motivos para o jejum sabático. A autenticidade da declaração do Papa Silvestre é confirmada: (1) pelo fato que Humberto cita com precisão outros documentos tais como o famoso decreto de Inocêncio I (ver nota

- 90), e (2) pelo fato de que papas como Adriano I (Epist. 70 *Ad Egilam Episcopum*, PL 98, 335) e Nicolau I (Epist. 1.52, *Ad Hincmarum*, PL 119, 115ss) se referem à declaração de Silvestre para defender o jejum sabático romano.
85. Augustine, *Epistle to Casulanus* 36, 4, NPNF, 1, p. 266, refuta a acusação de um metropolitano romano anônimo que dizia que os cristãos que tomassem refeições no sábado “eram filhos da escrava . . . e preferiam os ritos judaicos àqueles da Igreja”. Estas acusações indicam o esforço incomum envidados pela igreja de Roma para desestimular a observância do sábado, considerado instituição judaica.
86. Victorinus, *On the Creation of the World*, 5, ANF VII, p. 342.
87. Note-se que Victorinus (nota 86) admoesta também a “jejuar rigorosamente na *parasceve* (isto é, sexta-feira)”. A mesma injunção se encontra no *Didascalia Apostolorum* 21, onde os cristãos são exortados a jejuar na “sexta feira e no sábado” pelo que os judeus fizeram a Cristo, mas a comer e alegrar-se e regozijar-se no (domingo), porque o penhor da ressurreição, Cristo, ressuscitou” (Connolly p. 190); Canon 29 do Concílio de Laodicéia (Mansi 2:570) ordena que “os cristãos não deviam ‘judaizar’ nem ficar ociosos no sábado, mas trabalhar neste dia; deviam, contudo, particularmente reverenciar o dia do Senhor e, se possível, não trabalhar nele, porque eram cristãos”. Nestes textos a ordem para jejuar ou trabalhar no sábado parece ter sido designada a depreciar, por um lado, o sábado, e promover o prestígio e a solenidade do domingo, por outro. Podemos querer saber de que modo o jejum da sexta-feira contribuiu para evitar qualquer semelhança com a observância do sábado judaico. A resposta parece se achar no fato de que a extensão do jejum de sexta-feira até o sábado tornou o jejum do segundo dia particularmente severo. L. Duchesne (nota 79), p. 233, nota que “o jejum do sábado era grandemente severo, pois alimento algum poderia ser ingerido desde a quinta-feira à noite”.
88. Victorinus, ver nota 86.
89. Esta era a posição de Tertullian, *On Prayer* 19, ANF III, p. 68. Para conciliar a observância do jejum com a participação na Eucaristia, Tertuliano sugeriu àqueles que estavam pesarosos em sua consciência, a levar o “Corpo do Senhor” para casa e comê-lo após completar-se o jejum. (*op. cit.*).
90. Inocentius I, *Ad Decentium*, Epist. 25, 4, 7, PL 20, 555; a carta passou para o Corpus Juris, c.13, d.3 *De Consecratione*.
91. Socrates, *Ecclesiastical History*, 5, 22; NPNF 2<sup>a</sup> 11, p. 132.
92. Ver acima, na pp. 177ss e na parte de baixo da pp. 205-207.
93. Sozomen, *Ecclesiastical History*, 7, 19, NPNF 2<sup>a</sup> II, p. 390.
94. C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, p. 330, apropriadamente observa: “Nas celebrações litúrgicas semanais, Roma diferenciou-se de todas as comunidades orientais, bem como de muitas do Ocidente, aproximando-se, de certo modo, mais dos costumes da Alexandria. Em primeiro lugar, a sexta-feira e o sábado eram não-litúrgicos, no que concerne à celebração da Eucaristia. Já com relação a Alexandria, o testemunho de Sócrates tem sido relatado. Enquanto em todas as igrejas do mundo cristão, era costume celebrar a eucaristia no sábado, os alexandrinos e os romanos, por causa de antiga tradição, recusavam-se fazer assim. Esta informação é confirmada por Sozomen. Mais ainda, enquanto em todas as igrejas do Oriente, em Milão e na África, por causa da observância do dia de sábado, não se jejuaria, pelo contrário, em Roma e em Espanha, tal dia era consagrado ao jejum”. Ele também sugere que Roma influenciou no desaparecimento da observância do sábado: “Talvez nisto, o exemplo de Roma (que nunca teve culto especial no sábado) deve ter atuado e sido influente” (*Ibid.* p. 354).
95. Ver pp. 161ss.
96. O relato de Eusébio sobre a controvérsia da Páscoa se encontra em sua HE 5, 23-26.
97. É difícil aceitar a reivindicação de Eusébio de que com exceção “das dioceses da Ásia, . . . as igrejas por todo o resto do mundo” celebravam a Páscoa no domingo (HE 5, 23, 1) quando consideramos os fatos seguintes: (1) O papa Vitor (ca. 189-199 A.D.) exigiu a convocação de concílios em várias províncias para codificar a Páscoa romana (Eusebius, HE 5, 24, 8) obviamente porque existia costume divergente. (2) os bispos da Palestina que se reuniram para discutir o assunto, segundo

Eusébio, “trataram extensivamente da tradição concernente à Páscoa e então formularam uma carta conciliar que foi “enviada a cada diocese para que nós (isto é, os bispos) não fôssemos culpados para com aqueles que facilmente enganam suas almas” (HE 5, 25, 1). A longa discussão e a formulação de uma carta conciliar objetivava persuadir e impedir a resistência de dissidentes (possivelmente cristãos judeus que não haviam sido convidados ao Concílio) de novo indica que na Palestina, pelo final do segundo século, havia ainda cristãos que persistiam na observância da Páscoa do décimo-quarto dia. (3) os testemunhos seguintes dos Pais da Igreja indicam uma mais ampla observância da Páscoa no dia 14 de Nisã, que a reconhecida por Eusébio: *Epistola Apostolorum* 15; dois fragmentos de duas obras de Hippolytus (uma delas era na páscoa Santa) preservada na *Chronicon Paschale* 6 (PG 92, 79) onde declara: “Considerare portanto em que consiste a controvérsia”. Isto implicaria que a controvérsia estava ainda viva em seu tempo e sentida possivelmente em Roma; Atanásio da Alexandria, que menciona os “sírios, cilícios, e mesopotâmios” como observadores da Páscoa no dia 14 de Nisã (ver sua *De Synodis* 1, 5, e *Ad Afros Epistola Synodica* 2); Jerônimo, que parafraseia uma declaração da obra de Irinaeus, *On the Paschal Controversy*, onde este adverte o papa Vitor a não quebrar a unidade com “os muitos bispos da Ásia e do Oriente, que celebravam a páscoa hebraica com os judeus, no décimo quarto dia da lua nova” (ver *De Viris Illustribus* 35, NPFN, 2ª, III, p. 370); um fragmento de Apollinarius, bispo de Hierápolis (ca. 170 A.D.) de sua obra sobre a Páscoa, preservada no *Chronicon Paschale* 6 (PG. 92, 80-81), onde diz: “O 14 de Nisã é a verdadeira Páscoa de nosso Senhor, o grande Sacrifício; em vez do cordeiro, temos o Cordeiro de Deus”; Severian, Bispo de Gabala (fl. ca. 500 A.D.) que energicamente ataca os cristãos que ainda celebravam o ritual da páscoa judaica (ver sua *Homilia 5 de Pascha*, ed. J. B. Aucher (Veneza: 1827), p. 180; Epifânio, bispo de Salamis (ca. 315-403 A.D.) trata extensivamente da controvérsia da Páscoa no dia 14 de Nisã, em sua *Adversus Haereses* 50, e 70. O bispo sugere em vários exemplos que o costume de tal páscoa, que ele chama de “heresia”, era generalizado. Escreve, por exemplo: “E uma outra heresia, a saber a Páscoa segundo o dia 14 de Nisã, surgiu no mundo—(*Adversus Haereses* 50, 1, PG 41, 883). Na base deste testemunho, concluiríamos com o comentário de Jean Juster de que Eusébio é culpado de “voluntária obscuridade” quando minimiza e limita a observância da páscoa hebraica segundo a contagem do dia 14 de Nisã, somente às dioceses da Ásia (*Les juifs dans l’empire romain*, 1965, p. 309, nota 3)

98. Eusebius, HE 5, 24, 14.

99. A política repressiva de Adriano para com os judeus está discutida na pp. 159-162.

100. Epiphanius, *Adversus Haereses* 70, 9 PG 42, 355-356; a passagem está examinada em minha obra *Anti-Judaism and the Origin of Sunday*, 1975, pp. 45-52; conforme p. 161.

101. M. Richard, “La question pascale au IIe siècle”, *L’Orient Syrien* 6 (1961): 185-188. A posição de Richard de que o Domingo de Páscoa foi primeiramente introduzido pelos bispos gregos de Jerusalém é difícil de se aceitar, não somente porque estes não desfrutavam de suficiente autoridade para influenciar a maior parte do cristianismo, mas também porque a necessidade de uma diferenciação do judaísmo surgiu, como já vimos, mais cedo em Roma do que na Palestina. Contudo, a conclusão de Richard de que a controvérsia da Páscoa começou no tempo de Adriano com a introdução do Domingo de Páscoa, merece credibilidade, pois nosso informante, Epifânio, nativo da Palestina, era interessado nas tradições de seu país e possuía documentos que desapareceram desde então. Ele menciona, por exemplo, o conflito entre Alexandre de Alexandria e Crescentius sobre o problema da páscoa hebraica, o que não é relatado por outros (*Adversus Haereses* 70, 9 PG 42, 356B). Para uma análise completa da tese de Richard, ver Christine Mohrmann, “Le conflict pascal au IIe siècle”, *Vigiliae Christianae* 16 (1962): 154-171; ver também P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, 1961, pp. 65-1041.

102. A expressão “Páscoa Romana” como designação do Domingo de Páscoa é frequentemente usada por C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, pp. 17, 119, 333; conforme também M. Righetti (nota 77) II, pp. 245-246. Isto não significa que em Roma somente o Domingo de Páscoa era observado. Uma afirmação de Irineu sugere o contrário. Ele diz: “Os presbíteros, ante ti que não a observaram (isto é, a Páscoa segundo o cômputo hebraico), enviaram a eucaristia a outras paróquias que o fizeram”

(citado por Eusebius, HE 5, 24, 15). A eucaristia (um pedaço de pão consagrado chamado “*fermentum*”), era, na verdade, enviada pelo bispo de Roma como símbolo de *communio* às igrejas principais—*tituli*—dentro e fora da cidade e para bispos não demasiado distantes. (Para uma discussão do problema, ver C. S. Mosna, *Storia della domenica*, p. 333; V. Monachino, *La Cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*, 1947, p. 281; L. Hertling, *Communio*, 1961, p. 13 conforme Hippolytus, *Traditio Apostolica*, 22). O fato de que a eucaristia era enviada a cristãos que comemoravam a Páscoa na data judaica, e que viviam em Roma ou em seus distritos circunvizinhos, indica não somente que estavam presentes em Roma, mas também que os precursores de Vitor haviam mantido comunhão com eles. C. J. Hefele explica, a aversão de Vitor contra a Páscoa segundo o cômputo hebraico como uma reação contra um certo Blaustus, que, segundo Tertullian (*De Prescriptione*, 53) “queria introduzir o judaísmo secretamente” (*A History of the Christian Councils*, 1883 pp. 312-313). O Cânon 14 do Concílio de Laodicéia proibiu o envio da eucaristia a outras paróquias, o que mostra que o costume prevaleceu até o quarto século.

103. Eusebius escreve que as igrejas que celebravam a Páscoa no domingo, inclinavam-se a uma “tradição apostólica” (HE I, 23, 1). Irineu, entretanto, embora apóie a páscoa romana, não faz referência aos apóstolos, mas a “tempos antigos”, mencionando especificamente o Bispo Sixtus (ca. 116-125 A.D.) como o primeiro não-observador da Páscoa segundo o cômputo hebraico. É possível então que “tempos antigos” possa referir-se à época de Sixtus. W. Rordorf, “Zum Ursprungdes Osterfestes am Sonntag”, *Theologische Zeitschrift* 18 (1962): 167-189, argumenta em favor da origem apostólica da Páscoa romana. B. J. Van Der Veken, “De primordis liturgiae paschalis”, *Sacris Erud.*, (1962): 500s., sustenta, ao contrário, que enquanto a páscoa hebraica tem uma apostolicidade efetiva, menos provável é aquela da páscoa romana. Kenneth A. Strand (ver *Three Essays on Early Church With Emphasis on the Roman Province of Asia*, 1967, pp. 33-45), fornece argumentos persuasivos em apoio da tese de que possivelmente “Roma e outros lugares onde Pedro e Paulo trabalhavam receberam, deveras, a tradição do Domingo de Páscoa destes apóstolos, ao passo que a Ásia recebeu de João o costume da páscoa segundo o cômputo hebraico” (p. 36), os argumentos de Strand são basicamente os seguintes: (1) o calendário solar “sacerdotal” de 364 dias fixos usado por vários grupos sectários como os Qumranitas onde o dia de *omer* ou primícias era celebrado sempre no domingo, bem poderia ter sido adotado por um segmento do cristianismo primitivo. (2) Uma inovação romana não poderia ter “com tanto sucesso e universalmente superado uma tradição apostólica num período tão curto, especialmente numa época quando o fluxo de tradição cristã era positivamente do Oriente ao Ocidente e não vice-versa” (p. 35). (3) Irineu, educado na Ásia, discípulo de João e defensor da tradição apostólica, dificilmente teria sucumbido à tradição do cômputo judaico para se observar o Domingo de Páscoa, se este último não tivesse autoridade apostólica. (4) A distribuição geográfica dos dois costumes dados por Eusébio (supostamente apenas os cristãos da Ásia observavam a Páscoa Quartodecimana) se encaixa com a esfera geográfica de influência tradicionalmente atribuída a Pedro e Paulo. Conquanto deva ser admitido que estes argumentos foram coerentemente formulados, pareceria-nos que não levam em consideração os seguintes fatos: (1) Várias fontes (notas 97 e 102) sugerem que a Páscoa Quartodecimana era muito mais generalizada que Eusébio se dispõe a admitir. Na verdade, antes da época do papa Victor, parece ter sido praticada por algumas igrejas até mesmo em Roma (ver nota 102). O fato de que Irineu se refere aos “presbíteros perante Soter” (Eusebius, HE 5, 24, 14), contornando este último, como exemplos de bispos que permitiam a observância da Páscoa Quartodecimana, sugere que a mudança na atitude romana na questão da Páscoa ocorreu no tempo de Soter. L. Duchesne, renomado Helenista, observa neste aspecto que “com Soter, sucessor de Anicetus, as relações parecem ter sido mais tensas” (*Histoire ancienne de l’Église*, 1889, I, p. 289. Em Gaul, contudo, as duas celebrações divergentes da Páscoa parecem ter co-existido, mesmo na época de Irineu, sem causar maiores problemas. De fato, testifica Irineu: “também vivemos em paz uns com os outros, e nossa discórdia quanto ao jejum confirma nossa concórdia quanto à fé” (HE 5, 24, 13). (2) A controvérsia da Páscoa, como notamos (ver pp. 161-2) segundo Epifânio, “surgiu após a época do êxodo dos bispos da circuncisão” (pp. 42, 335, 356). Esta declaração parece deixar implícito que antes daquela época, o

Domingo de Páscoa era desconhecido na Palestina e provavelmente observado somente por alguns cristãos no resto do mundo. Se isto foi assim, então a referência de Irineu a Sixtus (ca. 115-125 A.D.) como o primeiro a não observar a páscoa hebraica quartodecimana (HE 5, 24, 14) deveria ser considerada, não um exemplo passageiro e casual, mas uma informação histórica precisa. (3) É um tanto inconcebível que um homem como Paulo pudesse ter sido influenciado por um calendário sectário que pusesse ênfase em dias, e que pudesse tê-lo introduzido nas áreas em que trabalhou, pois, como P. K. Jewett observa, “ele é o único escritor do Novo Testamento que adverte seus conversos contra a observância de dias (Col. 2:17; Gál. 4:10; Rom. 16:6)” (*Lord’s Day*, p. 56). E ainda mais, deve ser notado que Paulo respeitava o calendário farisaico-rabínico normativo, como indica o fato de que ele se apressou para estar em Jerusalém para o Pentecoste (Atos 20:16; conforme I Cor. 16:8). De fato, o livre ministério público de Paulo terminou (ca. 58-60 A.D.) no Templo em Jerusalém no tempo do Pentecoste, enquanto se submetia ao ritual da purificação para demonstrar aos irmãos judeus que ele também estava vivendo “na observância da lei” (Atos 21:25 ver acima nas pp.148-51). (6) Com respeito a Irineu, conquanto por um lado seja verdade que foi educado na Ásia e que foi defensor da sucessão apostólica, por outro lado, deve ser notado (2) que ele sempre advogou paz e comprometimento, como indica não somente sua carta ao bispo Victor, mas também embaixada ao bispo Eleutherus, antecessor de Victor, a favor dos Montanistas (ver Eusebius, HE 5, 4, 1; 5, 3, 4); (b) que ele estudou em Roma e estava servindo a Igreja no Ocidente (bispo de Lyons de cerca de 177 A.D.); (c) que ele grandemente respeitou e apoiou a igreja de Roma fundada “pelos dois mais gloriosos apóstolos, Pedro e Paulo” e com a qual “toda igreja deveria concordar, em virtude de sua preeminente autoridade” (*Adversus Haereses* 3, 2, ANF 1, 415). A autoridade que o bispo de Roma exercia pelo final do segundo século não deve ser subestimada. É digno de nota que muito embora Polícrates discordasse de Vitor quanto à observância da Páscoa, ele cedeu à ordem do bispo de convocar um concílio. De fato, declara: “Poderia mencionar dos bispos que estão presentes, a quem pediste que convocasse, e o fiz” (Eusebius, HE, 5, 24, 8). De igual modo Irineu não desafiou o direito de Vitor de excomungar os cristãos da Ásia, mas somente aconselhou uma atitude mais magnânima. (ver pp. 207ss.) (6) o conflito e a tensão entre o judaísmo e o Império, que se tornou particularmente agudo com Adriano, bem pode ter induzido o Bispo Sistus a tomar medidas para substituir as festividades judaicas distintivas como a Páscoa e o sábado, com novas datas e motivos teológicos, a fim de evitar qualquer semelhança com o judaísmo, os motivos antijudaicos para o jejum Pascal e o do sábado semanal parecem fornecer apoio adicional a essa hipótese (ver pp. 193ss). Todas estas indicações parecem desafiar e desacreditar a hipótese de uma origem apostólica da tradição da páscoa romana.

104. O decreto conciliar do Concílio de Nicéia especificamente ordenava: “Todos os irmãos no Oriente que anteriormente celebravam a Páscoa com os judeus, daqui em diante o farão à mesma época que os romanos, conosco e com todos aqueles que desde os tempos antigos têm celebrado a festividade ao mesmo tempo que nós” (Ortiz De Urbina, *Nicée et Constantinople*, 1963, 1, p. 259; conforme Socrates, *Historia Ecclesiastica* 1, 9).
105. Constantino, após haver deplorado as discórdias existentes com relação a tal renomada festividade, exorta a todos os bispos a abraçarem “o costume que é observado de uma vez na cidade de Roma, e na África; por toda a Itália e no Egito” (Eusebius, *Life of Constantine* 3, 19, NPNF 2ª, 1, p. 525); conforme *Chronicon Paschale*, PG 92, 83 onde se relata que Constantino instou a todos os cristãos a seguir o costume da “antiga igreja de Roma e Alexandria”.
106. “Fragments from the Lost Writings of Irenaeus” 7, ANF I, pp. 569-570.
107. Tertullian, *De Corona* 3, 4, CCL 2, 1043; no tratado *On Idolatry* 14, Tertuliano, referindo-se aos pagãos, escreve: “Não o dia do Senhor, nem o Pentecoste, mesmo se o tivessem conhecido, teriam partilhado conosco; porque temeriam para que não parecessem ser cristãos” (ANF III, p. 70).
108. F.A. Regan, *Dies Dominica*, p. 97.
109. Origen, *Homilia in Isaiam* 5, 2, GCS 8, 265, L
110. Eusebius, *De solemnitate paschali* 7, 12, PG 24, 701A; conforme 706C.
111. Innocent I, ver nota 90; conforme Athanasius, *Epistolae paschales*, PG 26, 1389.

112. J. Jeremias, TDNT V, p. 903, nota 64.
113. J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 1885, II, part I, p. 88. A declaração completa diz: “Na controvérsia Pascal do segundo século, os bispos de Jerusalém, Cesaréia, Tiro e Ptolemais se alinharam não com a Ásia Menor, que regulamentava o festival da Páscoa segundo a Páscoa hebraica, mas com Roma e Alexandria, evitando assim até mesmo a semelhança com o Judaísmo”.
114. M. Righetti (nota 77), II, p. 246.
115. Eusebius, *Life of Constantine* 3, 18-19, NPNF 2ª, I, pp. 524-525 (grifo nosso). A carta também se encontra em Socrates, *Historia Ecclesiastica* 1, 9; Theodoret, *Historia Ecclesiastica* 1, 10. A motivação anti-judaica para a adoção de uma nova data para a Páscoa, está explicitamente expressa também em um documento antigo, Pseudo-Chipreano, *De Pascha computus*, traduzido por G. Ogg, 1955, onde o parágrafo 1, diz: “desejamos mostrar . . . que os cristãos não necessitam, em tempo algum, andar em trevas e na insensatez atrás dos judeus como se não soubessem qual é o dia da Páscoa”. (escrito em cerca de 243 A.D.)
116. Um exemplo adequado é fornecido pelo crescimento da autoridade patriarcal do bispo de Constantinopla. No Concílio ocorrido naquela cidade em 381 A.D., foi-lhe dada preeminência honorária depois do bispo de Roma, e em 451, apesar das objeções do papa, poderes patriarcais foram formalmente conferidos a ele (Canon 28). Conforme *Dictionnaire de théologie catholique* (1908), S.V. *Constantinople* por S. Vailhé.
117. Clemente diz, por exemplo: “se alguém desobedecer o que foi dito por ele (isto é, Cristo) por intermédio de nós, que saibam que se envolverão com transgressão ou perigo em nada leves” (59: 1-2, trad. por E. Goodspeed, *The Apostolic Fathers*, 1950, p. 78), Irineu reconhece a autoridade de Clemente quando escreve: “No tempo deste Clemente . . . a Igreja de Roma despachou uma poderosíssima carta aos Coríntios” (*Adversus haereses* 3, 3, 3, ANF I, p. 416).
118. J. Lebreton e J. Zeiller (nota 10), p. 613.
119. Karl Baus, *From the Apostolic Community Constantine*, 1965, p. 152.
120. Irinaeus, *Adversus Haereses* 3, 3, 1, ANF I, p. 415.
121. *Loc. Cit.*
122. Sobre a missão de Irineu com respeito à heresia montanista, ver Eusebius, HE 5, 3, 4 e 5, 4, 1; sobre sua intervenção na controvérsia da Páscoa, ver Eusebius, HE 5, 24, 12-18.
123. P. Batiffol (nota 6), p. 227, escreve concernente à excomunhão que o bispo Vitor pronunciou contra Polícrates: “O bispo de Roma condena sua observância da Páscoa como costume que é contra o Canon da fé Apostólica, e os corta, não da comunhão romana, mas da católica. Está ciente então, de que tal sentença de sua parte é legítima. Irineu protesta contra a excomunhão dos asiáticos, é verdade, mas não sonha em questionar o poder de Vitor para pronunciar esta excomunhão”.
124. Eusebius, HE 5, 24, 8 (grifo nosso).
125. Eusebius, HE 5, 24, 9 NPNF 2ª I, p. 262. Alguns argumentam que Eusébio realmente não diz que Vitor excomungou as igrejas asiáticas. É difícil, contudo, entender as palavras de Eusébio significando outra coisa que não ter realmente rompido a comunhão com elas. Isto é também o que Socrates diz em sua *Historia Ecclesiastica* 5, 22.
126. P. Batiffol (nota 6), p. 225.
127. Para uma discussão concisa destes vários episódios históricos expressando o conhecimento de uma preeminente posição da igreja romana, ver Karl Baus (nota 119), pp. 355-360; conforme Giuseppe D’Ercole, *Communio Collegialità-Primato e sollicitudo omnium ecclesiarum dai Vangeli a Costantino*, 1964, pp. 157-205, que fornece também uma extensa bibliografia; Jean Colson, *L’Épiscopat catholique*, 1963.
128. O papel da igreja de roma na adoção do 25 de dezembro como a data para a celebração do Natal é discutida na nota da pg. 256-61.
130. O. Cullmann, *Early Christian Worship*, 1666, p. 10.
131. P. V. Monachino (nota 102) p. 507. Leonard Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times* 1970, p. 126, escreve, com relação ao papel de Roma, o seguinte: “A igreja de Roma já havia ganho uma certa superioridade cedo na história da Igreja. Tornou-se notável como a igreja da capital do mundo (Rom.

1:8 , 16:16), como o lugar de encontro de toda a Igreja (conforme as saudações de Rom. 16; Col. 4; I Pedro 5:13), como a morada de Pedro e Paulo (Ignatius, *Romanos* 4, 3 *I Clement* 4ss), e como a primeira grande igreja a sofrer como mártir (Apoc, 17:6). Em virtude disso tudo, como Lucas destaca, ela tornou-se em certo grau, a sucessora da Jerusalém cristã, e, como *I Clemente* demonstra, assumiu assim a responsabilidade por outras igrejas”.

132. C. S. Mosna, *Storia della domenica*, p. 354

133. Bruce Metzger reconhece que a necessidade de os cristãos do Ocidente se separarem dos judeus fornece “uma explicação histórica razoável” para “a diferença entre o Oriente e o Ocidente na observância do sábado. . . . No Ocidente, particularmente e após a rebelião judaica na época de Adriano, tornou-se vitalmente importante para aqueles que não eram judeus evitar se expor a suspeitas; e a observância do sábado era um dos mais notáveis indícios de judaísmo. No Oriente, contudo, mostra-se menos oposição às instituições judaicas” (*Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament*, 1944, II, sec. 3, pg. 12).

134. V.D. Davies, *Christian Origins and Judaism*, s.d., p. 74.

## CAPÍTULO VII - O ANTI-JUDAÍSMO NOS PAIS DA IGREJA E A ORIGEM DO DOMINGO

Inácio, Barnabé e Justino, cujos escritos constituem nossa maior fonte de informação para a primeira metade do segundo século, testemunharam e participaram no processo de separação do judaísmo, o que levou a maioria dos cristãos a abandonarem o sábado e a adotarem o domingo como o novo dia de culto. Seus testemunhos, portanto, vindo de período tão primitivo, assumem vital importância para nossa investigação quanto às causas da origem da observância do domingo.

### INÁCIO

Segundo Irineu, Inácio era bispo de Antioquia no tempo de Trajano (98-117 A.D.)<sup>1</sup> O bispo argumenta “contra as tendências judaizantes de seu território, que, não distante geograficamente da Palestina, havia sofrido as influências da sinagoga e dos cristãos judeus”.<sup>2</sup> Sua linguagem deixa implícita a sugestão de que a separação do judaísmo estava progredindo embora sem os laços terem-se ainda rompidos.<sup>3</sup> De fato, a tenaz sobrevivência e observância das instituições judaicas como o sábado, é explicitamente mencionada por este autor. Por exemplo, em sua *Epístola aos Magnesianos*, Inácio escreve: “pois se ainda estamos praticando o judaísmo, admitimos não termos recebido o favor de Deus. Pois os profetas divinos viveram em harmonia com Jesus Cristo (cap. 8:1, 2)”<sup>4</sup> No capítulo seguinte, de novo ele cita estes profetas do Velho Testamento “que viveram em caminhos antigos” e “alcançaram uma nova esperança, não mais sabatizando, todavia vivendo segundo a vida do Senhor (ou o dia do Senhor—μεχετι σαββατιζοντες αλλα χατα ζωεσ// ζοντες)”<sup>5</sup>. A necessidade de se renunciar aos costumes judaicos é novamente solicitada no capítulo 10:3, onde se faz advertência de que “é errado falar sobre Jesus Cristo e viver como os judeus. Pois o cristianismo não acreditava no judaísmo, e sim o judaísmo no cristianismo”. Em sua carta aos de Filadélfia, o bispo semelhantemente admoesta que “se alguém lhe expuser o judaísmo, não o ouça, pois é melhor ouvir o cristianismo de alguém circuncidado, que o judaísmo de alguém não circuncidado” (cap.6:1).

Estas freqüentes recomendações para abandonar a prática do judaísmo deixa implícita uma forte inclinação para com os rituais judaicos dentro das comunidades cristãs da Ásia Menor. Nesse clima, é difícil até conceber que uma ruptura radical com a guarda do sábado já houvesse ocorrido. Por outro lado, condenar as práticas judaicas como “sabatizantes”, isto é, a observância do sábado segundo o modo judaico,<sup>6</sup> e a exortação de se “viver segundo a vida do Senhor”, no decurso do tempo bem pode ter motivado a adoção, não somente de um modo de vida, mas até mesmo de um dia de adoração que fosse diferente daquele dos judeus. A introdução da guarda do domingo poderia então, ser parte do processo de diferenciação do judaísmo, o que se tornou necessário por razões anteriormente mencionadas.

O domingo já era observado por poucos ou por muitos na província da Ásia à época de Inácio (cerca de 115 A.D.). Isto dificilmente pode ser estabelecido pela problemática passagem de *Magnesians* 9:1. A sentença-chave “não mais sabatizando, mas vivendo segundo a vida do Senhor (ou dia do Senhor)” em tempos recentes tem sido sujeita ao escrutínio por vários estudiosos.<sup>7</sup> A fim de se ler na passagem uma referência ao domingo feliz-se necessário, ou inserir o substantivo “δια-ημερων”, ou presumir que este está implícito pelo emprego de um caso

acusativo cognato. Como assinala Fritz Guy, contudo, “nas sete cartas não ocorrem tal construção de modo acusativo cognato”.<sup>8</sup> Esta seria a única exceção. Além do mais, o substantivo “vida-ζωην” se encontra presente no manuscrito grego mais antigo em existência (*Codex Mediceus Laurentinus*); destarte, “vida do Senhor” seria a tradução mais provável.

Mais significativo ainda é o contexto. Como Kenneth A. Strand concisa e incisivamente assinala: “Sem considerar o que ‘Dia do Senhor’ possa ter significado tanto em Magnésia quanto em Antioquia, e sem considerar se Inácio pretendia ou não um cognato no modo acusativo, o contexto revela que não são os primeiros cristãos que são descritos como “não mais sabatizando”, mas sim os **profetas do Velho Testamento** que são descritos. . . . Certamente Inácio sabia que os profetas do Velho Testamento observavam o sétimo dia da semana, e não o primeiro! O contraste aqui, então, não é entre dias como tal, mas entre estilos de vida—entre o modo de vida judaico “sabatizante” e a novidade de vida simbolizada pelos cristãos pela ressurreição de Cristo”.<sup>9</sup>

Os “sabatizantes” então que Inácio condena, no contexto da conduta dos profetas, dificilmente poderia ser o repúdio do sábado como um dia, mas sim, como R. B. Lewis assevera, “a guarda do sábado de certa maneira—judaizantes”.<sup>10</sup> Este é, de fato, o sentido explicitamente dado ao texto na longa citação interpolada: “Portanto, não mais guardemos o sábado segundo a maneira judaica, regozijando-nos em dias de ociosidade.<sup>11</sup> . . . Mas que cada um de vós guarde o sábado de um modo espiritual, regozijando na meditação da lei, não no relaxamento do corpo, admirando a obra de Deus, e não comendo aquilo preparado no dia anterior, nem usando bebidas mornas, nem andando até os limites de um espaço prescrito, nem achando deleite em danças e festividades, que não têm sentido”.<sup>12</sup> O fato de que Inácio insta os cristãos a que parem de “praticar o judaísmo” (*Magnesians* 8:1) ou de “viver como os judeus (10:3) e seguirem o exemplo dos profetas em não judaizar a respeito do sábado deixa implícito que muitos cristãos ainda estavam seguindo os costumes tradicionais judaicos, especialmente na questão da guarda do sábado. Se assim for, dificilmente pareceria razoável presumir que os cristãos na Ásia já houvessem radicalmente abandonado o sábado e estivessem observando unicamente o domingo.

Notemos, por outro lado, que Inácio, ao instar com os cristãos a que se diferenciasssem das práticas judaicas tais como as “sabatizantes”, oferece-nos significativos vislumbres de como a existência de atitudes e esforços anti-judaizantes contribuíram para a adoção da observância do domingo. Temos indicações, contudo, de que no Oriente, a substituição do culto do sábado pelo do domingo foi gradual, uma vez que as observâncias judaicas ali constituíam, como A. P. Hayman assinala, “uma atração perene . . . para o cristão”.<sup>13</sup> O constante influxo de conversos da sinagoga bem pode ter contribuído para manter uma admiração constante para com os ritos judaicos como o sábado.<sup>14</sup> Numerosos Pais Orientais combateram, na verdade, contra o sábado que muitos cristãos observavam paralelamente ao domingo.<sup>15</sup> No Ocidente, particularmente em Roma, contudo, podemos perceber que o rompimento com o judaísmo ocorreu mais cedo e mais radicalmente, levando à substituição das festividades judias tais como o sábado e a páscoa.

## BARNABÉ

A Epístola de Barnabé é datada pela maioria dos estudiosos como situando-se entre 130 e 138 A.D.,<sup>16</sup> foi escrita com o pseudônimo de Barnabé, provavelmente em Alexandria, um centro cultural cosmopolitano onde o conflito entre judeus e cristãos era particularmente agudo.<sup>17</sup> Duas razões primordiais tornam a Epístola importante para nossa presente investigação. Primeiro,

porque ela contém, de fato, a primeira referência explícita à observância do domingo, denominado como o “oitavo dia”. Segundo, porque torna evidente como as polêmicas e tensões sociais e teológicas que prevaleciam naquela época entre judeus e cristãos desempenharam um papel-chave na depreciação do sábado e na adoção do domingo por muitos cristãos.

Uma leitura cuidadosa da Epístola de Barnabé permite perceber que o autor propõe demonstrar o total repúdio da parte de Deus ao judaísmo como religião verdadeira. Enquanto Inácio condena o “judaizar” de alguns cristãos, Barnabé rejeita totalmente “o judaísmo” como um sistema tanto teológico quanto social. Fica a nítida impressão de que os ataques do autor são direcionados particularmente, como A. Harnack observa, “contra cristãos judaizantes que provavelmente queriam salvaguardar crenças e costumes religiosos judaicos”.<sup>18</sup> Na verdade, Barnabé de modo categórico condena aqueles cristãos que pendiam no rumo de uma posição de comprometimento com os judeus, dizendo: “acautelai-vos e não sede como alguns, amontoando vossos pecados e dizendo que o concerto é deles tanto quanto vosso. É nosso, mas eles o perderam completamente logo após Moisés tê-lo recebido” (4:6-7).<sup>19</sup>

A fim de persuadir os cristãos judaizantes a abandonar crenças e práticas judaicas, Barnabé lança um duplo ataque contra os judeus: difama-os como um povo e esvazia suas práticas e crenças religiosas de qualquer validade histórica, ao colocar como alegoria o seu significado. Como um povo, os judeus são descritos como “homens miseráveis” (16:1) que foram enganados por um anjo mau (9:5) e que “foram abandonados” por Deus por causa de sua antiga idolatria (5:14). Puseram “seus profetas à morte” (5:12) e crucificaram a Cristo “considerando-o nada, ferindo-o e cuspiendo nele” (7:9). Quanto às crenças judaicas fundamentais (tais como o sistema sacrificial, o concerto, a terra prometida, a circuncisão, as leis levíticas, o sábado e o Templo), o escritor procura demonstrar que não se aplicam literalmente aos judeus, pois têm um significado alegórico mais profundo, que encontra seu cumprimento em Cristo e na experiência espiritual dos cristãos.<sup>20</sup> O escritor, contudo, como assinala J. B. Lightfoot, ainda que “seja um antagonista descomprometido do judaísmo, . . . além desse antagonismo nada tem em comum com as heresias anti-judaicas do segundo século”.<sup>21</sup> W. H. Shea corretamente observa de fato que “em muitas das crenças cardeais do cristianismo, o autor é bastante ortodoxo”.<sup>22</sup>

O repúdio e separação do judaísmo por Barnabé, representa então, não a expressão de um movimento herético, mas a necessidade sentida pela comunidade cristã de Alexandria. Contudo, o método alegórico e atitude extrema do escritor testificam, J. Lebreton adequadamente assinala, “não até o profundo pensamento da Igreja, deveras, mas pelo menos, até ao perigo que o judaísmo representava para ela, e a reação da Igreja ao perigo”.<sup>23</sup>

A depreciação do sábado e a introdução do “oitavo dia” é parte desta tentativa que faz o autor para destruir os alicerces do judaísmo. Sua argumentação merece atenção. Ele escreve:

1—Além disso, então, está escrito sobre o sábado também nos Dez Mandamentos, os quais Deus proferiu a Moisés face a face no Monte Sinai, “E tratar o sábado do Senhor como santo com mãos limpas e um coração puro”. 2—“E, em outro lugar ele diz: ‘e meus filhos guardarem o sábado, farei minha misericórdia repousar sobre eles’”. 3—Ele menciona o sábado no princípio da Criação: “e em seis dias fez Deus a obra de Suas mãos, e terminou no sétimo dia, descansando nele e santificando-o”. 4—Observem, filhos, o que “ele acabou em seis dias” significa. Isto é o que significa, que em seis mil anos o Senhor concluirá todas as coisas, pois um dia para ele significa mil anos. Ele mesmo dá testemunho quando diz: “eis que o dia do Senhor será como mil anos”. Portanto, filhos, em seus dias, isto é, em seis mil anos, todas as coisas se terminarão. 5—“E ele repousou no sétimo dia” significando isto: quando vier seu filho e destruir o tempo do iníquo, e julgar o ímpio mudar o sol, a lua e as estrelas, então ele descansará apropriadamente no sétimo dia. 6—Mais adiante diz: “considerai-o santo, com mãos limpas e um coração puro”. Se, então alguém puder agora, sendo puro de coração,

considerar santo o dia que Deus declarou santo, então estamos inteiramente enganados. 7–Observem que acharemos o verdadeiro descanso e o consideraremos santo somente quando formos capazes de fazer assim, tendo nós mesmos nos tornado justos e com o cumprimento da promessa de que não há mais desobediência, mas todas as coisas se fizeram novas pelo Senhor. Então seremos capazes de considerá-lo santo, depois que nós mesmos nos tornamos santos. 8–Adiante ele lhes diz: “vossas luas novas e sábados não posso suportar”. Sabei o que quer dizer: não são os atuais sábados que são aceitáveis para mim, mas aquele que eu fiz, no qual, levando tudo a descansar, farei o início de um oitavo dia, isto é, o início de um outro mundo. 9–Eis o porquê de observarmos o oitavo dia com regozijo, no qual Jesus também ressurgiu dos mortos, e mostrou-se a si mesmo erguido ao céu. (cap. 15)<sup>24</sup>

Três argumentos básicos são usados por Barnabé para invalidar a observância do sábado:

(1) O repouso do sétimo dia não é uma experiência presente mas um repouso escatológico que será concretizado na vinda de Cristo quando todas as coisas houverem mudado (versos 4 e 5).

(2) A santificação do sábado é impossível ao homem no tempo presente, pois ele mesmo é impuro e não santo. Isto será realizado no futuro “depois que nós mesmos nos tornarmos santos” (versos 6 e 7).

(3) Deus explicitamente declarou; “vossas luas novas e sábados não posso suportar”, portanto, os sábados atuais não são aceitáveis a Ele, mas somente aquele que está no futuro. Este marcará o princípio do oitavo dia, isto é, de um novo mundo. (verso 8).

Com estes argumentos Barnabé, “utilizando esta arma de exegese alegórica”<sup>25</sup>, esvazia o sábado de toda a sua validade para a época atual, esforçando-se por defender a igreja da influência de tão importante instituição judaica. Seu esforço de suprimir o sábado por meio destas argumentações alegóricas e escatológicas intrincadas é um reconhecimento implícito da influência que o sábado ainda estava exercendo na comunidade cristã da Alexandria. O “oitavo dia” é inserido no final do capítulo 15 como apêndice da discussão sobre o sábado, e duas justificativas básicas são dadas para sua “observância”:

(1<sup>a</sup>) O oitavo dia é um prolongamento do sábado escatológico: isto é, após o final da presente época simbolizada pelo sábado, o oitavo dia assinala “o princípio de um novo mundo” (verso 8). “Eis o porquê de passarmos (αγομεν) até mesmo (διο και) o oitavo dia com regozijo (verso 9).

(2<sup>a</sup>) O oitavo dia é “também o dia em que Jesus ressurgiu dos mortos” (verso 9).

A primeira motivação teológica para a observância do domingo é de natureza escatológica. O oitavo dia, de fato, representa o “início de um novo mundo”. É aqui que aparece a incoerência do autor talvez aceitável naquela época. Enquanto, por um lado repudia o atual sábado, visto que este tivesse um significado escatológico milenar, por outro lado, justifica a observância do oitavo dia com as mesmas razões escatológicas fornecidas anteriormente para ab-rogar o sábado.

É digno de nota que Barnabé apresenta a ressurreição de Jesus como o segundo ou adicional motivo. O domingo é observado porque naquele dia, “Jesus também ressuscitou dos mortos” (verso 19). Por que é mencionada a Ressurreição como a razão adicional para se observar o domingo? Aparentemente porque tal motivo não havia ainda adquirido importância primordial. Barnabé, de fato, apesar de seu agudo antijudaísmo, justifica a “observância” do oitavo dia mais como uma continuação do sábado escatológico do que uma comemoração da Ressurreição. Isto indica um tímido e incerto início de guarda do domingo. A teologia e terminologia do domingo são ainda dúbias. Não ocorre menção alguma de qualquer reunião ou celebração eucarística. O oitavo dia é simplesmente o prolongamento do sábado escatológico ao qual se une a memória da Ressurreição. Mais tarde, em nosso estudo, será mostrado que o

domingo tinha inicialmente a designação de “o oitavo dia” não somente porque era o clímax da esperança cristã escatológica de um Novo Mundo, mas acima de tudo porque no crescente conflito entre a Igreja e a Sinagoga, ele melhor expressava o cumprimento e substituição do judaísmo (do qual o sábado era símbolo) pelo cristianismo.<sup>26</sup> Jerônimo (cerca de 342-420 A.D.), por exemplo, explicitamente interpreta o simbolismo do sétimo e oitavo dias como a transição da Lei ao Evangelho, quando escreve que “após o cumprimento do número sete, nós entramos, através do oitavo, no Evangelho”.<sup>27</sup>

Os argumentos polêmicos apresentados por Barnabé para invalidar o sábado e justificar o oitavo dia como continuação e substituição do sétimo, revela quão fortemente os sentimentos anti-judaicos motivaram a adoção do domingo como novo dia de culto. Todavia, a sua argumentação paradoxal, seu fracasso em enxergar claramente entre o sétimo e o oitavo período escatológico, e sua incerta teologia do domingo, tudo parece indicar que uma separação distinta entre o judaísmo o cristianismo bem como entre a observância do sábado e a do domingo não havia ainda tido lugar, pelo menos na Alexandria.<sup>28</sup>

## JUSTINO MÁRTIR

Filósofo e mártir cristão, de cultura e origem grega,<sup>29</sup> Justino Martyr nos oferece o primeiro tratado amplo do sábado e a primeira descrição detalhada do culto dominical. A importância de seu testemunho deriva, acima de tudo, do fato de que nosso autor, um filósofo treinado e professor, no tratamento do problema do sábado, como observa F. Regan, “esforça-se, deveras, por uma conclusão perceptiva e equilibrada”.<sup>30</sup> E, mais ainda, como vivesse, ensinasse e escrevesse sua *Apologia e Diálogo com Trifo* em Roma, sob o reinado de Antonino Pius (138-161 A.D.) ele nos dá um vislumbre de como o problema do sábado e do domingo era sentido na cidade capital.<sup>31</sup> Sua contribuição de ambos é deveras valiosa à nossa investigação.

A atitude de Justino para com o sábado judaico aparece condicionada tanto por seu conceito da Lei Mosaica, como por seu sentimento para com os judeus—este possivelmente evidenciou aquele. Barnabé, de origem judaica, com seu método alegórico tentou esvaziar tais instituições judaicas como o sábado e a circuncisão de todo o seu valor temporal e histórico, atribuindo-lhes significado espiritual e escatológico exclusivos. Justino, pelo contrário, sendo de origem gentia, ignorava o valor moral e corporal da legislação mosaica, e considerava a lei, como James Parkes declara, “uma parte das Escrituras, sem importância, um acréscimo temporário a um livro doutro modo universal e eterno, acrescentado em virtude da especial impiedade dos judeus”.<sup>32</sup> Por exemplo, para Trifo, Justino explica: Nós também observaríamos a circuncisão da carne, os dias de sábado, numa palavra, todas as suas festividades, se não soubéssemos a razão do porquê lhes foram impostas, a saber, por causa de seus pecados e dureza de coração.<sup>33</sup>

Conquanto Paulo reconheça o valor educativo da lei cerimonial, Justino considera-a “de um modo negativo, como a punição para os pecados de Israel”.<sup>34</sup> Ele confirma sua tese repetidamente. Após argumentar, por exemplo, que os homens santos anteriores a Moisés<sup>35</sup> não observaram nem o sábado nem a circuncisão, conclui: “Portanto, devemos concluir que Deus, que é imutável, ordenou estas coisas e outras similares, para serem feitas unicamente por causa dos homens pecaminosos”.<sup>36</sup> O sábado, então, segundo Justino, é uma ordenança temporária, originando-se em Moisés, imposta aos judeus por causa de sua infidelidade, por algum tempo, precisamente até a vinda de Cristo.<sup>37</sup>

A aceitação desta tese é indispensável para Justino, a fim de salvaguardar a imutabilidade e ocorrência de Deus. Ele explica: Se não aceitamos esta conclusão, então teremos idéias absurdas, como a insensatez de que nosso Deus não é o mesmo Deus que existiu nos dias de Enoque e todos os outros, que não eram circuncidados na carne, e não observavam os sábados e outros ritos, uma vez que Moisés somente mais tarde os instituiu; ou que Deus não deseja que cada geração que sucede da humanidade sempre execute os mesmos atos de justiça. Qualquer uma das suposições é ridícula e despropositada. Portanto, devemos concluir que Deus, que é imutável, ordenou que estas coisas e outras semelhantes fossem cumpridas apenas por causa de homens pecadores.<sup>37</sup>

A Igreja Cristã jamais aceitou tese tão falsa. Dizer, por exemplo que Deus ordenou a circuncisão e o sábado unicamente por causa da impiedade dos judeus “como marcos distintivos, para destacá-los de todas as outras nações e de nós, cristãos” para que os judeus somente sofressem aflição,<sup>38</sup> torna a Deus culpado, para dizer o mínimo, de atos discriminatórios. Deixaria implícito que Deus deu ordenanças com o propósito primordialmente negativo de destacar judeus para a punição. Infelizmente, é com este pensamento que Justino argumenta pelo repúdio do sábado. O que segue, são os seus argumentos básicos:

(1º) Como, “antes de Moisés não havia necessidade de sábados e festivais, não são necessários agora, quando, segundo a vontade de Deus, Jesus Cristo, seu Filho, nasceu da virgem Maria, uma descendente de Abraão”.<sup>39</sup> O sábado é, portanto, considerado por Justino como uma ordenança temporária, procedente de Moisés, imposto aos judeus por causa de sua infidelidade, e designado a durar até a vinda de Cristo.

(2º) Deus não pretende que o sábado seja guardado, pois “os elementos não estão ociosos e não observam o sábado”,<sup>40</sup> e Ele mesmo “não pára de controlar o movimento do universo neste dia, mas continua dirigindo-o como o faz em todos os outros dias”.<sup>41</sup> Além do mais, o mandamento do sábado foi violado no Velho Testamento por muitos, tais como os principais sacerdotes que “foram ordenados por Deus a oferecer sacrifícios no sábado, bem como nos outros dias”.<sup>42</sup>

(3º) Na nova dispensação, os cristãos devem observar um sábado perpétuo, não ao ficarem ociosos durante um dia, mas ao absterem-se continuamente do pecado: A Nova Lei exige que observeis um sábado perpétuo, visto que vos considerais piedosos quando vos abstedes do trabalho em um dos dias da semana, e ao assim fazerdes, não compreendeis o real significado daquele preceito. Também achais ter feito a vontade de Deus quando comeis pão não levedado, porém tais práticas não dão prazer ao Senhor nosso Deus. Se houver um perjuro ou ladrão entre vós, que ele acerte seu caminho; se houver um adúltero, que se arrependa; assim estará guardando um sábado verdadeiro e pacífico.<sup>43</sup>

(4º) O sábado e a circuncisão não devem ser observados, pois são os sinais da infidelidade dos judeus, impostos a eles por Deus, para distingui-los e separá-los de outras nações: O costume da circuncisão da carne, dado desde Abraão, foi dado a vós como uma marca distintiva, para separá-los de outras nações e de nós, cristãos. O propósito foi que vós, e somente vós, pudésseis sofrer as aflições que agora são vossas com justiça; que somente a vossa terra seja desolada, e vossas cidades arruinadas pelo fogo, e que os frutos de vossa terra sejam comidos pelos estrangeiros perante os vossos olhos; para que a nem um de vós se permita entrar em vossa cidade de Jerusalém. Vossa circuncisão da carne é o único sinal pelo qual podeis certamente ser distinguidos entre todos os outros homens. . . . Como declarei antes, foi por causa de vossos pecados e de vossos pais que, entre outros preceitos, Deus impôs sobre vós a observância do sábado como um sinal.<sup>44</sup>

Pode-se perguntar o que faria Justino atacar instituições tais como o sábado e a circuncisão,

e fazer delas—símbolos do orgulho nacional judeu—o sinal da reprovação divina da raça judia. É possível que este autor estivesse influenciado pelas intensas hostilidades antijudaicas que achamos presentes particularmente em Roma? Uma leitura do Diálogo deixa-nos em dúvida. Embora Justino aparentemente busque dialogar desapassionada e sinceramente com Trifo,<sup>45</sup> sua descrição superficial e avaliação negativa do judaísmo, juntamente com seus veementes ataques contra os judeus, revela a profunda animosidade e ódio que nutria para com eles. Ele não hesita, por exemplo, de tornar os judeus responsáveis pela campanha difamatória lançada contra os cristãos: “Não tendes poupado esforço algum em disseminar, em toda terra, acusações amargas, obscuras e injustas contra a única luz sem culpa e justa, enviado aos homens por Deus. . . . As outras nações não trataram a Cristo e a nós, seus seguidores, tão injustamente como vós, judeus, que deveras sois os próprios instigadores da opinião maligna que têm do Justo e de nós, Seus discípulos. . . . Sois culpados, não somente de vossa própria impiedade, mas também daquela de todos os demais”.<sup>46</sup>

A maldição que era diariamente pronunciada pelos judeus na sinagoga contra os cristãos, aparentemente contribuiu para aumentar a tensão. Justino protesta repetidamente contra tal prática: “Com toda a vossa força desonrais e amaldiçoais em vossas sinagogas todos aqueles que crêem em Cristo. . . . Em vossas sinagogas amaldiçoai todos aqueles por cujo intermédio se tornaram cristãos, e os gentios realizam vossa maldição, ao matarem todos aqueles que meramente admitem que são cristãos”.<sup>47</sup>

As hostilidades judaicas contra os cristãos parecem ter conhecido intensos graus de manifestação em certas épocas. Justino diz, por exemplo: “Fazeis tudo ao vosso alcance para forçar-nos a negar a Cristo”.<sup>48</sup> Isto provocou uma compreensiva resistência e ressentimento da parte dos cristãos. “Nós vos resistimos e preferimos suportar a morte,” Justino replica a Trifo “confiantes de que Deus nos dará todas as bênçãos que prometeu por Cristo”.<sup>49</sup> A presença de ressentimento tão profundo contra os judeus, particularmente sentido em Roma, naturalmente levaria cristãos como Justino a lutarem contra instituições judaicas fundamentais como o sábado, e fazer dele, como F. Regan assinala, “um sinal para destacá-los para a punição que eles bem merecem por suas infidelidades”.<sup>50</sup>

Este repúdio e degradação do sábado pressupõe a adoção de um novo dia de adoração. Que melhor modo de evidenciar a distinção cristã dos judeus, que adotar um diferente dia de adoração? É fato digno de nota que em sua exposição do culto cristãos ao imperador Antonino Pius, Justino duas vezes destaca que a assembléia dos cristãos ocorria “no dia do Sol”: “No dia que se chama dia do sol (τη τω ηλιου λεγομενη ημερα) temos um ajuntamento comum de todos os que vivem nas cidades ou nos distritos vizinhos, e são lidas as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas, sempre que houver tempo.

“O dia do Sol é, deveras, o dia em que nós todos fazemos nossa reunião rotineira, porque é o primeiro dia no qual Deus, transformando as trevas em matéria prima, criou o mundo; e nosso Salvador Jesus Cristo ressurgiu dos mortos no mesmo dia. Pois eles o crucificaram no dia anterior àquele de Saturno, e no dia seguinte que é o Dia do Sol, ele apareceu aos seus apóstolos e discípulos, e ensinou-lhes as coisas que também vos passamos para consideração”.<sup>51</sup>

Por que Justino enfatiza que os cristãos adoram “no dia do Sol”? Em vista de seu ressentimento para com os judeus e seu sábado, não é plausível admitir que ele o fez para tornar o imperador ciente de que os cristãos não eram rebeldes judeus mas cidadãos obedientes? Tendo em mente, como será visto no próximo capítulo, que os romanos já naquela época veneravam o dia do Sol, a referência explícita e repetida de Justino a tal dia bem poderia representar um esforço calculado para levar os cristãos para mais perto dos costumes romanos que dos judeus. Isto parece fundamentado pelas mesmas razões que ele concede para justificar a observância do

domingo. Sintetizaremos as três razões básicas como segue: (1ª) Os cristãos se reúnem no dia do Sol para comemorarem o primeiro dia da Criação “no qual Deus, transformando as trevas em matéria prima, criou o mundo”. (67, 7) O vínculo entre o dia do Sol e a criação da luz no primeiro dia é mera coincidência? Assim não parece, especialmente porque Justino mesmo, em seu *Diálogo com Trifo* explicitamente compara a devoção que os pagãos rendem ao sol, com aquela que os cristãos oferecem a Cristo que é mais radiante que o sol: “Está escrito que Deus uma vez permitiu que o sol fosse adorado, e, contudo, não podeis descobrir alguém que jamais sofresse morte por causa de sua fé no sol. Mas podeis achar homens de toda nacionalidade, que pelo nome de Jesus sofreram e ainda sofrem toda espécie de tormento, ao invés de negarem sua fé Nele. Pois sua palavra de verdade e sabedoria é mais radiante e brilhante do que a força do sol, e penetra as próprias profundezas do coração e da mente”.<sup>52</sup>

Os cristãos aparentemente perceberam cedo a coincidência entre a criação da luz no primeiro dia e a veneração do sol que ocorria no mesmo dia. Como bem assinala J. Daniélou, descobriu-se que o dia consagrado ao sol coincidia com o primeiro dia da semana judaica e assim com o dia do Senhor cristão. . . . O domingo foi visto como uma renovação do primeiro dia de Criação”.<sup>53</sup> Perguntar-se-ia o que levou à associação dos dois temas. É possível que os cristãos, em sua busca por um dia de adoração distinto do sábado judaico (o sinal da infidelidade judaica) percebessem no dia do sol, um substituto válido pois sua rica simbologia poderia eficazmente expressar a verdade cristã? Tal hipótese será examinada no capítulo seguinte.

(2º) Os cristãos adoram no dia do sol, porque é o dia em que “nosso Salvador Jesus Cristo ressurgiu dos mortos. . . . Pois eles o crucificaram no dia anterior àquele de Saturno, e no dia seguinte, que é domingo, apareceu aos seus apóstolos e discípulos” (67, 7). A ressurreição de Cristo já era sentida como motivo válido para reuniões no dia do sol para adorar a Deus. Contudo, como W. Rordorf admite, “na primeira Apologia de Justino (67, 7) o motivo primordial para a observância do domingo era comemorar o primeiro dia da Criação e somente secundariamente, também a ressurreição de Jesus”.<sup>54</sup> A Ressurreição, apresentada tanto por Barnabé como por Justino como uma razão adicional para a guarda do domingo, tornar-se-á, entretanto, gradualmente o motivo fundamental para o culto no domingo.<sup>55</sup>

(3º) Os cristãos observam o domingo porque sendo o oitavo dia “possui uma certa importância misteriosa, que o sétimo dia não possuía”.<sup>56</sup> Por exemplo, Justino alega que a circuncisão era executada no oitavo dia porque era um “tipo de verdadeira circuncisão pela qual somos circuncidados do erro e da impiedade por intermédio de nosso Senhor Jesus Cristo que ressurgiu dos mortos no primeiro dia da semana”.<sup>57</sup> Além do mais, as oito pessoas salvas do dilúvio no tempo de Noé “eram figura daquele oitavo dia” (o qual, todavia, sempre primeiro em poder), em que nosso Senhor apareceu ressurreto dos mortos”.<sup>58</sup>

Notemos que enquanto em sua exposição do culto cristão ao imperador, Justino repetidamente enfatiza que os cristãos se reúnem no dia do Sol (possivelmente, como sugerimos, para aproximarem-se mais dos costumes romanos na mente do imperador), em sua polêmica com Trifo, o judeu, Justino denomina o domingo “oitavo dia”, como distinção e substituição do sábado do sétimo dia.<sup>59</sup> As duas diferentes designações bem poderiam sumariar dois significativos fatores que contribuíram para a mudança do sábado para o domingo, isto é, antijudaísmo e paganismo, poderíamos dizer que conquanto a aversão prevalecente para com o judaísmo em geral e para com o sábado em particular ocasionaram o repúdio do sábado, a existente veneração pelo dia do sol orientou os cristãos em direção a esse dia, tanto para evidenciar sua incisiva distinção dos judeus como para facilitar a aceitação da fé cristã pelos pagãos. Esta conclusão se tornará cada vez mais clara nos dois próximos capítulos em que examinaremos a influência do culto do sol e a primitiva teologia do domingo.

## CONCLUSÃO

Esta breve análise dos textos de Inácio, Barnabé e Justino confirma a presença em suas respectivas comunidades (Antioquia, Alexandria e Roma) dos fortes sentimentos antijudaicos, que, aumentados pelas tensões sociais e convicções teológicas, criaram a necessidade de se evitar qualquer semelhança com o judaísmo.

Inácio em Antioquia condena a “judaização” de alguns cristãos e particularmente sua “sabatização” (isto é, a observância do sábado segundo o modo judeu), impondo aos cristãos que “vivam segundo a vida do Senhor”. Embora, segundo nossa avaliação, o texto de *Magnesians* 9, 1 se refira à “vida do Senhor” em vez de “dia do Senhor” isto não minimiza o fato de que a condenação de “sabatização” e o convite “para não segundo o judaísmo”, indica que a separação do judaísmo estava sendo conclamada. Estas condições indubitavelmente encorajaram a adoção do culto dominical a fim de forçar uma distinção mais clara em relação aos judeus.

Barnabé na Alexandria, em seu esforço para neutralizar a influência dos costumes judaicos, assume uma posição radical, repudiando com seu método alegórico, a validade histórica das cerimônias e crenças judaicas e “negando pura e simplesmente que a observância literal do sábado tenha sempre sido o objeto de um mandamento de Deus”.<sup>60</sup> Ele destitui o sábado de seu significado e obrigação para o presente a fim de apresentar o oitavo dia como sua legítima continuação e substituição. Finalmente, o testemunho de Justino, vindo de Roma, confirma o que já havíamos reunido de outras fontes, a saber, a existência, particularmente na cidade capital, de profundos sentimentos antijudaicos. Estes aparentemente influenciaram Justino a reduzir o sábado ao “próprio sinal de reprovação do povo judeu”.<sup>61</sup> A adoção de um novo dia de adoração parece ter sido motivada pela necessidade de evidenciar uma clara dissociação dos judeus.<sup>62</sup> Não é verdade, ainda hoje que o diferente dia de adoração dos muçulmanos, do judeu e do cristão torna muito mais notável a distinção entre eles?

A diversidade de motivos cedidos por Justino para justificar o culto do domingo (a criação da luz no primeiro dia, a ressurreição de Cristo, o oitavo dia da circuncisão, as oito almas da arca, os quinze cúbitos—sete mais oito de água que cobriram as montanhas durante o dilúvio) refletem o esforço que se faz para justificar uma prática só recentemente introduzida. Ao se acalmar a controvérsia entre o sábado e o domingo, e ao tornar-se o último solidamente estabelecido, a Ressurreição emergiu como a razão dominante para sua observância.

A investigação conduzida até aqui sugere que as principais causas que contribuíram para o abandono do sábado e a adoção do domingo são, em grande escala, de natureza social e política. A tensão social que existia entre judeus e cristãos bem como a política romana antijudaica, grandemente condicionaram os cristãos em sua avaliação negativa de significativas instituições do Velho Testamento como o sábado.

Uma pergunta, todavia, permanece não respondida, a saber, por que foi o domingo, não qualquer outro dia da semana (tal como a quarta-feira ou a sexta-feira, por exemplo) escolhido para evidenciar a separação cristã do judaísmo? Para responder a esta pergunta, examinaremos nos dois capítulos seguinte, primeiro a possível influência do culto do sol com o seu correlato dia do sol e, segundo, o motivo cristão para a escolha e observância do domingo.

## NOTAS E REFERÊNCIAS

1. Irenaeus, *Adversus haereses* 5, 2, 8, 4.
2. C. S. Mosna, *Storia della domenica*, p. 95.
3. W. Rordorf, *Sunday*, p. 140, observa, com respeito a *Magnesians* 9, 1, que “a real importância desta passagem de Inácio . . . é que fornece a evidência contemporânea de que muitos cristãos gentios eram tentados a observar o sábado”.
4. A tradução usada das cartas de Inácio é a de E. J. Goodspeed, *The Apostolic Fathers*, 1950, com exceção de *Magnesians* 9, 1, que é nossa própria tradução.
5. Este conceito de um movimento cristão espiritual dentro do Velho Testamento, do qual os profetas eram expoentes e exemplos, pode parecer-nos não-realista, mas é indicativo do profundo respeito de Inácio pelo Velho Testamento. F. A. Regan, *Dies Dominica*, p. 26, nota a respeito: “a insistência de Inácio no papel dos profetas ao prepararem o caminho para Cristo e a Igreja, evidencia o preponderante espírito dos autores da Antiguidade Cristã em sua profunda reverência por aqueles santos personagens do Velho Testamento e sua mensagem inspirada”.
6. Ver notas 10, 11.
7. Cf. Fritz Guy, “The Lord’s in the Letter of Ignatius to the Magnesians” AUSS 2 (1964): 1-17. Richard B. Lewis, “Ignatius and the Lord’s Day”, AUSS 6 (1968): 46-59; Wilfrid Scott, “A Note on the Lord KYPIAKH in Rev. 1:10”, NTS 12 (1965):72-73; Kenneth A Strand, “Another Look at the ‘Lord’s Day’ in the Early Church and in Rev. 1:10” NTS 13 (1965): 174-181; C.W. Dugmore, “Lord’s Day and Easter”, *Neotestamentica et Patristica in honorem sexagenarii O. Cullmann*, 1962, pp. 272-281; Robert A. Kraft, “Some Notes on Sabbath Observance in Early Christianity”, AUSS 3(1965): 27-28.
8. Fritz Guy (nota 7, p.16).
9. Kenneth A. Strand, “Three Essays on Early Church History”, 1967, p. 45, cf. seu estudo mais longo citado em nota 7.
10. R. B. Lewis (nota 7), p. 50; Kenneth A. Strand (nota 9) p. 45, igualmente assinala que “o contraste aqui, então, não é entre dias como tal, mas entre modos de vida—entre o estilo de vida “sabatizante” dos judeus e a novidade de vida simbolizada para o cristão pela ressurreição de Cristo”; Robert A. Kraft (nota 7) observa de modo semelhante: “É certamente ilegítimo ver atrás deste contexto uma simples (I) controvérsia sábado/domingo. É mais um contraste de dois diferentes estilos de vida—um separado da “graça” (judaizante); o outro no poder da vida da Ressurreição”.
11. Autores pagãos e cristãos constantemente condenaram a ociosidade e a comemoração festiva que caracterizavam a guarda de sábado judaica. Plutarco (ca. 40-120 A.D.) coloca a guarda de sábado judaico entre as existentes superstições perversas (*De superstitione* 3). Ele reprova especialmente o beber (*Questiones convivales* 4, 6, 2 e sentar-se “imóveis em seus lugares” no sábado (*De superstitione* 8). O autor da *Epístola a Diogneto* denuncia a judaica “superstição com respeito a sábados”. Ele rotula como “ímpios” os ensinamentos judaicos de que Deus proibiu-nos de fazer o que é bom nos dias de sábado” Cap. 4, ANF I, p. 26; cf. Justin, *Dialogue* 19, 2; Clement of Alexandria, *Stromateis* 6, 16, 41, 7; Syriac *Didascalia* 26; Epiphanius, *Adversus haereses* 66, 23, 7; Chrysostom, *De Christi divinitate*, 4). À luz destas denúncias constantes, o “sabatizar” condenado por Inácio representa a guarda do sábado judaica fanática e supersticiosa, que aparentemente atraía tanto pagãos quanto cristãos (cf. Tertuliano, *Ad Nationes* 1, 13).
12. Pseudo-Ignatius, *Epistle to the Magnesians* 9, ANF I, pp. 62-63.
13. A.P. Hayman, ed. e tradução, “The Disputation of Sergius the Stylite Against a Jew”, CSCO 339, p. 75. É interessante notar o raciocínio adotado por estes cristãos sírios que, por exemplo, “davam azeite e pão asmos à sinagoga” (22:12). Sérgio cita-os dizendo: “Se o cristianismo é bom, eis que sou batizado como cristão; mas se o judaísmo também é, eis que me associarei parcialmente com o

- judaísmo **para que possa apegar-me ao sábado**” (22, 15 p. 77—grifo nosso). Hayman faz um comentário significativo deste texto: É possível citar evidências provando que a Disputa de Sérgio, está testemunhando aqui de uma situação endêmica na Síria, do primeiro ao décimo terceiro século A.D. Das advertências do *Didascalia* no terceiro século, aos cânones da igreja jacobita no século treze, as autoridades cristãs esforçavam-se para contra-atacar a atração perene das observâncias judaicas sobre os cristãos. Não somente na Síria, mas por todo o Oriente, e ocasionalmente no Ocidente, a Igreja estava perpetuamente confrontando o problema dos cristãos judaizantes, como o demonstra o estudo extensivo de Marcel Simon sobre o fenômeno. A polêmica antijudaica da Igreja era motivada, não por quaisquer considerações teológicas abstratas, mas por uma ameaça real á sua posição” (*ibid.*, p. 75).
14. Com respeito à observância do sábado na igreja primitiva, ver a discussão sobre a igreja de Jerusalém e os nazarenos, pp. 135ss; *Gospel of Thomas* 27; “(Disse Jesus): Se jejuas não saindo do mundo, não encontrarás o reino; se não guardas o sábado como sábado, não verás o pai” (E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, 1963, 1, p. 514). As tendências “cristãs-judaicas” desse Evangelho favorecem uma interpretação literal da observância do sábado; Justin Martyr em seu *Dialogue* 47 faz diferença entre os cristãos judeus que obrigavam os gentios a observar o sábado e aqueles que não o fazem, indicando claramente assim a existência de cristãos guardadores do sábado; *Martyrdom of Polycarp* 8, 1, registra que a morte de Policarpo ocorreu em um festival de sábado”. A citação bem poderia refletir a observância do sábado entre alguns cristãos na Ásia Menor; apesar de sua atitude hostil para com os judeus exibida pelo documento (ver 12, 2; 13, 1); ver pp. 234/35 para uma discussão de referências adicionais do *Didascalia* siríaco e do *Constitutions of the Holy Apostles*.
  15. O Cânon 29 do Concílio de Laodicéia (cerca de 350 A.D.) condena explicitamente a observância do sábado e obriga a trabalhar em tal dia para demonstrar um respeito especial pelo domingo: “Os cristãos não devem judaizar ao repousarem no sábado, mas devem trabalhar nesse dia, honrando antes, o dia do Senhor repousando, se possível, como cristãos. Contudo, se alguém for encontrado judaizando, que seja anátema de Cristo”. (Mansi II, pp. 569, 570). O Cânon reconhece, contudo, a natureza especial do sábado, uma vez que prescreve que “Os Evangelhos, juntamente com outras escrituras, sejam lidos no sábado”. Cf. ainda os Cânones 49, 51; Athanasius, *Epistolas Festales* 14, 5 PG 26, 1421, exorta seus leitores a não caírem novamente na observância do sábado; cf. *De Sabbatis et circumcissione* 5 PG 28 139; também Ps-Athanasius, *Homilia de semente* 13, PG 28, 162; Cyril, *Catecheses* 4, 37 PG 33, 502, adverte os catecúmenos a não recaírem na religião judaica; Basil considera hereges aqueles que advogam a observância do sábado, *Epistula* 264, 4, PG 32, 980; *Epistula* 265, 2 PG 32, 988; João Crisóstomo denuncia energeticamente aqueles cristãos que visitavam as sinagogas e celebravam festividades judaicas, particularmente o sábado, *Adversus Judaeus* 1, PG 48, 843, 856 e 941; Gregory de Nyssa, *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*, PG 46, 309, considera os dois dias, sábado e domingo como irmãos, e diz; “com que olhos vedes o Dia do Senhor, vós que haveis desonrado o sábado? Talvez ignoreis que os dois dias são irmãos e que se feris um, bateis no outro?” Palladius (cerca de 365-425 A.D.) em sua história do primitivo monasticismo, conhecida como *Lausiac History*, repetidamente faz referência à observância tanto do sábado como do domingo (7, 5; 14, 3; 20, 2; 25, 4; 48, 2); para outras referências, ver C. Butler, “The Lausiac History of Palladius II”, *Texts and Studies* 6, 1904, pp. 198ss.
  16. Cf. Johannes Quasten, *Patrology*, 1953, 1, pp. 90-91; E. Goodpeed, *Apostolic Fathers*, 1950, p. 29; William H. Shea. “The Sabbath in the Epistle of Barnabas”, AUSS 4 (julho de 1966): 150; J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 1980, I, part 1, p. 349; A.L. Williams, “The Date of the Epistle of Barnabas”, *Journal of Theological Studies* 34 (1933) 337-346.
  17. J.B. Lightfoot comenta a este respeito: “o quadro . . . que apresenta de feudos entre judeus e cristãos está de acordo com o estado da população daquela cidade (Alexandria), cujos vários elementos estavam continuamente em conflito” (*The Apostolic Fathers*, 1926, p. 240).
  18. *Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 1908, ed. s.v. “Barnabas” por A. Harnack, cf. ainda Constantin von Tischendorf, *Codex Sinaiticus*, ed 8, s.d., p. 66, que igualmente destaca: “é endereçado àqueles cristãos que, vindo do judaísmo, desejavam manter, no Novo Testamento, certas

- peculiaridades do Velho”.
19. James Parkes, *The Conflict of the Church and Synagogue*, 1934, p. 84, observa: “Toda a Epístola de Barnabé é uma exposição da Igreja como o verdadeiro Israel. É heresia até mesmo tentar partilhar as boas novas de promessa com os judeus. Em tom de seriedade incomum, e com apelo especial, o autor adverte seus leitores contra tal incorreta generosidade”.
  20. W. H. Shea (nota 16) pp. 154-155, fornece um sumário conciso de ataque sistemático de Barnabé contra as crenças fundamentais judaicas.
  21. J.B. Lightfoof (nota 17), p. 239.
  22. W. H. Shea (nota 16), p. 151; ver nota 10, onde o autor enumera as doutrinas cristãs ortodoxas fundamentais encontradas nos escritos de Barnabé.
  23. J. Lebreton e J. Zeiller, *The History of the Primitive Church*, 1949, 1, p. 442. O mesmo autor oferece uma razoável explicação para a vigorosa reação de Barnabé contra o perigo do judaísmo: “Devemos observar em conclusão, que este perigo judaico e a forte reação contra ele, pode ser explicada pelo que sabemos da grande influência dos judeus em Alexandria: antes da pregação cristã, esta grande influência é demonstrada pela vida e obra de Filo; nos primeiros séculos da era cristã continuou e ameaçou a igreja: foi em Alexandria acima de tudo que os Evangelhos Apócrifos, com suas tendências judaizantes, foram lidos” (*ibid.*, p. 443, nota 10).
  24. Tradução de E. Goodspeed (nota 16) pp. 40-41.
  25. J. Lebreton (nota 23), p. 441; o autor observa que “Barnabé estava apenas seguindo o exemplo de numerosos exegetas judeus, que, igualmente faziam alegorias da lei” (*op. cit.*); cf. Philo, *De migratione Abrahami*, 89.
  26. Ver capítulo IX.
  27. Jerome, *In Ecclesiastem* II, 2, PL, 23, 1157.
  28. C.S. Mosna, *Storia della domenica*, p. 26, apropriadamente observa que a argumentação intrincada e irracional de Barnabé é indicativa “do esforço que os cristãos judeus estavam fazendo para justificar seu culto”.
  29. Tertullian denomina-o “filósofo e mártir” (*Adversus Valentinianus*, 5). No primeiro capítulo de *I Apology*, Justin se apresenta como “Justino, filho de Prisco e neto de Bacchius, da cidade de Flavia Neapolis na Síria-Palestina”; cf. Eusebius, HE 4, 11, 8.
  30. F. A. Regan, *Dies Dominica*, p. 26.
  31. Eusebius, HE 4, 12, 1: “Ao imperador Tito Aelius Adrian Antoninus Pius Caesar Augustus. . . . Eu, Justino, filho de Prisco . . . apresento esta petição”; Johannes Quasten (nota 16), p. 199, com referência às duas *Apologias*, escreve: “Ambas as obras são endereçadas ao Imperador Antoninus Pius. Parece que S. Justino as compôs entre os anos 148-161, por que observa (*Apology* 1, 46): “Cristo nasceu há cento e cinquenta anos sob o domínio de Quirinus”. O lugar de composição era Roma”. Com respeito ao *Dialogue*, Quasten observa: “O *Dialogue* deve ter sido composto depois das *Apologias*, por que há uma referência à primeira *Apology* no capítulo 120” (*ibid.*, p. 202). Ainda que Eusébio (HE 4, 18, 6) indique Éfeso como o lugar onde a conversação se deu, provavelmente na época da revolta Barkokeba, mencionada nos capítulos 1 e 9 do *Dialogue*, é evidente que o *Dialogue* não relata a controvérsia exata, ocorrida cerca de 20 anos antes. Pareceria razoável presumir que Justino faz de uma controvérsia real que teve meramente a estrutura de seu *Dialogue*, que, contudo, escreve à luz da situação em Roma naquela época. O fato de que escreve o *Dialogue* em Roma e não em Éfeso, vinte anos após sua ocorrência, indica a necessidade que Justino sentia de apanhar a pena e defender o Cristianismo das acusações judaicas em Roma.
  32. James Parkes (nota 19), p. 101; cf. *Dialogue* 19 e 22.
  33. Justin, *Dialogue* 18, 2, Falls, *Justin’s Writings*, p. 175.
  34. W. Rordorf, *Sabbat*, p. 37, nota 1.
  35. No capítulo 19 do *Dialogue*, Justino cita especificamente Adão, Abel, Noé, Ló e Melquisedeque. No capítulo 46 ele dá uma lista de nomes de certo modo diferente.
  36. J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, p. 234, comenta o raciocínio de Justino dizendo: “Podemos ver desde o princípio que Deus poderia suplantar o sábado sem contradizer-se de modo algum, pois foi levado a

instituí-lo apenas porque foi forçado a fazer assim por causa da perversidade do povo judeu, e em consequência, tinha o desejo de fazê-lo desaparecer tão logo realizasse seu propósito de educação”.

37. Justin, *Dialogue* 23, 1, 2, Falls, *Justin's Writings*, p. 182.
38. Justin, *Dialogue* 16, 1, e 21, 1.
39. Justin, *Dialogue* 23, 3 Falls, *Justin's Writings*, p. 182.
40. *Loc. cit.*
41. Justin, *Dialogue* 29, 3.
42. Justin, *Dialogue* 12, 3, Falls, *Justin's Writings*, p. 166.
44. Justin, *Dialogue* 16, 1 e 21, 1, Falls, *Justin's Writings*, pp. 172, 178. A menção da circuncisão e do sábado por Justino, como marcos distintivos com o propósito de proibir os judeus de “entrarem na vossa cidade de Jerusalém” (*Dialogue* 16), parece ser uma referência implícita ao decreto de Adriano que proibiu todo judeu de entrar na cidade, (cf. *Dialogue* 19, 2-6; 21, 1; 27, 2; 45, 3; 92, 4); no capítulo 92 do *Dialogue*, a referência ao edito de Adriano é muito mais explícita. Justino até diz de modo claro que a circuncisão e o sábado foram dados porque “Deus em sua presciência sabia que o povo (isto é, os judeus) mereceria ser expulso de Jerusalém para jamais ter permissão de entrar lá”. (Falls, *Justin's Writings*, p. 294): Pierre Prigent também comenta que, segundo Justino, a circuncisão e o sábado foram dados a Abraão e a Moisés por que “Deus previu que Israel mereceria ser expulso de Jerusalém e não ser permitido que habitassem ali” (*Justin et L'Ancien Testament*, 1964, p. 265 e p. 251).
45. Alguém poderia argumentar que algumas das propostas amigáveis de Justino para os judeus são indícios não de tensão, mas de relacionamento amigável que existia entre os judeus e os cristãos. Justino não tece a possibilidade (que, entretanto, como ele admite, outros cristãos rejeitavam) de que os conversos judeus que continuavam observando a Lei Mosaica poderiam ser salvos, contanto que não persuadissem os gentios de fazer o mesmo? (*Dialogue* 47) Justino não chama aos judeus “irmãos” (*ibid.*, 96) e promete “remissão de pecados” àqueles que se arrependeram (*ibid.*, 94). Não diz Justino que a respeito do fato de que os judeus amaldiçoam os cristãos e os forçam a negar a Cristo, contudo “nós (isto é, os cristãos) oramos por vós para que possais experimentar a misericórdia de Cristo?” (*Ibid.*, 96). Enquanto, por um lado, não pode ser negado que Justino orava pelos judeus e lhes apelava como indivíduos a se arrependerem e a aceitarem a Cristo, por outro deve ser reconhecido que a preocupação de Justino para com a salvação de judeus sinceros não mudou seu *status*, como um povo, de inimigos a amigos. De fato, na próxima sentença do capítulo 96 do *Dialogue*, Justino explica a razão para a atitude do cristão: “Pois Ele (isto é, Cristo) instruiu-nos a orar a ti pelos nossos inimigos”. Não há dúvida quanto a serem os judeus os inimigos dos cristãos. Justino explica, contudo, que a atitude hostil dos judeus para com os cristãos não é outra senão a continuação de sua oposição histórica como a rejeição da verdade e dos mensageiros de Deus. No capítulo 133, por exemplo, após reiterar a atitude rebelde tradicional dos judeus para com os profetas, ele declara: “deveras, vossa mão está ainda erguida para fazer o mal, porque, embora haveis morto a Cristo, não vos arrependeis; ao contrário, odiais (sempre que o podeis) e nos matais . . . e não cessais de amaldiçoá-lo e àqueles que lhe pertencem, embora oremos por vós e por todos os homens, como fomos instruídos por Cristo, nosso Senhor, pois Ele ensinou-nos a orar até pelos nossos inimigos, e a amar aqueles que nos odeiam, e a abençoar aqueles que nos amaldiçoam”. (Falls, *Justin's Writings*, pp. 354-355). Enquanto os cristãos oravam pela conversão dos judeus, reconheciam ao mesmo tempo, como Justino diz, que os judeus não se arrependeram e que, como um povo, eram “uma nação inútil, desobediente e infiel” (*Dialogue* 130). “Os judeus”, Justino afirma alhures, “são um povo cruel, insensato, cego, defeituoso, filhos em quem não há fé” (*Dialogue* 27). Tal avaliação negativa dos judeus e do judaísmo reflete a existência de um conflito agudo tanto entre os judeus e cristãos como entre os judeus e o Império. Observamos, na verdade, como Justino interpreta o sábado e a circuncisão como as marcas da infidelidade impostas por Deus aos judeus para que somente eles pudessem sofrer punição e ser “expulsos de Jerusalém e jamais lhes permitir entrar ali”. (*Dialogue* 92, ver nota 44). Poderia ser digno de nota também que os apelos de Justino aos judeus no contexto de uma condenação sistemática de suas crenças e costumes é semelhante ao apelo de Celsus aos cristãos para participarem na vida

- pública e orarem pelo Imperador, no contexto da mas sistemática e veemente demolição das verdades fundamentais do cristianismo. Poderia ser que Justino e Celsus (ambos filósofos profissionais) usaram apelos sensatos para fazer com que seus ataques parecessem mais razoáveis?
46. Justin, *Dialogue* 17, Falls, *Justin's Writings*, pp. 174, 173; o fato de que as autoridades judaicas ativamente se empenharam em publicar calúnias contra os cristãos está fundamentado (1) pela tríplice repetição de acusação de Justino (cf. *Dialogue* 108 e 117); (2) pela reprovação semelhante feita por Orígenes (*Contra Celsum* 6, 27; cf. *ibid.* 4, 32); (3) pelo testemunho de Eusébio que pretendia ter encontrado “nos escritos dos primeiros dias que as autoridades judaicas em Jerusalém enviaram apóstolos claros e categóricos aos judeus de toda a parte, anunciando a emergência de uma nova heresia hostil a Deus, e que estes apóstolos, revestidos de autoridade escrita, refutaram os cristãos em todos os lugares” (em *Isaiam* 18, 1 PG 24, 213A); (4) pelo debate entre o judeu e o cristão preservado por Celsus, que talvez contenha o mais completo catálogo de acusações típicas proferidas pelos judeus contra os cristãos naquela época. Para uma discussão adicional do papel dos judeus na perseguição dos cristãos, ver W. H. Friend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1965, pp. 178-204.
  47. Justin, *Dialogue* 16 e 96, Falls, *Justin's Writings*, pp. 172, 299; o fato de que Justino se refere, em vários vezes, à maldição que era diariamente pronunciada contra os cristãos (ver capítulos 47; 93; 133) nas sinagogas, sugere que o costume era bem conhecido e divulgado naquela época. Epiphanius (*Adversus haereses* 1, 9) e Jerônimo (em *Isaiam* 52, 5) confirmam a existência de costume em seu tempo.
  48. Justin, *Dialogue* 96, Falls, *Justin's Writings*, p. 299, é digno de nota que, segundo Justino, prosélitos judeus, em comparação com os judeus étnicos preservavam um dupla porção de ódio pelos cristãos. Ele escreve: “Os prosélitos . . . blasfemam Seu nome, duas vezes mais que vós (isto é, os judeus) e também buscam torturar e matar a nós, os que cremos nEle, pois procuram seguir vosso exemplo em tudo” (*Dialogue* 122, Falls, *Justin's Writings*, p. 337).
  49. Justin, *Dialogue* 96.
  50. F. A. Regan, *Dies Dominica*, p. 26; cf. *Dialogue* 19, 2-4; 21, 1; 27, 2; 45, 3; 92, 4.
  51. Justin, *Dialogue* 67, 3-7, Falls, *Justin's Writings*, pp. 106-107 (grifo nosso).
  52. Justin, *Dialogue* 121, Falls, *Justin's Writings*, p. 335; cf. *Dialogue* 64 e 128.
  53. J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, pp. 253 e 255, a relação causal entre o dia do Sol e a origem do domingo é investigada no próximo capítulo.
  54. W. Rordorf, *Sunday*, p. 220.
  55. O papel da Ressurreição na origem do domingo é considerado no capítulo IX.
  56. Justin, *Dialogue* 24, 1.
  57. Justin, *Dialogue* 41, 4.
  58. Justin, *Dialogue* 138, 1; a referência às “oito almas” ocorre no Novo Testamento em I Pedro 3:20 e II Pedro 2:5. J. Daniélou percebe uma justificativa para o oitavo dia mesmo na referência de Justino (cf. *Dialogue* 138) aos “quinze cúbitos” de água que cobriram as montanhas durante o dilúvio (“Le Dimanche comme huitième jour”, *Le Dimanche*, Lex Orandi 39, 1965, p. 65).
  59. J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, p. 257, comenta astutamente que o simbolismo do oitavo dia como primeiro dia “era usado pelos cristãos para exaltar a superioridade do domingo sobre o sábado”. Note-se que Justino usa o Velho Testamento, para sustentar tanto a tese de que o sábado era uma instituição temporária, introduzida como sinal de reprovação do povo judeu, como para provar a superioridade do domingo sobre o sábado. Os Pais da Igreja, veremos encontraram “prova” adicional no Velho Testamento para justificar a validade do oitavo dia e para usar seu simbolismo como um eficiente engenho polêmico/apologético na controvérsia sábado/domingo.
  60. J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, pp. 230-231.
  61. *Ibid.*, p. 233.
  62. As motivações antijudaicas para o repúdio do sábado e a adoção do domingo aparecem na literatura patrística subsequente. O valor probatório de textos mais recentes é, entretanto, inferior, visto que constituem o segundo momento de reflexão sobre um fenômeno que já ocorreu. Por intermédio de um apêndice ao material considerado neste capítulo, poderíamos mencionar alguns textos mais recentes.

Estes podem servir para corroborar as conclusões que surgiram. Orígenes (cerca de 185-254 A.D.) vê no maná que não caía no dia do sábado, uma preferência dada pelo próprio Deus ao domingo sobre o sábado já no tempo de Moisés: “Se então é certo que, segundo as Escrituras, Deus fez o maná cair no dia do Senhor e o cessou no sábado, os judeus deviam compreender que o dia de nosso Senhor era preferível ao seu sábado, e se indicava então que a graça de Deus não descia do céu, de modo algum, em seu sábado, nem o pão celestial, que é a palavra de Deus, veio a eles. . . . Contudo, em nosso domingo, o Senhor faz chover maná continuamente, do céu”. (*Exodum homiliae* 7, 5, GCS 29, 1920); o autor da *Epistle to Diognetus* severamente denuncia a observância do sábado e festivais judaicos como superstições “ímpias” (cap. 4); no *Syriac Didascalia* (cerca de 250 A.D.) o sábado é interpretado como uma perpétua lamentação imposta por Deus aos judeus em antecipação ao mal que fariam a Cristo! “Ele (Moisés) sabia pelo Espírito Santo e lhe foi ordenado pelo Deus Poderoso, que sabia o que o povo faria a Seu Filho amado, Jesus Cristo, como até mesmo aí negaram-no na pessoa de Moisés, e disseram: “Quem te designou como cabeça e juiz sobre nós?”, portanto, ele ligou-os de antemão ao lamento perpétuo, no que separou e lhes deu o sábado. Por que eles merecem lamentar, por que negaram sua Vida e puseram as mãos em seu Salvador e o entregaram à morte. Por conseguinte, já desde aquela época havia sobre eles um lamento por sua destruição” (cap. 21, Connolly, pp. 190-191). O autor deste documento então prossegue para provar de um modo sutil que aqueles “que guardam o sábado imitam o lamento” (*op. cit.*) Indubitavelmente este era um modo impressionante de desestimular a guarda do sábado. Eusébio atribui à infidelidade dos judeus a razão para a transferência da festa do sábado para o domingo: “Por causa da infidelidade destes (judeus) o Logos transferiu a festa do sábado para o nascer da luz, e nos transmitiu, como figura do verdadeiro repouso, o dia do salvador, o dia que pertence ao Senhor, o primeiro dia da luz, no qual o Salvador do mundo, após ter completado toda a Sua obra entre os homens, e obtido a vitória sobre a morte, passou através das portas do céu” (*Comentaria in Psalmos* 91, PG 23, 1169). F.A. Regan, *Dies Dominica*, p. 56, corretamente aponta que Eusébio era vítima de “grande exagero” ao afirmar que “foi o próprio Cristo que instituiu a mudança”. Talvez o mesmo Eusébio reconhecesse que cruzou os limites das credibilidade, pois alguns parágrafos depois ele contradiz o que havia antes declarado, dizendo: “Verdadeiramente, todo o mais, tudo que foi prescrito para o sábado, nós transferimos para o dia do Senhor, visto que é o mais importante, aquele que domina, o primeiro e o único que tem mais valor que o sábado dos judeus”. (*ibid.*, PG 23, 1172). Para outras referências, ver acima da nota 15.

## CAPÍTULO VIII - O CULTO DO SOL E A ORIGEM DO DOMINGO

A escolha do domingo como o novo dia de culto cristão não pode ser explicada unicamente na causa de motivos negativos antijudaicos. Por exemplo, os cristãos poderiam ter alcançado o mesmo objetivo ao adotarem a sexta-feira como o memorial da paixão de Cristo. Poderíamos dizer que o antijudaísmo criou a necessidade de se substituir um novo dia de culto em lugar do sábado, mas não determinou a escolha específica do domingo. As razões para este último devem ser encontradas em outros lugares.

Diversos estudos significativos têm sugerido que os cristãos desenvolveram “uma orientação psicológica” em direção ao domingo, vinda do calendário solar sectariano usado pelos cumranitas e grupos semelhantes, onde o dia *omer* anual e o dia do Pentecoste sempre caíam no domingo.<sup>1</sup> Embora se permita tal possibilidade, ficamos desconcertados ao buscar qualquer referência explícita dos Pais da Igreja associando o Domingo de Páscoa ou o domingo semanal com este calendário solar sectariano.<sup>2</sup> Além do que, se nossa tese estiver correta, e a observância do domingo originou-se em Roma no início do segundo século, e não em Jerusalém no período apostólico, parece muito improvável que os cristãos de procedência pagã buscassem a data para suas festividades dominicais anuais e/ou semanais de um calendário litúrgico sectariano judaico, especialmente numa época em que novas festividades eram introduzidas para evidenciar a separação do judaísmo.

A influência do culto do sol com seu “dia do sol proporciona um explicação mais plausível para a escolha cristã do domingo. A principal objeção contra tal possibilidade é de natureza cronológica. W. Rordorf, por exemplo, argumenta que: “Podemos considerar a possibilidade de que a origem da observância cristã do domingo foi influenciada por algum culto do sol somente se um ‘dia do Sol’ existisse antes da observância cristã do domingo, isto é, se pudermos provar a existência da semana de sete dias planetários em épocas pré-cristãs”.<sup>3</sup>

Ele sustenta, todavia, que “desde que a mais remota evidência da existência da semana planetária (isto é, nossa atual semana, nomeada segundo sete planetas) deve ser datada por volta do final do primeiro século A.D”. em uma época em que “a observância do domingo pelos cristãos era uma prática de longa data”, qualquer influência do culto do sol na origem do domingo deve ser categoricamente excluída.<sup>4</sup>

Não há dúvida de que a existência da semana planetária com o “dia do sol”—*dies solis*—é crucial para determinar-se qualquer influência de culto do domínio na adoção cristã da observância do domingo, visto que o sol, antes da existência de um “dia do sol” semanal era venerado cada manhã.<sup>5</sup> Não é indispensável, todavia, que a semana planetária devesse originar em época pré-cristã, se a guarda do domingo foi introduzida na primeira parte do segundo século. De fato, se se puder provar que a semana planetária estava em existência no mundo greco-romano já no primeiro século de nossa era, e que o sol era venerado naquela época no domingo, então existe a possibilidade de que os cristãos—especialmente novos conversos pagãos—em sua busca de um novo dia de adoração para se diferenciarem dos judeus, pudessem estar favoravelmente predispostos para com o dia do sol. A existência de uma rica tradição bíblica que associasse Deus e Cristo ao poder e esplendor do sol bem poderia facilitar uma amalgamação de idéias. Para verificar a validade desta hipótese, consideraremos brevemente os fatores seguinte:

- (1) O culto do sol e a semana planetária antes de 150 A.D.
- (2) Os reflexos do culto do sol no cristianismo.
- (3) O dia do sol e a origem do domingo.

## O CULTO DO SOL E A SEMANA PLANETÁRIA ANTES DE 150 A.D.

### O Culto do Sol.

Era o culto do sol conhecido e praticado na antiga Roma no primeiro século A.D., se de fato, até que ponto? Gatón H. Halsberghe, em sua recente monografia *The Cult Of Sol Invictus* (parte da série sobre Religiões Orientais no Império Romano, editada pela atual autoridade no assunto, M. J. Vermaseren), apresenta persuasivos textos e argumentos indicando que o culto do sol era “um dos mais velhos componentes da religião romana”.<sup>6</sup>

Segundo suas conclusões bem fundamentadas, o culto do sol na Roma antiga experimentou duas fases. Até o final do primeiro século A.D., os romanos praticavam o que ele chama de um culto de sol “autóctone” (isto é, nativa ou indígena)”, porém, “começando no segundo século A.D., o culto do sol oriental começou a influenciar Roma e o resto do império”.<sup>7</sup> Uma amostra das evidências será suficiente para tornar-nos cientes de sua existência e importância.

Um calendário da época de Augusto (o *Fasti de Philocalus*, datado de antes de 27 A.C.) ao lado da data de 9 de agosto diz: “*soli indigiti in colle Quirinali*—ao sol, nativo na colina Quirinal”.<sup>8</sup> A opinião dos estudiosos difere na interpretação da frase “sol nativo”—*Sol indiges*” que aparece em alguns textos romanos antigos, visto que os romanos bem poderiam ter designado o sol como seu deus nacional, embora fosse, na verdade, uma divindade importada.<sup>9</sup> Entretanto, mesmo aceitando que *Sol indiges* não era realmente nativo para os romanos, permanece o fato de que era considerado como um deus romano.

Após a conquista do Egito (31 A.C.) Augusto enviou dois obeliscos a Roma e “dedicou-os ao sol—*Soli donum dedit*”<sup>10</sup> no Circus Maximus e no Campo de Marte para agradecer ao mesmo deus pela vitória. Tertuliano relata que em seu tempo (cerca de 150-230 A.D.), “o enorme obelisco” no circo ainda estava “instalado em público para o sol”, e que o circo “era principalmente consagrado ao sol”.<sup>11</sup>

Vários altares do primeiro século A.D., foram encontrados dedicados ao “sol e à lua—*Solis et lunae*”.<sup>12</sup> Nero (54-68 A.D.) atribuiu ao sol o mérito pela descoberta da conspiração contra ele e erigiu o famoso “*Colossus Neronis* no mais alto ponto da velia, representando o sol, com destaques de Nero e com sete longos raios em volta de sua cabeça”.<sup>13</sup> Adriano (117-138 A.D.) que identificou-se com o sol em suas moedas, segundo Elius Spartianos (300 A.D.) “dedicado ao sol” o *Colossus Neronis* depois de remover os destaques de Nero,<sup>14</sup> Tácito (55-120 A.D.) também relata que a terceira legião de Vespasiano (69-79 A.D.)” segundo o costume sírio, cumprimentou o sol nascente”.<sup>15</sup>

Halsberghe assegura que desde o início do segundo século, o culto oriental do “*Sol invictus*—sol invencível penetrou em Roma em dois modos diferentes: privativamente, através do culto do *Sol invictus Mithra* e publicamente através do *Sol invictus Alagabal*.<sup>16</sup> Conquanto discordemos do autor sobre a data da difusão do mitraísmo, pois há significativos indícios de que havia alcançado Roma já no primeiro século A.D.,<sup>17</sup> a diferenciação entre os dois cultos é persuasivamente demonstrada. O mitraísmo primordialmente era um culto privado, embora contasse entre seus adeptos magistrados e imperadores. O *Sol Invictus Alagabal*, por outro lado, era um culto popular com grandiosos templos, e durante o governo do jovem imperador Alagabalus (218-222 A.D) tornou-se o culto oficial de todo o império.

Estas formas diversificadas de culto do sol resultando da penetração dos cultos do sol orientais evidenciam a conclusão de Halsberghe de que “desde a primeira parte do segundo século A.D, o culto do *Sol Invictus* era dominante em Roma e em outras partes do Império. A identificação e culto do imperador como o deus-sol, encorajados pela teologia oriental do “Rei-

Sol,” e pelas considerações políticas, indubitavelmente contribuíram para a difusão de um culto do sol público.<sup>19</sup>

### **A Semana Planetária.**

Como a expansão do culto do sol é contemporânea à origem do domingo, é possível que o primeiro incluísse o último? Um relação de causa entre os dois é concebível somente se a semana planetária com seus “*dies soli*–dia do sol” já existisse no primeiro século A.D. no mundo greco-romano. Somente neste caso, o culto do sol predominante poderia ter fomentado o dia do sol e, conseqüentemente, influenciado os cristãos a adotarem-no como seu culto semanal após reinterpretarem seu simbolismo à luz da mensagem Cristã.

Opiniões de estudiosos diferem na questão da origem da semana planetária. Alguns a vêem como uma interpretação pagã da semana judaica, enquanto outros a consideram como uma invenção astrológica estritamente pagã.<sup>20</sup> D. Waterhouse argumenta persuasivamente a favor de uma mistura de ingredientes babilônicos, gregos, egípcios e judaicos.<sup>21</sup> Para o propósito de nossa pesquisa, a época de sua penetração é mais importante que as causas de sua origem.

A existência e o uso comum da semana planetária já no primeiro século A.D. são bem confirmados por vários testemunhos. Neste presente estudo precisamos nos referir a apenas alguns deles. O historiador romano Dio Cassius, que escreveu a *História Romana* entre 200-220 A.D., relata que Jerusalém foi capturada tanto por Pompeu em 63 A.C., como por Gaius Sosius em 37 A.C. “no dia até então chamado dia de Saturno”.<sup>22</sup> Que a praxe de nomear os dias da semana segundo as divindades planetárias já estava em uso antes de Cristo é ainda corroborada pelas referências contemporâneas de Horácio (35 A.C.) ao “*dies Jovis*–Quinta-feira”<sup>23</sup> e de Titullus (cerca de 29-30 A.C.) o *dies Saturni*–sábado”.<sup>24</sup> O próprio Dio Cassius fala da semana planetária como “prevalecendo em toda parte” em sua época ao ponto de que entre os romanos já “era um costume antigo”.<sup>25</sup>

Dois calendários de Sabino encontrados na Itália central em 1795 e um terceiro que veio à luz em Cimitile, próximo de Nola, no sul da Itália em 1956, todos os três datados não mais que da época de Tibério (14-37 A.D.),<sup>26</sup> apresentam na coluna direita às oito letras de A a H da semana de oito dias do mercado romano *nundinum* e, na coluna esquerda, as sete letras de A a G, representando a semana planetária de sete dias.<sup>27</sup> Além desse calendários, devem ainda ser considerados vários assim chamados “*índices nundinarii*” (alguns deles datados do começo do Império).<sup>28</sup> Estes dão o nome da cidade e os correspondentes dias da semana planetária (a qual sempre começa com sábado–*dies Saturni*) no qual o mercado devia ocorrer. À luz destas e outras indicações, o arqueólogo Attilio Degrassi, no Terceiro Congresso de Epigrafia Grega e Romana (1957) declarou: Desejo insistir em minha convicção que esta semana planetária . . . não se tornou conhecida e comumente usada, como geralmente se acredita, somente já na primeira metade do primeiro século A.D., mas já nos primeiros anos da Augustiniana. (27 A.C. a 14. A.D.). . . Esta é a conclusão que parece inevitável depois da descoberta do calendário de Nola.<sup>29</sup>

Indícios subseqüentes do uso generalizado da semana planetária no primeiro século A.D. são impressionantes. Para nosso propósito, uma breve lista deles será suficiente. Um calendário de pedra encontrado em Puteoli (datado do primeiro século A.D.) contém a data e o nome de três dias planetários: (*Mercuri*–quarta-feira, *Jovis*–quinta-feira *Veneris*–sexta-feira”.<sup>30</sup> Apolônio de Tyana um renomado trabalhador prodígio, segundo seu biógrafo Philostratus (cerca de 170-245 A.D.) em uma viagem que fez à Índia entre 40-60 A.D., recebeu de Iarchas, um sábio indiano, sete anéis, cada um deles nomeado segundo as “sete estrelas” e ele as usava “um por vez, no dia da semana que tinha seu nome”.<sup>31</sup>

Petrônio, um satírico romano (morreu em 66 A.D.), em seu romance *O Banquete de Trimalchio* descreve um calendário de madeira o qual Trimalchio havia fixado no batente da porta com o número dos dias dos lados e “a semelhança de sete estrelas” no outro lado. Um botão estava inserido nos respectivos buracos para indicar a data e o dia.<sup>32</sup> Sextus Julius Frontinus (cerca de 35-103 A.D.) um soldado romano e escritor, em sua obra *Os Estratagemas*, referindo-se à queda de Jerusalém em 70 A.D. escreve que Vespasiano “atacou os judeus no dia de saturno, no qual era proibido que fizessem qualquer coisa séria e os derrotou”.<sup>33</sup>

Em Pompéia e Herculânea tem sido descoberto não somente duas séries de gravuras murais dos sete deuses planetários em excelente estado de preservação<sup>34</sup> mas também numerosas inscrições na parede e traços listando explicitamente ou os planetários deuses da semana, ou então fornecem o nome planetário de um dia uma data particular.<sup>35</sup> Uma inscrição moral de duas linhas, por exemplo, diz: “o 9º dia antes das Kalendas de junho (24 de maio) o imperador era o dia do sol”.<sup>36</sup> Tal evidência desfaz toda dúvida a respeito do uso generalizado da semana planetária antes de 79 A.D., a data da destruição de Pompéia pela erupção do monte Vesúvio.

Um calendário ilustrado encontrado na parede das ruínas de banheiros de Tito (79-81 A.D.) merece menção em virtude de sua originalidade. Numa armação quadrada aparece na parte superior as gravuras de sete deuses planetários. No centro estão os doze signos do zodíaco representando os meses e nos dois lados aparecem os nomes dos dias, à direita os dias I a XV, e à esquerda, os dias de XVI a XXX. Ao lado de cada um deles há buracos onde botões são inseridos para indicar o mês, o número do dia e o deus planetário protetor. Sua colocação em local público indica seu uso popular.<sup>37</sup>

Plutarco (cerca de 46–após 119 A.D.) o célebre biógrafo grego, em um tratado intitulado *Symposia*, escrito na forma de perguntas e respostas entre 100-125 A.D., faz a pergunta: “Por que os dias que têm os nomes dos planetas não estão arranjados de acordo com a ordem destes, e sim ao contrário?”<sup>38</sup> Infelizmente, somente o título deste diálogo foi preservado. Todavia, a pergunta por si deixa implícito, não só que a semana planetária era comumente usada ao final do primeiro século, mas também que aparentemente a maioria das pessoas não podia sequer dar explicações para as diferenças entre a ordem astronômica dos planetas corrente e aquela da semana planetária.<sup>39</sup>

Numerosos testemunhos poderiam ser citados apoiando o amplo uso da semana planetária nos séculos subseqüentes, porém deixariam de ser relevantes à nossa pesquisa.<sup>40</sup> A breve lista de evidências acima mostra conclusivamente que a semana planetária era conhecida e usada na Roma antiga pelo menos desde o início da era Cristã.<sup>41</sup>

### **A valorização do dia do sol.**

A existência contemporânea do culto do sol e da semana planetária sugere a possibilidade de que o desenvolvimento do primeiro, o dia dedicado ao sol, revestiu-se de maior importância.<sup>42</sup> Isto está corroborado pelo processo pelo qual a primazia e prestígio do dia de Saturno foi transferido para o do Sol. De fato, inicialmente o dia do Sol “nada tinha para distingui-lo de outros dias”,<sup>43</sup> que era o segundo dia da semana, seguindo o dia de Saturno que era o primeiro. Com o tempo, entretanto, o dia do Sol veio ocupar a primeira e “mais venerável” posição.

O processo que levou à valorização do dia do Sol às custas do dia de Saturno é difícil de se traçar por causa da falta de informações explícitas com respeito a que costumes religiosos, se é que havia, estavam associados a qualquer dos dias. Isto pode dever-se, pelo menos em parte, ao conceito romano de religião como algo social, político e externo. A religião era vista, como V. Monachino explica, “como um contrato entre o Estado e os deuses” em lugar de uma devoção

pessoal expressa pela participação nos serviços religiosos semanais.<sup>44</sup> As cerimônias oficiais religiosas significativas eram freqüentadas principalmente pelos aristocratas e dignitários que exibiam religiosidade meramente ao cumprirem rituais externos.

Isto não diminui a preferência de que o dia do Sol recebia para propósitos sociais e religiosos. Constantino, em suas duas constituições de 3 de março e 3 de julho de 321 A.D., ao descrever o dia do sol como “venerável–*venerabilis*” e “famoso por sua veneração–*veneratione sui celebrem*,”<sup>45</sup> mostra, como apropriadamente comentou Arthur Weigall, “que ele pensava nesse dia como uma festa do sol tradicional”.<sup>46</sup> A veneração do Sol, contudo, aparentemente não requeria que pagãos participassem no domingo em cultos públicos especiais de adoração ao sol.<sup>47</sup> Este assunto se aclara com uma declaração de Tertuliano encontrada em sua apologia *To the Pagans* (escrito em 197 A.D.). Respondendo ao insulto de que os cristãos eram adoradores do sol porque “oravam em direção do oriente” e “faziam do domingo, um dia de festividade”, ele escreve: “E daí? Fazei menos do que isto? Muitos entre vós, com uma afetação às vezes para adorar os corpos celestes igualmente, não moveis os lábios na direção do sol nascente? Sois vós, para todos os efeitos, que admitistes mesmo o sol ao calendário da semana; e selecionastes seu dia (dia do Sol) em preferência ao dia anterior (dia de Saturno) como o mais adequado na semana para uma total abstinência de banho, ou para sua postergação até a noite, ou para repousar e para banquetear-vos”.<sup>48</sup>

Esta declaração fornece significativas informações: (1) indica que àquela época tanto os cristãos quanto os pagãos partilhavam o costume de orar em direção ao oriente e de passarem o domingo como um dia de festa; (2) sugere que os romanos não somente haviam adotado a semana com nomes de planetas, mas tinham também já selecionado o dia do Sol no lugar do dia de Saturno como seu dia de repouso e de festas; (3) menciona, a natureza da guarda de domingo pagão, isto é, uma festividade social marcada principalmente pela abstenção do banho, pela ociosidade e banquetes.

Quando veio o dia do Sol a adquirir tal caráter festivo na antiga Roma? Indicações precisas para assinalar o tempo não se acham disponíveis. Plínio, o Velho, (morreu em 79 A.D.) em sua *História Natural* escreve que “no meio destes deuses planetários move-se o Sol, cuja magnitude e poder são as maiores . . . é glorioso e preeminente, a tudo vê e a tudo ouve”.<sup>49</sup> Várias *Mithraea* ou santuários do deus sol pagão Mitra foram encontrados onde o sol ocupa um lugar dominante na seqüência dos deuses planetários. Na *Mithraea* dos Sete Portais e das Sete Esferas (ambas escavadas em Óstia, a antiga cidade portuária de Roma)<sup>50</sup> bem como no relevo de Bononia,<sup>51</sup> o Sol ocupa ou o primeiro ou o último dos mais elevados lugares entre os deuses planetários. Celso Epicureano (140-180 A.D.) semelhantemente descreve a famosa escada mitraica de sete portas que devia ser subida por almas regeneradas, começando por Saturno e terminando com o dominante Sol.<sup>52</sup> Esta preeminência atribuída ao *dies Solis*—domingo, como F. Cumont observa, “certamente contribui para o reconhecimento geral do domingo como um feriado”.<sup>53</sup>

Que o dia do Sol gozava de notoriedade já no meio do segundo século está claramente indicado pelo famoso astrólogo Vettius Valens. Em sua *Anthology*, composta entre 154 e 174 A.D.,<sup>54</sup> ao explicar como achar o dia da semana de qualquer data natalícia, explicitamente declara: “e esta é a seqüência das estrelas planetárias em relação ao dias da semana: Sol, Lua, Marte, Mercúrio, Júpiter, Vênus, Saturno”.<sup>55</sup> A preeminência do domingo está também implícita na tríplice referência de Justino Mártir a ele em sua *I Apology* 67. Por que, em sua breve exposição do culto cristão mencionou ele três vezes “o dia do Sol”? Por que apresentou ele a criação da luz no primeiro dia como a primeira razão para as reuniões cristãs do domingo? Aparentemente porque o dia era venerado pelos romanos. Ao associar o culto cristão tanto ao dia como ao simbolismo do sol pagão, Justino, como anteriormente sugerimos, buscou ganhar do

imperador um louvor favorável para o cristianismo.

Embora não suficientemente explícito para estabelecer o tempo exato quando o dia do Sol emergiu como o primeiro e mais importante dia da semana, estas poucas indicações revelam com certeza que ocorreu concomitantemente ao desenvolvimento do culto do Sol que se tornou generalizado ao início da primeira parte do segundo século.

Se o dia do Sol, valorizado pelo prevalecente culto do Sol, suplantou, deveras, o dia de Saturno no mundo por volta do início do segundo século, pode-se perguntar: os cristãos, como bem expressou B. Botte, “adaptaram o dia do Sol ao domingo cristão conforme adaptaram o *natalis invicti* (25 de dezembro) tornando-o o símbolo do nascimento de Cristo, o Sol da Justiça”?<sup>56</sup> Em outras palavras, não poderia a adoção da observância do domingo no lugar da do sábado, ser contemporânea e relacionada à emergência do dia do Sol sobre a de Saturno no mundo romano? Procuraremos responder a esta pergunta, primeiro considerando brevemente alguns reflexos gerais do culto do Sol no pensamento e prática cristãos, e então, enfocando a influência específica pagã do dia do Sol na adoção cristã daquele dia.

## REFLEXOS DO CULTO AO SOL NO CRISTIANISMO

Os cristãos se ressentiram e negaram a acusação de serem adoradores do Sol (e até sofreram horríveis martírios por não oferecerem uma pitada de incenso nos altares imperiais), contudo, como Jacquetta Hawkes bem o diz, “com a ironia maliciosa amiúde freqüente na história, mesmo enquanto lutavam heroicamente em uma frente, sua posição era infiltrada em outra”.<sup>57</sup> Por exemplo, enquanto por um lado, Tertuliano fortemente refutava a acusação pagã de que os cristãos eram adoradores do sol,<sup>58</sup> por outro, ele censura os cristãos longamente, por celebrarem festivais pagãos dentro de suas próprias comunidades.<sup>59</sup> Que os cristãos não estavam imunes à veneração popular do Sol e de práticas astrológicas é confirmado pelas freqüentes condenações das mesmas pelos Pais da Igreja.<sup>60</sup> Três significativos reflexos do culto do sol na liturgia cristã podem ser vistos no tema de Cristo, o Sol, na orientação em direção ao leste e na data do Natal. Examinaremos brevemente isto, pois lançam alguma luz na possível relação de causa entre o culto do Sol e a origem da observância do domingo.

### Cristo, o Sol.

Em numerosas representações de gravuras pagãs, que chegaram até nós, o Sol ou Mitra é retratado com um homem com um disco atrás de sua cabeça.<sup>61</sup> É fato conhecido que essa imagem do Sol era usada na primitiva arte e literatura cristãs para representar a Cristo, o verdadeiro “Sol da justiça”. Os mais velhos mosaicos cristãos conhecidos (datam de cerca de 240 A.D.) encontrados na necrópole do Vaticano, abaixo do altar de S. Pedro (no pequeno mausoléu M. ou o *Iulii*), Cristo é retratado como o Sol (*Helios*) subindo da carruagem quadriga, com um manto voador e uma aureola atrás de sua cabeça da qual irradia sete raios em forma de T (alusão à cruz?).<sup>62</sup> Milhares de horas foram dedicadas ao desenho do disco do sol com a cruz simetricamente montada atrás da cabeça de Cristo e (a partir do quinto século) da cabeça de outras pessoas importantes.

O motivo do Sol foi usado não somente por artistas cristãos para retratarem a Cristo mas também por professores cristãos para proclamá-lo às massas pagãs que estavam bem relacionadas com a rica simbologia do Sol. Numerosos Pais da Igreja abstraíram e reinterpretaram os símbolos e crenças pagãos acerca do Sol e os utilizaram apologeticamente para ensinar a mensagem

cristã.<sup>63</sup> O fato de que Cristo foi bem cedo associado na iconografia e na literatura (se não em culto real) como o *Sol invictus*—invencível Sol, não sugere a possibilidade de que mesmo o dia do Sol poderia prontamente ter sido adotado para adorar a Cristo, o *Sol iustitiae*—o Sol da Justiça? Requer-se-ia apenas um curto passo para adorar a Cristo, o Sol, no dia especificamente dedicado ao Sol.

### **Orientação em Direção ao Leste.**

A adoção cristã do Leste, em lugar de Jerusalém, como a nova orientação para oração proporciona indicações significativas adicionais da influência do culto do Sol no primitivo culto cristão. Os judeus (como indicado pelo costume de Daniel e pela oração de Salomão na dedicação do templo)<sup>64</sup> consideravam uma obrigação orar em direção a Jerusalém, o que determinava a validade de suas preces. Que os primitivos cristãos continuaram aderindo a tal prática está evidente na seita cristã-judaica dos ebionitas, que, conforme relata Irineu, “oravam em direção de Jerusalém como se ela fosse a casa de Deus?”<sup>65</sup>

Os Pais da Igreja adiantam várias razões para a adoção da posição de orientar-se em direção ao leste para a oração. Clemente de Alexandria (cerca de 150-215 A.D.) explica que “as orações são feitas enquanto se olha em direção ao nascer do sol, ao Leste” porque o oriente representa o nascimento da luz que “expulsa a treva da noite” e por causa da orientação de “templos antigos”.<sup>66</sup> Para Orígenes, (cerca de 185-254 A.D.) o Leste simboliza a alma que olha para a fonte de luz.<sup>67</sup> Outros instavam os cristãos a orarem voltados para o Leste para lembrarem o paraíso de Deus e/ou da vinda de Cristo.<sup>68</sup>

Os cristãos que haviam anteriormente adorado o Sol, enfrentando a necessidade de se dissociarem dos Judeus, aparentemente não só abandonaram Jerusalém como a orientação para a oração, mas também reverteram, inconscientemente talvez, à direção do nascer do sol, reinterpretando seu significado à luz da mensagem cristã. Perguntar-se-ia então, estava a mudança do direcionamento da oração trocando o Templo judaico pela nascente do sol, inter-relacionada também com a mudança do dia de adoração do sábado “judaico” para o dia do Sol? Conquanto a oração por si mesma não seja uma prática semanal (pelo menos não deveria ser), mas um serviço religioso diário, não poderia a oração diária em direção ao Sol, ter encorajado os cristãos a adorarem também semanalmente no dia do Sol? Além disso, não poderia o fato de que Cristo e sua ressurreição estivessem associados com o sol nascente ter facilmente predisposto os cristãos a adorarem o nascente “Sol da Justiça” no dia do Sol?

Pagãos cultos e bem-intencionados, segundo Tertuliano, correlacionavam o cristão orando em direção ao Leste com sua observância do domingo, apresentando ambos os costumes como uma evidência básica do culto do sol pelos cristãos. Tertuliano negou a acusação atribuindo aos pagãos os mesmos costumes. Note-se, contudo, que ambos os acusadores e o refutador, inter-relacionaram os dois costumes, apresentando-os como uma indicação básica do culto do Sol.<sup>69</sup> Este vínculo íntimo entre os dois costumes, admitido até pelos pagãos, sugere a possibilidade de que os cristãos bem poderiam tê-los adotado contemporaneamente em virtude dos mesmos fatores acima discutidos. Esta é a conclusão a que também F. A. Regan chegou, após uma extensa análise das referências de pais da igreja, tratando da orientação ao Leste. Ele escreve: Um adequado e singelo exemplo da influência pagã pode ser obtido da investigação do costume cristão de volver-se em direção ao Leste, o lugar do nascer do sol, enquanto fazem suas orações. . . . Pois na transição da observância do sábado à celebração do dia do Senhor, os cristãos primitivos não só substituíram o primeiro dia da semana pelo sétimo, mas foram além e mudaram o hábito tradicional judaico de olhar em direção de Jerusalém durante seu período diário de

oração.<sup>70</sup>

A forte atração exercida nos cristãos pelos cultos solares sugere a possibilidade, portanto, de que estes influenciaram não somente a adoção de uma posição direcionada ao Leste para orações diárias, mas também do dia do Sol para o culto semanal.

### **A Data do Natal.**

A adoção do 25 de Dezembro para a celebração do Natal é, talvez, o mais explícito exemplo da influência sobre o calendário litúrgico cristão do culto do domingo. É fato conhecido que a festa pagã do *dies natalis Solis Invicti*—o nascimento do Sol invencível, dava-se naquela data.<sup>71</sup> Admitem abertamente as fontes cristãs o empréstimo da data de tal festividade pagã? Obviamente não.<sup>72</sup> Admitir o empréstimo de um festival pagão, mesmo após a devida reinterpretação de seu significado, seria equivalente a uma declarada traição da fé. Isto os Pais da Igreja estavam ansiosos de evitar. Agostinho e Leo, o Grande, por exemplo, repreenderam vigorosamente os cristãos que no Natal adoravam o Sol em lugar do nascimento de Cristo.<sup>73</sup> Portanto, é bom ter em mente que na investigação da influência dos cultos ao sol na liturgia cristã, o que mais podemos esperar encontrar são indicações indiretas e não diretas, Esta advertência se aplica não somente à data do Natal mas também para ao domingo.

Poucos estudiosos consideram que a data de 25 de dezembro deriva de observações astronômicas alegóricas. Era a opinião de alguns dos Pais da Igreja que tanto a concepção de Cristo quanto Sua paixão ocorreram na época de equinócio primaveril de 25 de março.<sup>74</sup> Contando a partir dessa data os nove meses de gravidez de Maria, a data de nascimento de Cristo foi calculada como sendo o 25 de dezembro. O. Cullmann corretamente lembra que, todavia esse cômputos “difícilmente foram a iniciativa”.<sup>75</sup> Parecem representar, entretanto, uma racionalização *a posteriori* adiantada para justificar uma data e costume já existentes. Para a maioria dos estudiosos, como declarou J. A. Jungmann, “Tornou-se progressivamente claro que a verdadeira razão para a escolha do 25 de dezembro foi a festa pagã do ares *dies natalis Solis Invicti*, celebrada naquela época com grande esplendor”.<sup>76</sup>

Gaston H. Halsbeghe em sua recente monografia *O Culto Do Sol Invictus*, já citado, conclui de igual modo: “Os autores a quem consultamos neste ponto são unânimes em admitir as influências da celebração pagã comemorada em honra do Deus Sol Invicto em 25 de dezembro, o *Natalis Invicti*, na celebração cristã do Natal. Considera-se que esta influência seja responsável para a mudança para o 25 de dezembro do nascimento de Cristo, o qual havia sido até então, comemorado no dia da Epifania, o 6 de janeiro. A celebração do nascimento do deus Sol, que era acompanhado de uma profusão de luzes e tochas e decoração de ramos em árvores pequenas, cativou os seguidores do culto a tal ponto que mesmo após se converterem ao cristianismo, continuaram a celebrar a festa do nascimento do deus sol.”<sup>77</sup>

Notemos que a Igreja de Roma (como no caso da questão do domingo de Páscoa, também na da celebração do Natal), foi pioneira e promoveu a adoção da nova data. De fato, a primeira indicação explícita de que em 25 de dezembro os cristãos comemoraram o nascimento de Cristo, acha-se em um documento romano conhecido como *Chronographot*—354 (um calendário atribuído a Fuziou Dionisius Philocalus), onde diz: “*VIII Kal. Jan. natus Christus in Betleem Judaeae*—Nas oitavas calendas de janeiro (isto é, em 25 de dezembro) Jesus nasceu em Belém da Judéia”.<sup>78</sup> Que a Igreja de Roma introduziu e liderou esta nova data é aceita pela maioria dos estudiosos. Por exemplo, Mário Righetti, um renomado liturgista católico, escreve: “Após a paz, a igreja de Roma, para facilitar a aceitação da fé pelas massas pagãs, achou conveniente instituir o 25 de dezembro como a festa do nascimento temporal de Cristo, para desviá-los da festa pagã,

celebrada no mesmo dia, em honra de Mitra, o ‘Sol invencível’ o conquistador das trevas”.<sup>79</sup>

No Oriente, contudo, o nascimento e batismo de Jesus era celebrado respectivamente em 5 e 6 de janeiro. B. Botte, um erudito beneditino belga, num significativo estudo conclui que esta data também evoluiu de uma festa originalmente pagã, a saber, *Epifania* que comemorara o nascimento e crescimento da luz.<sup>80</sup> Não foi tarefa fácil para a igreja de Roma fazer com que as igrejas orientais aceitassem a nova data de 25 de dezembro, pois muitos delas “firmemente aderiam ao costume de observar a festa do nascimento de Cristo em Sua velha forma, como a festividade Epifania em 5 e 6 de janeiro”.<sup>81</sup>

Estaria além de nossa esfera de ação traçar o processo de adoção pelas várias comunidades cristãs da data do natal romano. Será suficiente observar que a adoção da de 25 de dezembro para a celebração do nascimento de Cristo fornece um exemplo adicional, não só da influência do culto do Sol, como da primazia exercida por Roma ao promover inovações litúrgicas.

Os três exemplos que brevemente consideramos (Cristo, o Sol, a orientação em direção ao Leste, e a data do natal) são evidências suficientes da influência dos cultos do Sol no pensamento e liturgia cristã. J.A. Jungmann resume-o bem, quando escreve que “O cristianismo absorveu e apropriou-se do que poderia ser resgatado da antiguidade pagã, não a destruindo mas convertendo-a, cristianizando o que poderia tornar-se em bem”.<sup>82</sup> Estas conclusões justificam uma investigação mais direta da influência da veneração pagã do dia do Sol na adoção cristã do mesmo dia.

## O DIA DO SOL E A ORIGEM DO DOMINGO

A associação entre o domingo cristão e a veneração pagã do dia do Sol não está explícita antes da época de Eusébio (cerca de 260-340 A.D.). Embora os Pais da Igreja freqüentemente se refiram a Cristo como a “Verdadeira Luz” e “Sol da Justiça”,<sup>83</sup> não se fez tentativa deliberada alguma, antes de Eusébio, para justificar a observância do domingo através da simbologia do dia do Sol. Por outro lado, diversas vezes Eusébio se refere explicitamente aos motivos da luz, do sol e do dia do Sol, para explicar a substituição do domingo cristão em lugar do sábado judaico. Por exemplo, em seu *Commentary On Psalm 91*, ele escreve: “O Logos transferiu, pela Nova Aliança, a celebração do sábado para o surgimento da luz. Ele deu-nos o exemplo do verdadeiro repouso no dia salvador do Senhor, o primeiro da luz. . . . Neste dia da luz, primeiro e verdadeiro dia do sol, quando nós reunidos após o intervalo de seis dias, celebramos os sábados santos e espirituais. . . . O que quer que tenha sido prescrito para o sábado, nós transferimos para o dia do Senhor, por ser de maior autoridade e mais altamente considerado e o primeiro em posição, e mais honrável do que o sábado judaico. De fato, é neste dia da criação do mundo que Deus disse: “que haja luz, e houve luz”. É também neste dia que o Sol da Justiça surgiu para nossas almas”.<sup>84</sup>

As duas razões básicas de Eusébio para a observância do domingo, a saber, a comemoração da criação da luz e da ressurreição do Sol da Justiça,<sup>85</sup> são reiteradas quase literalmente por Jerônimo (cerca de 342-420 A.D.), quando explica: “Se é chamado dia do sol pelos pagãos, devemos de bom grado reconhecê-lo como tal, pois foi neste dia que a luz do mundo apareceu, e neste dia o Sol da Justiça surgiu”.<sup>86</sup>

Em um sermão atribuído a Máximo de Turim (400-423 A.D.), encontramos um extremo progresso. A própria designação “Dia do Sol” é vista como um proléptico anúncio da ressurreição de Cristo: “Consideramos o dia do Senhor venerável e solene, porque nele, o Salvador, como o sol nascente conquista as trevas do submundo, e brilhou na glória da Ressurreição. Eis o porquê do mesmo dia ser chamado de dia do Sol pelos pagãos, porque o Sol da Justiça, uma vez surgiu,

tê-lo-ia iluminado.<sup>87</sup>

Estes e outros textos semelhantes onde o significado da observância do domingo e seu motivo estão explicitamente inter-relacionados à simbologia do dia do Sol, vêm-nos de um período posterior, quando o domingo já estava bem estabelecido. Como estas assertivas representam concessões posteriores, podem ser legitimamente utilizadas para verificar a influência do dia do Sol na observância do domingo? Responderemos à pergunta fazendo outra, a saber: Não é possível, como assinalou F. H. Colson, que “o que os cristãos de uma época posterior escreveram bem, pode ter sido dito e pensado por aqueles da época anterior, mesmo que não tenha sido escrito”?<sup>88</sup>

Não esqueçamos que antes do Edito de Milão (313 A.D.) os cristãos eram uma minoria ilegal, forçados a defender das influências e acusações pagãs, suas crenças e costumes. Tertuliano, como notamos, embora falasse do dia do sol que tanto cristãos como pagãos celebravam evita usar a simbologia do sol para justificar o domingo cristão, aparentemente por duas razões: primeiro, porque isto teria apoiado a acusação pagã de que os cristãos eram adoradores do sol (uma acusação de que ele fortemente se ressentia); segundo, porque ele estava ciente da influência que as festividades pagãs ainda exercia sobre os cristãos.<sup>89</sup> Em seu tratado *On Idolatry*, por exemplo, ele exclama: “Quão perverso é celebrá-las (isto é, as festa pagãs) entre os irmãos”.<sup>90</sup> Portanto, qualquer tentativa de associar o dia do Sol com o domingo cristão, numa época em que este era ainda uma instituição recente, podia ter sido prontamente mal interpretado pelos cristãos ainda susceptíveis às influências pagãs. Além disso, isto teria sancionado as acusações pagãs existentes. Um século depois, entretanto, quando a observância do domingo tornou-se bem estabelecida, os Pais da Igreja, pelo menos alguns, não hesitaram em designar o domingo como “o verdadeiro dia do Sol”.<sup>91</sup> Esta denominação não deve ser considerada como “uma nova técnica apologética”, mas sim uma explícita admissão do que havia sido um reconhecimento implícito.<sup>92</sup>

É possível que mesmo a noção bíblica do sol e da luz predispuesse os cristãos favoravelmente para com o dia e simbolismo do sol? É fato que existia no judaísmo e no cristianismo primitivo uma rica e duradoura tradição que via a Divindade como a Verdadeira Luz e o Sol da Justiça.<sup>93</sup> Malaquias, por exemplo, predisse que “nascerá o sol da Justiça, trazendo salvação sob suas asas” (4:2)<sup>94</sup> Zacarias, o pai de João Batista, anunciou a vinda de Cristo dizendo, “o sol, (αυτολη) do alto nos visitou, para alumiar aqueles que estão em trevas” (Lucas 1:78 e 79). João, tanto no Evangelho como no Apocalipse, repetidamente descreve a Cristo como “a luz dos homens”, “a luz brilhando nas trevas”,<sup>95</sup> “a verdadeira luz”,<sup>96</sup> “uma lâmpada que ardia e alumia”.<sup>97</sup> Cristo mesmo definiu-se como “a luz do mundo”<sup>98</sup> e instou Seus seguidores a que “cressem na luz” a fim de se tornarem “filhos da luz”.<sup>99</sup> O livro de Apocalipse termina com a certeza de que na nova terra não haverá necessidade de sol porque “Deus será sua luz”.<sup>100</sup>

A existência de duas tradições distintas, uma cristã-judaica que associava a Divindade com a Luz e o Sol, e outra pagã, que venerava o sol, especialmente do dia do Sol, bem pode ter produzido uma mistura de idéias dentro da comunidade cristã. Este processo poderia ter predisposto os cristãos que anteriormente haviam venerado o sol e que agora precisavam diferenciar-se do sábado judaico, a adotar o dia do sol para seu culto semanal, pois sua simbologia bem expressava o pensamento cristão vigente. Tais considerações foram possivelmente encorajadas pela valorização da sociedade romana do dia do sol em lugar do antecedente dia de Saturno.<sup>101</sup>

Deve ser claramente declarado, contudo, que ao adotarem o dia do sol, os cristãos não pretendiam sancionar e/ou encorajar o culto do *Sol invictus* pagão (uma insinuação que Tertuliano enfaticamente repudia),<sup>102</sup> mas sim, comemorar naquele dia atos divinos, tais como a

criação da luz e a ressurreição do Sol da Justiça. Ambos os eventos, perceberam, não somente ocorriam no dia do sol, mas poderiam eficazmente ser proclamados por intermédio da rica simbologia do sol.

Eusébio bem exemplifica isto na passagem que citamos anteriormente, onde, referindo-se ao dia do Sol, escreve, “Foi neste dia da criação do mundo que Deus disse: que haja luz, e houve luz. Foi também neste dia que o Sol da Justiça surgiu para nossas almas.”<sup>103</sup> Ao associar a criação da luz e a ressurreição de Cristo com o dia do Sol, Eusébio, estava expressando explicitamente o que havia sido implicitamente compreendido por muitos cristãos por muito tempo. Notamos, por exemplo, que quase dois séculos antes, Justino Mártir colocou em justaposição a criação da luz e a ressurreição de Cristo com o dia do Sol.<sup>104</sup> Por quê? Possivelmente por todos os três (criação da luz, ressurreição de Cristo, e dia do Sol) partilharem de um denominador comum, a saber, a associação com a luz do sol o primeiro dia.

Como veio a ressurreição de Cristo a estar associada com o nascer do sol? Aparentemente porque, como dissemos antes, existia uma tradição cristã-judaica que descrevia a Divindade através de simbolismo do sol. Justino, em seu *Diálogo com Trifo* cita várias passagens do Velho Testamento para provar que Cristo é “mais ardente e mais doador de luz que os raios do sol”.<sup>105</sup> Este tema foi indubitavelmente encorajado por prevaletentes crenças solares que os cristãos acharam para fornecer uma simbologia eficiente a fim de proclamar a mensagem cristã. Melito de Sardis (190 A.D.), por exemplo, utiliza a crença comum do batismo diário do sol e das estrelas no oceano, e o seu surgimento diário para dispersar as trevas,<sup>106</sup> para explicar o batismo e ressurreição de Cristo:

Se o sol lava, juntamente com as estrelas e a luz, no oceano, porque não devia Cristo ter-Se lavado no oceano? Ele, o rei dos céus e o principal da criação, o Sol do oriente que apareceu tanto aos mortos no Hades e aos mortais no mundo! Ele, o único Sol que surgiu do céu.<sup>107</sup>

Uma indicação anterior da consideração da ressurreição de Cristo como o surgimento do sol, é fornecida por Inácio (110 A.D.) em sua *Epístola aos Magnesianos*. Referindo-se ao que concluímos ser a vida do Senhor, ele acrescenta “na ou pela qual, também a nossa vida surgiu através dele e de sua morte” (9:1) Tem-se notado que o bispo aqui “usa um verbo que é geralmente aplicado à ascensão dos corpos celestes (αννατελλω), aquele que é comumente usado para a ressurreição dos mortos (ανιστημι)”.<sup>108</sup> Devíamos considerar isto mera coincidência? B. Botte replica enfaticamente que “é impossível”. Então ele suscita uma significativa pergunta: “Se a ressurreição de Cristo é apresentada pela imagem de uma estrela ascendente, é imprudente achar que S. Inácio pretendesse aludir discretamente à designação do dia do sol que havia sido atribuído ao domingo?”<sup>109</sup>

Concluir que Inácio estivesse se referindo ao dia do Sol quando empregou o verbo comumente usado para o nascer do sol, para descrever a Ressurreição, é perigoso. O assunto do contexto imediato, como notamos, é os profetas que, obviamente, não observavam o dia do Sol. O fato, contudo, de que Inácio vê a ressurreição de Cristo como o nascer do sol, sugere a possibilidade de uma precoce mistura de idéias. Em outras palavras, como o domingo era o dia do Sol e como a ressurreição de Cristo era vista como a ascensão do “Sol da Justiça”, seria preciso apenas um pequeno passo para os cristãos associarem os dois. De fato, em sua busca por um dia de adoração distinto daquele dos judeus, os cristãos bem poderiam ter visto o dia do Sol como um substituto providencial e válido. Sua simbologia adequadamente coincidia com dois atos divinos que ocorreram naquele dia: a primeira criação da luz e o nascer do “sol da segunda criação”. F. H. Colson corretamente assinala que esta coincidência bem poderia ter sido considerada como: uma prova de que nessa instituição pagã, o Divino Espírito havia preparado o

mundo para algo melhor. Na verdade, o converso devoto bem poderia regozijar-se em ser capaz de colocar uma construção cristã naquilo que havia sido uma preciosa associação de seu passado pagão.<sup>110</sup>

Estes sentimentos que notamos estão explicitamente expressos em uma data posterior. Maximus de Turim vê o dia do Sol pagão como uma prefiguração do “Sol da Justiça” que “uma vez surgido iria iluminá-lo”<sup>111</sup> Eusébio semelhantemente afirma claramente que “o dia do Salvador” . . . ganha Seu nome da luz, e do sol”.<sup>112</sup> É verdade que tais conceitos ousados não são encontrados em fontes mais antigas, mas a primitiva indisposição dos Pais da Igreja em reconhecer explicitamente a adoção do dia do Sol e/ou de sua simbologia pode ser satisfatoriamente explicada, como dissemos acima, pela necessidade prevalecente de salvaguardar a instituição recente de admitir que a celebração do Natal (data, luzes, árvores, presentes, etc.) provém da festividade pagã de *Natalis Solis Invicti*. Por quê? Sem dúvida, porque tal admissão dificilmente tentaria qualquer cristão a comemorar o nascimento do deus-Sol em lugar do de Cristo. Para os primeiros conversos cristãos vindos do paganismo, entretanto, a situação era totalmente diferente. Qualquer reconhecimento explícito que as datas-símbolos pagãos haviam emprestado para comemorar o nascimento e ressurreição de Cristo poderia prontamente ter encorajado muitos cristãos a reincidir (como realmente aconteceu) nas práticas pagãs recentemente abandonadas. Foi, portanto, esse perigo de “paganizar” uma festividade pagã recentemente “cristianizada”, que levou os Pais da Igreja, inicialmente pelo menos, a evitar como medida de precaução, estabelecer uma interdependência explícita entre o domingo cristão e o pagão dia do Sol.

## CONCLUSÃO

Neste capítulo encontramos que todos os ingredientes necessários para o dia o Sol influenciar a origem da observância do domingo já estavam presentes quando este apareceu.

Vários cultos ao Sol eram predominantes na Roma antiga por volta da primeira parte do segundo século. Que isto atraiu a imaginação e o interesse dos conversos cristãos oriundos do paganismo, encontramos evidenciado pelo desenvolvimento do tema de Cristo do Sol, e pela adoção da postura de oração orientada em direção ao Leste e da data do 25 de dezembro. A existência de uma rica tradição bíblica que associava a divindade com o Sol e a Luz aparentemente facilitou, se não encorajou, tal fusão de idéias.

A valorização do dia do Sol sobre o de Saturno, como resultado da difusão dos cultos ao Sol, possivelmente orientou os cristãos (que desejavam fazer diferença entre o sábado dos judeus) para tal dia.<sup>113</sup> Esta escolha, todavia, deve ser declarado novamente, não foi motivada por seu desejo de venerar o deus-Sol em seu dia, mas sim pelo fato de que sua simbologia podia adequadamente comemorar dois importantes eventos da história da salvação—Criação e Ressurreição: “foi neste dia que a Luz do Mundo apareceu e neste dia o Sol da Justiça surgiu”.<sup>114</sup> Além do mais, o dia do Sol capacitou os cristãos a explicar também os mistérios bíblicos para o mundo pagão por meio de uma eficiente simbologia que lhes era bastante familiar.

Nossa investigação da origem da observância do domingo até aqui teve por enfoque dois maiores fatores contribuintes. O primeiro, o antijudaísmo, que parece ter ocasionado uma ampla desvalorização e repúdio do sábado judaico, criando, por isso mesmo a exigência de um novo dia de adoração. O segundo, o desenvolvimento dos cultos ao Sol, com a conseqüente valorização o dia do Sol sobre o de Saturno, uma contingência que aparentemente orientou os cristãos para tal dia uma vez que providenciou um simbolismo adequado para comemorar significativos atos

divinos. Todavia, nenhuma consideração adequada foi ainda dada aos motivos teológicos para a observância do domingo presentes na primitiva literatura cristã. Como elas fornecem vislumbres adicionais a esta complexa questão da origem do domingo, dirigiremos agora nossa atenção para elas, antes de chegarmos a uma conclusão final.

## NOTAS E REFERÊNCIAS

1. Ver nota 88.
2. J. V. Goudoever, em *Biblical Calendars*, 1959, pp. 161-162, argumenta pela influência do velho calendário de Enoque e Jubileus na cristianismo primitivo, reportando-se a Anatolius (ca. 282 A.D.), bispo de Laodicéia. O bispo defende a celebração da Páscoa Quartodecimana após o equinócio vernal ao apelar a autoridades judaicas tal como Filo, Josefo e “o ensino do Livro de Enoque” (citado por Eusebius, HE 7, 32, 14-20). Note-se, entretanto, que Anatolius não está defendendo o Domingo de Páscoa, mas a Páscoa Quartodecimana. E ainda mais, para justificar a celebração desta última após o equinócio vernal, o bispo não cita apenas o Livro de Enoque, mas também vários escritores judeus tais como Filo, Josefo, Usaeus, Aflathobuli que, “explicando questões relativas ao Êxodo, dizem que todos igualmente deveriam sacrificar as ofertas da páscoa depois do equinócio vernal, no meio do primeiro mês” (Eusebius, HE 7, 32, 17). O fato de que alguns dos escritores mencionados não são representantes do judaísmo sectário, sugere que a insistência na celebração da Páscoa após o equinócio vernal era comum ao judaísmo sectário e ao normativo.
3. W. Rordorf, *Sunday*, p. 181; C.S. Mosna, *Storia della domenica*, p. 33, partilha a mesma posição: “Para ser capaz de falar da influência (do culto ao Sol) no domingo, deve-se demonstrar que o dia dedicado ao Sol já existia nos tempos mais antigos da comunidade cristã como um dia fixo que havia regularmente todas as semanas, e que correspondia exatamente ao dia depois do sábado. Para tanto, deve-se demonstrar a existência da semana planetária antes do domingo”.
4. W. Rordorf, *Sunday*, p. 37. Note-se a declaração categórica de W. Rordorf: “Se a questão suscitada é se as origens da observância cristã do domingo estão, de algum modo, relacionadas à observância dominical do culto de Mitra, a resposta definitiva é ‘Não’”. (*op. cit.*).
5. Com relação ao culto do Sol na Índia, Pérsia, Síria e no mundo Greco-Romano, ver F.J. Dülger, *Sol Salutis*, 1925, pp. 20ss.; 38ss. Para a Palestina, ver *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1863, s.v. “Sonne, bei den Hebräern”, por W. Baudissin; *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1964, s.v. “Sonne”, por H. Baumann; F.J. Hollis, “The Sun-cult and the Temple at Jerusalem”, *Myth and Ritual*, 1933, pp. 87-110. Que o culto do Sol era generalizado antes da reforma de Josias está bem confirmado por passagens como II Reis 23:11, “(Josias removeu os cavalos que os reis de Judá haviam dedicado ao sol, na entrada da casa do Senhor . . . e os carros do sol queimou a fogo”; cf. ainda Eze. 8:16 e Sabedoria 16:28: “Para tornar conhecido que devemos nos levantar ante o sol para dar graças a ti e devemos orar a ti no raiar da luz”. Filo, *De vita contemplativa* 3, 27, relata que os Therapeutae oravam ao nascer do sol procurando a luz celestial.
6. Gaston H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, 1972, p. 26. Esta tese foi proposta antes por A. Von Domaszewski, *Abhandlungen zur Romischen Religion*, 1909, p. 173.
7. Gaston H. Halsberghe (nota 6), pp. 27 e 35.
8. Fasti of Philocalus, CIL, 1, 2, 324 ou Fasti of Amiternum, CIL IX, 4292. F. Altheim, *Italien und Rom*, 1941, II p. 24-25, fornece evidências abundantes de que *Sol Indiges* era adorado em Roma já no quarto século A.C. No mais antigo calendário, o deus-Sol era associado a Júpiter. Marcus Terentius Varro (116 -26 A.C.) *De re rustica* 1, 1, 5, relata que o Sol e a Lua eram geralmente invocados imediatamente depois de Júpiter e Tellus. Tácitus (cerca de 55-120 A.D.), menciona que no Circus havia um velho templo dedicado ao Sol (*Annales* 15, 74, 1; cf. 15, 41, 1).
9. G. Wissowa, *Religion und kultus der Romer*, 1912, p. 315ss, argumenta que a expressão “*indigitivae*” só poderia designar o culto do Sol como nativo quando surgiram os cultos do Sol orientais.
10. CIL VI, 701; A. Piganiol, *Histoire de Rome*, 1954, p. 229, afirma que Augustus favoreceu o culto do Sol e “deu prioridade aos deuses da luz”; Halsberghe (nota 6), p. 30, é da opinião que Augustus não pretendia importar para Roma o deus solar egípcio, mas sim dar crédito à vitória do antigo Sol romano: “Nem uma única divindade do panteão romano poderia mais apropriadamente reivindicar esta gloriosa vitória que o antigo Sol romano, pois foi conseguida graças à sua especial intervenção e

- proteção. Os dois obeliscos que eram símbolos do deus Sol no Egito constituem apoio adicional para esta interpretação”. Antonio, antes de Augustus, retratou o deus sol em suas moedas e, após desposar Cleópatra, ele deu novos nomes aos filhos da rainha, chamando-os Helios e Selene (cf. A. Piganiol, *op. cit.*, p. 239; H. Cohen, *Description historique des mannaies sous l’empire romain*, I, p. 44, nota 73, W. W. Tarn, *The Cambridge Ancient History*, 2ª ed., X, p. 68, cf. Dio Cassius, *Historia* 49, 41 e 50, 2, 5, 25. Cícero (106-43 A.C.) mostra a alta estima que romanos cultos tinham pelo culto do Sol quando descreve o Sol como “o senhor, chefe e governante de todas as outras luzes, a mente e o princípio guia, de tal magnitude que revela e preenche a tudo como sua luz”. (*De republica* 6, 17, LCL, p. 271).
11. Tertullian, *De spectaculis* 8, ANF III, p. 83; Tacitus (nota 8) confirma a existência do templo dedicado ao Sol no circus.
  12. Cf. CIL 1, 327; XIV, 4089; V 3917, VI, 3719; estes textos são discutidos por Halsberghe (nota 6), p. 33.
  13. H. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, 19401, pag. 134 e 171; cf. Tacitus, *Annales* 15, 74.
  14. Elius Spartianus, *Hadrianus* 19, LCL *Scriptores Historiae Augustae* I, p. 61; cf. A. Piganiol (nota 10) pp. 288, 332-333, explica que Adriano associou-se ao Sol “cuja imagem aparece nas últimas moedas”; cf. H. Cohen (nota 10), II, p. 38, n. 187, 188.
  15. Tacitus, *Historiae* 3, 24.
  16. Gaston H. Halsberghe (nota 6), p. 35; cf. A. Von Domaszewski (nota 6), p. 173.
  17. Segundo Plutarco (46-125 A.D.) *Vita Pompeii* 24 Mitra foi introduzido em Roma pelos piratas sicilianos levados cativos por Pompeu em 67 A.C. Papinius Statius (96. A.D) em um verso do *Thebaid* fala de “Mitra, que sob a caverna rochosa persa contorce-se pelos cornos relutantes seguintes”(Thebaid I, 718-720, LCL I, p. 393). Turchi Nico, *La Religione di Toma Antica*, 1939 p. 273: “A religião mitraica tornou-se conhecida por intermédio dos piratas . . . porém sua influência era particularmente sentida no princípio do primeiro século depois de Cristo”; a mesma posição é expressa por Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 1956, p. 37; *Textes et Monuments*, 1896-1899, I, p. 338: “A propagação das duas religiões (isto é, mitraísmo e cristianismo) foi aproximadamente contemporânea”; cf. *Enciclopedia Cattolica*, 1952, s.v. “Mithra e Mithraismo”, por M. J. Vernamaseren: “Mithra entrou em Roma (67. A.C.) com os prisioneiros da Cilícia. . . . Sua difusão aumentou no período dos Flávios e mais ainda no dos Antônios e Severos”.
  18. Gaston H. Halsberghe (nota 6), p. 44.
  19. Este ponto está expresso por Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 1956, p. 101.
  20. E. Schürer, “Die siebentagige Woche im Gebrauch der Christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte,” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 6 (1905): 18ss., defende que a semana planetária desenvolveu-se independentemente da semana judaica, primordialmente como resultado da crença nos sete planetas. W. Rordorf, *Sunday*, p. 33, argumenta persuasivamente “que a semana planetária como um todo desenvolveu-se em associação com a judaica. A difusão do sábado judaico no mundo greco-romano teria atraído crença astrológica na influência maligna do planeta Saturno. Conseqüentemente, os outros planetas foram ligados aos dias da semana remanescentes”. F. H. Colson, *The Week*, 1926, p. 42, sustenta que a semana planetária não é “uma interpretação pagã da semana judaica” pois a ordem dos planetas não é a verdadeira, mas uma invenção astrológica desenvolvida da crença de que cada hora individual do dia estava sob o controle de um planeta. Esta explicação é dada por Dio Cassius (ca. 220 A.D.) em sua *Historia* 37, 18-19. Distribuindo as 168 horas da semana a cada um dos planetas segundo sua ordem científica, a primeira hora do sábado fica sob a proteção de Saturno, que assume o controle do dia todo. A primeira hora do segundo dia cai para o sol, a primeira do terceiro dia para a Lua, e assim por diante. Em outras palavras, o planeta que controlava a primeira hora tornou-se o protetor do dia, a ele dedicado. A mesma explicação se encontra no cronógrafo de 354 A.D. (*Chronica minora: Monumenta Germanica Hist., auctores antiquissimi*, IX, 1892); F. Boll, “Hebdomas”, Pauly-Wissowa VII, col. 2556ss. dá provas detalhadas de que a semana planetária não se originou em Babilônia.
  21. S.D. Waterhouse, “The introduction of the Planetary Week into the West”, *The Sabbath in Scripture*

- and History* (a serem publicados por Review and Herald): “Assim aconteceu que os ingrediente da semana planetária foram ajuntados; tomado o conceito de deuses planetários dos babilônios, a matemática fornecida pelos gregos, e os *dekans* ou horas, adaptadas dos egípcios. A Alexandria, possuindo uma grande, nativa e influente população judia, era bem adequada para introduzir o ingrediente final: o ciclo semanal hebraico”.
22. Dio Cassius, *Historia* 49, 22, LCL 5, p. 389; cf. *Historia* 37, 16 e 37, 17; Josephus, *Wars of the Jews* 1, 7, 3 e *Antiquities of the Jews* 14, 4, confirma o relato de Dio Cassius, dizendo que os romanos tiveram sucesso ao capturar a cidade porque entendiam que os judeus somente agiam de modo defensivo no sábado
  23. Horatius, *Satirae* 2, 3, 288-290, LCL p. 177, representa uma mãe supersticiosa fazendo este voto: “Oh, Júpiter, que dás e tiras as aflições doídas” clama a mãe de uma criança que por cinco longos meses está doente e acamada, “se os tremores quartanos deixarem, então, na manhã do dia em que designas um jejum, ele ficará nu no Tiber”. O Tradutor H. R. Fairclough explica: “Este seria o *dies Jovis* (o dia de Júpiter) correspondente à nossa quinta-feira” (*op. cit.*); cf.. a *Encyclopedia of Religion and Ethnics* de J. Hastings, 1928, s. v. *Sunday*. Ovid (43 A.C.-18 A.D.) refere-se diversas vezes à semana de sete dias: “deves começar no dia . . . menos adequado para negócios, no qual retorna a festa do sétimo dia que os sírios da Palestina observam”. (*Ars Amatoria* I, 413-416; cf. 1, 75-80; *Remedia Amoris* 217-220).
  24. Em um de seus poemas, Tibullus explica que desculpas poderia ter encontrado enquanto estava em Roma com sua amada Delia: “Ou pássaros ou palavras de mau presságio eram meus pretextos; ou que o sagrado dia de Saturno houvesse retido algum” (*Carmina*, 1, 3, 15, 18). O dia de Saturno era considerado dia sem sorte (*dies nefastus*) para empreender negócios importantes. Sextus Propertius, contemporâneo de Tibullus, fala, por exemplo, do “signo de Saturno que traz pesar para si e para todos” (*Elegies* 4, 1, 81-86).
  25. Dio Cassius, *Historia* 37, 18, LCL p. 130: “A dedicação dos dias da sete estrelas que se chama planetas foi estabelecida pelos egípcios, e chegou também a todos os homens não muito tempo atrás, para dizer brevemente como começou. De qualquer modo, os antigos gregos não a conheciam, pelo menos assim me parece. Porém, como também prevaleceu em toda a parte, entre todos os homens inclusive os romanos . . . e já, para eles, um costume ancestral”. W. Rordorf, *Sunday*, pp. 27 e 37, toma a declaração de Dio Cassius de que a semana planetária entrou em uso “não muito tempo atrás”, como significando que não existia antes “do final do primeiro século A.D”. Esta conclusão, contudo, está anulada primeiro, pelo próprio comentário de Dio de que a semana planetária estava prevalecendo em toda a parte e que os romanos a consideravam costume ancestral (um novo ciclo de tempo não se torna generalizado e ancestral da noite para o dia); segundo, pela menção de Dio de que já em 37 A.C., quando Jerusalém foi capturada por Sosius e Herodes o Grande, o sábado “mesmo nesta época era chamado dia de Saturno” (*Historia* 49, 22). E, mais ainda, note-se que Dio faz com que os gregos, não os romanos, o *terminus ante quem* a semana planetária era desconhecida. Portanto, concordaremos com C. S. Mosna de que “a semana planetária deve ter-se originado já no primeiro século A.C”. (*Storia della domenica*, p. 69).
  26. Os calendários Sabinos foram datados por T. Mommsen como situados entre 19 A.C. e 14 A.D, ver CIL 1, 220; essa data é apoiada por Attilio Degrassi, “Un Nuvo frammento di calendario Romano e la settimana planetaria dei sette giorni”, *Atti del Terzo congresso Internazionale de Epigrafia Greca e Latina*, Rome, 1957, p. 103; o artigo está incluído pelo autor em seu *Scritti vari di antichità*, 1962 p. 681-691; Degrassi é da opinião de que mesmo o calendário de Nola recentemente encontrado “não é mais antigo do que o tempo de Tibério” (p. 101)
  27. Que a letras de A a G referem-se aos sete dias da semana planetária, conforme declara A. Degrassi (nota 26), p. 99, “tem sido reconhecido há muito”. Isto está provado pelo fato de que ocorrem “por todo o ano no Calendário Filocaliano manuscrito de 354 A.D”. (*op. cit.* ) Herbert Thurston explica os calendários sabinos dizendo: “quando o período de sete dias oriental, ou semana, foi introduzido no tempo de Augusto, as primeiras sete letras do alfabeto foram empregadas no mesmo modo que aquelas do *nundinae*, para indicar os dias desta nova divisão de tempo. De fato, calendários

- fragmentários em mármore ainda sobrevivem nos quais tanto um ciclo de oito letras—A a H—indicando *nundinae*, e um ciclo de sete letras—A a G—indicando semanas, são usados lado a lado (ver *Corpus Inscriptionum Latinarum*, 2ª ed. I, 220). A mesma peculiaridade ocorre no Calendário Filocaliano de 356 A.D. (*ibid.*, p. 256). Este recurso foi imitado pelos cristãos, e em seus calendários, os dias do ano de 1º de janeiro a 31 de dezembro eram marcados com um círculo contínuo e repetitivo de sete letras: A, B, C, D, E, F, G” (*The Catholic Encyclopedia*, 1911, s.v. “Dominical Letter”).
28. A. Degrassi (nota 26) pp. 103-104; cf. CIL I, 218; um deles foi encontrado em Pompéia e, é portanto, anterior a 79 A.D., CIL IV, 8863; estes calendários estão também reproduzidos por A. Degrassi em sua recente edição de *Inscriptiones Italiae*, 1963, XIII, ns. 49, 52, 53, 55, 56.
  29. A. Degrassi (nota 26) p. 104 (grifo nosso).
  30. CIL X, part I, 199 (nº 1605).
  31. Philostratus, *Life of Apollonius of Tyana* 3, 41, LCL I, pp. 321, 323.
  32. Petronius, *Satyricon* 30, LCL, 45.
  33. Frontinus, *Stratege*, ata 2.1.18. LCL, p. 98; O relato de Dio Cassius é marcadamente similar: “Assim foi Jerusalém destruída no próprio dia de Saturno, o dia que até agora os judeus mais reverenciam” (*Historia* 65, 7, LCL, p. 271.)
  34. Para uma boa reprodução da pintura de Pompéia dos deuses planetários, ver Erasmo Pistolesi, *Real Museo Borbonico*, 1836, VII, pp. 116-130, gravura 27, cf. “Le pitture Antiche d’Ercolano”, *Real Accademia de Archeologia*, III, pp. 257-263; H. Roux Ainé, *Herculaneum et Pompei: recueil général des peintures, bronzes, mosaïques*, 1862, pp. 106-109; cf. J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 1928, s.v. *Sunday*.
  35. CIL I, parte 1, 342; CIL IV, parte 2, 515, nº 4182; em Herculânea foi encontrada inscrita em grego, numa parede, uma lista intitulada “dia dos deuses” seguida dos nomes das sete divindades planetárias, na forma genitiva, CIL IV, parte 2, 582, nº 5202; cf. CIL IV, 712, nº 6779; ver E. Schürer (nota 20), pp. 27ss. E. L. Odom, *Sunday in Roman Paganism*, 1944, pp. 88-94. 36: CIL IV, parte 2, 717, nº 6338.
  37. Attilio Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, 1963, XIII, pp. 308-309, gravura 56; Troianus Marulli, *Sopra un’antica capella cristiana, scoperta di fresco in Roma nelle terme di Tito*, 1813; I. A. Guattani, *Memoire encyclopediche per il 1816*, pp. 153ss. Tabela 22; Antonius De Romanis, *Le Antiche camere esquiline*, 1822, pp. 21, 59ss.
  38. Plutarch’s, *Complete Works*, III, p. 230.
  39. Segundo o sistema de astronomia geocêntrico daquele período, a ordem dos planetas era a seguinte: Saturno (o mais distante), Júpiter, Marte, Sol, Vênus, Mercúrio, e Lua (a mais próxima). Na semana planetária, contudo, os dias são nomeados segundo os planetas nesta seqüência: Saturno, Sol, Lua, Marte, Mercúrio, Júpiter, e Vênus; para razões, ver R. L. Odom (nota 35) pp. 11-17.
  40. R. L. Odom (nota 35) pp. 54-124, pesquisa as evidências da semana planetária até o terceiro século A.D.
  41. Esta conclusão é partilhada por vários estudiosos; ver F. H. Colson (nota 240), p. 36: “Revedo a evidência discutida acima, vemos que a semana planetária era conhecida, de certo modo, no Império, à época da destruição de Pompéia, e a maioria das pessoas acreditará ser um século antes”. B. Botte “Les Denominations du dimanche dans la tradition chrétienne,” *Le Dimanche*, *Lex Orandi* 39, 1965, p. 16: “Quando Tibullus escreveu a *Elegy*, o uso da semana planetária já era costumeiro. Porém, considerando, por um lado, a ausência de qualquer alusão anterior a essa data, por outro, a abundância de indicações começando a partir do segundo século, claramente vemos que a mudança ocorreu por volta do início da era cristã”; cf. H. Dumaine, “Dimanche”, *DACL* IV, 911.
  42. F. H. Colson (nota 41), p. 75, corretamente observa: “Uma religião em que o supremo objeto de adoração estava tão intimamente ligado se não identificado com o Sol, dificilmente deixaria de prestar reverência especial ao que até mesmo os não mitraístas saudavam como o dia do Sol”.
  43. W. Rordorf, *Sunday*, p. 35: note-se que inicialmente o dia do Sol era o segundo dia da semana planetária, seguindo o dia de Saturno que era o primeiro. Isto está claramente provado, por exemplo, por vários calendários de pedra (chamados de *indices nundinarii*) onde os dias da semana são dados horizontalmente, começando com o dia de Saturno: ver nota 28 acima. Em uma inscrição mural

- encontrada em Herculânea, os “Dias dos Deuses” são escritos em letras maiúsculas gregas, começando com “*Kronou* (de Saturno), *Heliou* (de Sol)”. (CIL IV, parte 2, 5821, nº 5202). Uma lista similar foi encontrada em Pompéia, escrita em latim começando com “*Saturni* (de Saturno)” (CIL IV, parte 2, 712, nº 6779). W. Rordorf, *Sunday*, p. 35, corretamente enfatiza este ponto: “deve, contudo, ser enfatizado imediatamente que na semana planetária o domingo ocupava somente o segundo lugar na seqüência dos dias”.
44. V. Monachino, *De persecutionibus in Imperio Romano saec. I-IV et de polemica pagano-christiana saec. II-III*, Universidade Gregoriana, 1962, p. 147.
  45. O texto da primeira lei de 3 de março de 321 se encontra no *Codex Justinianus* III, 12, 3 e que o de 3 de julho de 321, no *Codex Theodosianus* II, 8, 1. Considerando o fato de que a necessidade de legislar sobre um costume social como um dia de repouso, surge quando isto põe em perigo o bem-estar público (como sugere a exceção feita aos agricultores), é plausível supor que a veneração do dia do Sol já era uma tradição bem enraizada.
  46. Arthur Weigall, *The Paganism in our Christianity*, 1928, p. 236.
  47. Segundo Eusebius, *The Life of Constantine* 4, 18 e 20, Constantino recomendou que os cristãos, incluindo os soldados, “freqüentassem os cultos da igreja de Deus”. Para os soldados pagãos, o Imperador prescreveu uma oração genérica para ser recitada no domingo, em campo aberto. (cf. Sozomen, HE 1, 8, 12). Esta injunção imperial não pode ser tomada como exemplo de tradicional culto dominical pagão, pois o motivo da legislação é claramente cristão: “em memória . . . do que o Salvador da humanidade alcançou, segundo está registrado” (NPNF 2ª edição, I, p. 544). E, mais ainda, deve ser notado que a lei de Constantino não proibia atividades agrícolas ou privadas, mas somente as públicas. Isto mostra que mesmo no tempo de Constantino, a observância pagã do domingo era bem diferente da guarda do sábado judaica.
  48. Tertuliano, *Ad Nationes* 1, 13, ANF III, p. 123. W. Rordorf, *Sunday*, p. 37, argumenta que Tertuliano não faz alusão ao dia do Sol mas ao de Saturno, uma vez que este fala dos costumes judaicos tal como o sábado que os pagãos adotaram. Infelizmente, Rordorf deixa de reconhecer que Tertuliano respondeu à acusação de que os cristãos era adoradores do Sol, primeiro, ao fazer os próprios pagãos culpados de adotar o dia e a veneração do Sol; e segundo, ao mostrar-lhes como haviam-se desviado de suas tradições ao adotarem até mesmo costumes judaicos como o sábado. Para uma análise da passagem, ver minha dissertação em italiano, pp. 446-449; F. A. Regan, *Dies Dominica*, p. 35, reconhece que Tertuliano se refere ao domingo.
  49. Plínio, o ancião, *Naturalis historia*, 2, 4, LCL, p. 177.
  50. Samuel Laechli, *Mithraism in Ostia*, 1967, p. 11, 13, 14, 38-45, 72-73. O *Mithraeum* das Sete Portas data de 160-170 A.D., enquanto que o das Sete Esferas surgiu mais tarde no século segundo. No primeiro, a “porta” do Sol é a mais alta e a mais larga; no segundo, a esfera do Sol é presumivelmente a última; ver Leroy A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, 1968, pp. 300-307, pp. 19 e 20.
  51. No relevo de Bononia, os deuses planetários são colocados na face da arca tauroctone e percorrem o sentido anti-horário da Luna (segunda-feira) à direita, seguida por Mars (terça-feira) e assim por diante, terminando com o Sol (domingo) à esquerda; ver F. Cumont, *Textes et Monuments*, 1886-1889, II, p. 261 e I, p. 119; cf. L.A. Campbell (nota 50), p. 342.
  52. Em Origen, *Contra Celsum* 6, 21-22. Celsus cita os planetas na ordem inversa (Saturno, Vênus, Júpiter, Mercúrio, Marte, Lua, Sol) fazendo com que o Sol ocupe uma significativa sétima posição. Note-se que embora o arranjo dos deuses dos dias de semana possa variar na iconografia mitraica, a ordem seqüencial das divindades planetárias não é interrompida e o Sol geralmente ocupa uma posição preeminente. Priscillian (370 A.D.) fornece uma lista ligeiramente diferente, mas sempre pondo o Sol em cima (*Tractatus* 1, 15). No relevo Brigetio, entretanto, os deuses planetários seguem a seqüência regular da semana planetária indo de Saturno a Vênus; ver L.A. Campbell (nota 50) gravura XXXIII.
  53. F. Cumont, *Astrology and Religion Among the Greeks and Romans*, 1912, p. 163; Cumont também comenta: “Cada dia da semana, o planeta para o qual o dia foi sacramentado era invocado num lugar

- fixo na cripta; e o domingo, sobre o qual o Sol governava, era especialmente santo” (*The Mysteries of Mithra*, 1956, p. 167); cf. *Textes* (nota 51) I, p. 119: “O *dies Solis* evidentemente era o mais sagrado da semana para os fiéis de Mitra e, como os cristãos, tinham que considerar santo o domingo e não o sábado” (cf. também p. 325). Uma declaração de Isidoro de Sevilha (cerca de 560-636 A.D.) melhor sumaria a prioridade que o culto do Sol concedia ao dia do Sol: “Os deuses arranjam os dias da semana, cujos nomes os romanos dedicaram a certas estrelas. Ao primeiro dia chamavam dia do Sol por que é o soberano de todas as estrelas” (*Etymologiae* 5, 30 PL 82, 216).
54. A data é determinada por Otto Neugebauer e Henry B. Van Hoesen, *Greek Horoscopes*, 1959, p. 177.
55. Vettius Valens, *Anthologiarum* 5, 10, ed. G. Kroll, p. 26. Robert L. Odom, “Vettius Valens and the Planetary Week”, *AUSS* 3 (1965): 110-137 fornece uma penetrante análise dos calendários usados por Vettius Valens e mostra convincentemente que “Vettius Valens, que indubitavelmente era pagão, usava a semana de sete dias começando com o dia do Sol (domingo) e terminando com “o dia sabático” (dia do sábado)” (p. 134); H. Dumaine “Dimanche” *DACL* IV, 912 defende a mesma posição baseado em evidências diferentes; cf. W. H. Roscher, “Planeten”, *Allgemeines Lexikon der griech, und rom. Mythologie*, 1909, col. 2538.
56. B. Botte (nota 41), p. 21.
57. Jacquetta Hawkes, *Man and the Sun*, 1962, p. 199.
58. Tertuliano energicamente rejeita a acusação pagã de que o regozijo dos cristãos no domingo era motivado pelo culto ao sol (ver *Apology* 16, 1 e *Ad Nationes* 1, 13, 1-5, ANF III, p. 31 e p. 122). Orígenes igualmente considerava a semelhança que Celsus fazia do cristianismo às religiões de mistérios pagãos, inclusive o mitraísmo, absurda e indigna de refutação ou de repetição (ver *Against Celsus* 1, 9 e 6, 22 ANF IV, pp. 399-400 e 583).
59. Tertullian, *On Idolatry* 14 ANF III, p. 70: “Quão . . . perverso é celebrá-los (os festivais pagãos) entre os irmãos! . . . Os festivais Saturnalia, Ano Novo e o Meio-inverno, o Matronalia são celebrados—os presentes vão e vêm, presentes do Ano Novo, os jogos ajuntam-se ao seu ruído, os banquetes aos seus! Oh, melhor fidelidade às nações de sua própria seita que de si mesma não reclama solenidade alguma dos cristãos!”
60. Jack Lindsay, *Origin of Astrology*, 1972, fornece no capítulo 20 “Pagãos e Cristãos” (pp. 373-400) uma pesquisa valiosa e concisa da influência das crenças astrológicas no cristianismo primitivo. Orígenes queixa-se de que muitos cristãos criam que nada poderia acontecer a menos que fosse decretado pelas estrelas (*Philocalia*, 23). H. Dumaine e De Rossi destacam que os nomes da semana planetária usados nas inscrições funerárias cristãs refletem a superstição prevaiente, segundo a qual, o dia mencionado pertencia à estrela protetora (“Dimanche” *DACL* IV, 872-875; cf. E. Schürer (nota 20), pp. 35-39). Os Pais da Igreja protestavam contra tais credices. Filastro, bispo de Brescia (397 A.D.) condena como heresia a crença dominante de que “o nome dos dias do Sol, da Lua . . . foram estabelecidos por Deus na criação do mundo. . . . Os pagãos, isto é, os gregos, têm escolhido tais nomes e com eles, também a noção de que a humanidade depende das sete estrelas” (*Liberde haeresibus* 113, PL 12, 1257). Num documento atribuído a Prisciliano (340-385 A.D.) pronuncia-se um anátema contra aqueles cristãos que, “em suas cerimônias sagradas, veneram e reconhecem como deuses, o sol, a Lua . . . e toda a hoste celestial, que são ídolos detestáveis dignos do Geena” (*Tractatus undecim*, CSEL 18, p. 14); cf. Martin de Braga, *De correctio ne rusticorum*, ed. C.W. Barlow, 1950, p. 189; Augustin, In *Psalms* 61, 23, CCL 39, p. 792.
61. Diversos exemplos podem ser vistos em F. Cumont, *Textes et monuments* II, p. 202, nº 29; p. 210, nº 38; p. 241, nº 73; p. 290; nº 145; p. 311, nº 169; p. 350, nº 248; p. 434, nº 379.
62. Ver E. Kirschbaum, *The Tomb of St. Peter and St. Paul*, 1959, pp. 35ss.; P. Testini, *Archaeologia Cristiana*, 1958, p. 167. O mosaico veio à luz durante escavações recentes (1953-1957) sob o altar de a Basílica de S. Pedro; cf. uma reprodução artística de Cristo retratado como *Sol Invictus* em F. Cumont (nota 61), 1, p. 123, tabela nº 6.
63. Justin, *Dialogue* 121, ANF I, p. 109, contrasta a devoção de adoradores do Sol com a dos cristãos, que por causa da palavra de Cristo que “é mais resplandecentes e brilhante que a força a fora do sol . . . sofreram e ainda sofrem todos os tipos de tormentos ao invés de negarem sua fé nele”. Em um

documento atribuído a Melito, bispo de Sardis (190 A.D.) faz-se um marcante paralelismo entre Cristo e o sol: “mas, se o sol com as estrelas e a lua lavam-se no oceano, por que não deveria Cristo também lavar-Se no Jordão? O rei dos céus e líder da criação, o sol do Oriente que tanto apareceu aos mortos no Hades como aos vivos no mundo, e este único Sol levantou-se do Céu”. (*On Baptism*, ed. J. B. Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi*, 1884, 2, 5). Clemente de Alexandria, ca. 150-215 A.D.) trabalha difusamente no símbolo de Cristo como a verdadeira luz e verdadeiro Sol e aplica a Cristo uma designação pagã comum para um deus celestial: “aquele que a todos olha de cima para baixo”. Clemente habilmente insta aos pagãos para que abandonem seus ritos de adivinhação e se tornem iniciados antes em Cristo, o verdadeiro Sol e Luz (ver *Protrepticus* II, 114, 1, GCS 1, 80, 26; *Stromateis* 7, 3, 21, 6, GCS 3, 15, 28; *Paedagogus* 3, 8, 44, 1, GCS 1, 262, 7). Orígenes (ca. 185-254 A.D.) manifesta a mesma predileção pela denominação “Sol da Justiça”: “Cristo é o Sol da Justiça, se a lua, que é a igreja, se unir, será cheia de Sua luz” (*In Numeros homilia* 23, 5 GCS 7, 217, 24; cf. *In Leviticum homilia* 9, CGS 6, 438, 19). Cipriano (m. em 258 A.D.) bispo de Cartago exorta os crentes “a orarem ao nascer do sol para comemorar a ressurreição . . . e a orarem ao pôr-do-sol . . . pelo advento de Cristo” (*De oratione* 35, CSEL 3, 292). Ambrósio (339-397 A.D.) bispo de Milão, para contra-atacar o generalizado culto do Sol, freqüentemente contrasta Cristo “*lumen verum et Sol iustitiae*—verdadeira luz e Sol da Justiça” com o “*Sol iniquitatis*—Sol de iniquidade” (*In Psalmos 118*, sermão 19, 6 CSEL 62, 425, 4ss). A. J. Vermeulen, *The semantic Development of Gloria in Early Christian Latin*, 1959, p. 170, comenta que os cristãos não adotaram uma atitude apologética exclusiva, mas “tomaram uma posição muito mais fácil, convenções e imagem e não viram objeção, após tirar-lhes o conteúdo pagão, de adaptá-las ao pensamento cristão”. J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, p. 299, faz uma observação semelhante. Eusébio de Alexandria (ca. 500 A.D.) escreve: “Conheço a muitos que adoram e oram ao Sol. Pois a hora em que o Sol está nascendo, oram e dizem ‘tenha misericórdia de nós’ e não somente os adoradores do sol e os hereges assim fazem, mas os cristãos igualmente, apartando-se da fé, misturam-se com os hereges”. (PG 86, 453). Que o problema assumiu proporções alarmantes está indicado pelo vigoroso ataque do papa Leão, O Grande (m. em 461 A.D.) contra a veneração do Sol por muitos cristãos (Sermão 27, *In Nativitate Domini*, PL 54 218) F.J. Dolger, *Sol Salutis. Gebet und Gesang in christlichen Altertum. Mit besonderer Ruck sicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*, 1925, fornece, especialmente nos capítulos 20 e 21, uma extensa documentação da influência do culto ao Sol na liturgia cristã.

64. Dan. 6:11; II Crôn. 6:34 F; cf. *Jewish Encyclopedia*, 1907, s. v. “Oração”.

65. Irenaeus, *Adversus haereses* 1, 26, ANF 1 26, ANF, p. 352.

66. Clement of Alexandria, *Stromateis* 7, 7, 43, CGS 3, 32.

67. Origin, *De oratione*, 32 GCS 2, 400, 23.

68. *Apostolic Constitutions* 2, 57, 2 e 14, são dadas instruções específicas para assegurar-se de que os crentes devem “orar a Deus voltados ao oriente, que ascendeu ao céu dos céus pelo oriente; lembrando também a antiga localização do paraíso no Oriente”. (ANF VII, p. 42); cf. *Didascalia* 2, 57, 3; Hippolytus, *De Antichristo* 59, GCS 1, 2.39-40; Cyril, bispo de Jerusalem (315-386 A.D.) instruiu seus candidatos ao batismo a olhar primeiro o oeste, o domínio do demônio, e ao fazê-lo deveriam dizer: “eu renuncio a você, Satanás” e então, após “cortar todos os laços com o inferno, o paraíso de Deus que está plantado no leste, é aberto a você” (*Catechesibus* 1, 9, *Monumenta eucharistica*, ed. J. Quasten, 2, 79). Diz-nos um antigo autor cristão sírio: “Os apóstolos estabeleceram, portanto, que deveis orar voltados para o leste, porque ‘como o relâmpago que sai do Oriente é visto até no Ocidente, assim será a volta do Filho do Homem’, para que por isto possamos saber e compreender que Ele aparecerá repentinamente, vindo do oriente” (*Didascalie D’Addai* 2, 1. Ver F. Dülger [nota 5] p. 72, no. 3); cf. ainda Basil, *De Spiritu Sancto* 27, 64, PG 32, 189; Gregório de Nyssa, *De oratione Domini* 5, PG 44, 1184; Augustine, *De sermone Domini in norte* 2, 5, 18, PL 34, 1277.

69. Ver nota 48 acima.

70. F. A. Regan, *Dies Dominica*, p. 196.

71. No calendário Filocaliano (354 A.D.) o 25 de dezembro é designado *Natalis Invicti*—O nascimento do

- invencível” (CIL I, parte 2, p. 236); Juliano, o apóstata, sobrinho de Constantino e devoto de Mitra, diz, com respeito ao festival pagão: “Antes do início do ano, no final do mês cujo nome é segundo Saturno (dezembro), celebramos em honra de Helios (o Sol) os jogos mais esplêndidos, e dedicamos o festival ao Invencível Sol. . . . Que os deuses governantes me concedam louvar e sacrificar neste festival com sacrifícios! E sobre todos os outros, que Helios (o Sol) mesmo, o rei de todos, conceda-me isto” (Juliano, *The Orations of Julian, Hymn to King Helios* 155, LCL p. 429); Franz Cumont, *Astrology and Religion Among and Romans*, 1960, p. 89: “Um costume bem generalizado exigia que em 25 de dezembro, o nascimento do ‘novo Sol’ fosse celebrado, quando, depois do solstício de inverno, os dias começam a ficar maiores e a estrela “invencível” triunfa novamente sobre as trevas”. Por textos sobre a celebração mitraica do 25 de dezembro, ver CIL I, p. 140; Gordon J. Laing, *Survivals of Roman Religion*, 1931, pp. 58-65, argumenta persuasivamente que muitos dos costumes da antiga Saturnalia Romana (Dec. 17-23) foram transferidos para a época do Natal. G. Brumer, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 1935, pp. 178ss, e K. Prumm, *Stimmen der Zeit*, 1939, p. 215, datam o festival de 25 de dezembro procedendo desde o imperador Aureliano (270-275 A.D.) cujo gosto pelo culto do Sol é bem conhecido. A hipótese repousa na censura de Agostinho aos donatistas (PL 38, 1033) por deixarem de observar o dia 6 de janeiro. Isto, contudo, não implica que os cristãos celebrassem o nascimento de Cristo em 25 de dezembro já naquela época.
72. A exceção é o comentário de um escritor sírio desconhecido que escreve na margem do *Expositio in Evangel de Bar-salibaeus* (m. 1171 A.D.) o que segue: “Portanto, a razão do porquê a solenidade antes referida foi transferida pelos Pais da Igreja de 6 de janeiro para 25 de dezembro, é explicada por eles assim: Era um rito solene, entre os pagãos, celebrar o festival do nascimento do sol neste mesmo dia, 25 de dezembro. Além disso, para aumentar a solenidade do dia, costumavam acender velas, a cujos rituais geralmente convidavam e admitiam até pessoas cristãs. Quando os Mestres observaram que os cristãos estavam inclinados a este costume, planejaram um concílio e estabeleceram neste dia festival do verdadeira Nascimento”. (J.S. Assemanus, *Bibliotheca orientalis* 2, 164, traduzido por P. Cotton, *From Sabbath to Sunday*, 1933, pp. 144-145).
73. Augustine, *Sermo in Nativitate Domini* 7, PL 38, 1007 e 1032, impõe aos cristãos que adorem no Natal, não o sol mas seu criador; Leo, o Grande (nota 63) reprova aqueles cristãos que no Natal celebravam o nascimento do sol em lugar do de Cristo.
74. L. Duchesne, *Christian Worship: Its Origin and Evolution*, 1919, pp. 260ss., apresenta esta hipótese como uma possibilidade. M. Righetti, *Manuale di Storia Liturgica*, 1955, II, pp. 68-69, explica que a data de 25 de março, “embora historicamente infundada, baseou-se em considerações astronômicas alegóricas, a saber, que no dia do equinócio vernal, o mundo foi criado”. Segundo esta teoria, na mesma data de 25 de março, começou a criação e, Cristo, como diz Agostinho, foi “concebido e crucificado” (*De trinitate* 4, 5, PL 42, 894); cf. Hippolytus, *In Daniele commentarius* 4, 23, para uma posição similar.
75. O. Cullmann, *The Early Church*, 1956, p. 29. Cullmann sustenta que dois fatores contribuíram “para a separação do festival do nascimento de Cristo da Epifania, e à transferência daquele para o 25 de dezembro”, a saber, “o dogmático desenvolvimento da cristologia no princípio do quarto século” e a influência do festival pagão celebrado em honra do deus-Sol em 25 de dezembro. Teologicamente, Cullmann argumenta, tornou-se necessário, depois da condenação no concílio de Nicéia, da doutrina de que Deus o Filho não se tornou encarnado por ocasião de seu nascimento, dissociar o festival do nascimento daquele da Epifania. Ambos festivais eram celebrados, especialmente no Oriente, em 5 e 6 de janeiro (como o nascimento de Cristo comemorado sob o mesmo tema comum de “Epifania=aparicação” poderia facilmente ser hereticamente mal interpretado. Esta explicação teológica, embora muito engenhosa, quase não justifica a adoção de 25 de dezembro, especialmente no Ocidente. De fato, para se falar apropriadamente da separação das duas festividades, é necessário provar, em primeiro lugar, que em Roma os cristãos haviam antes celebrado o Natal em 6 de janeiro, fato que não constatamos.
76. Joseph A. Jungmann, *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great*, 1962, p. 147; L. Duchesne (nota 74), p. 26, também reconhece isto como uma explicação mais plausível: “Uma explicação

- melhor é aquela baseada no festival do *Natalis Invicti*, que aparece no calendário pagão da coleção Filocaliana no 25 de dezembro. . . . É-se inclinado a acreditar que a Igreja Católica Romana escolheu o 25 de dezembro a fim de rivalizar com o mitraísmo”; John Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, 1970, p. 239, defende a mesma posição; cf. Franz Cumont (nota 71), p. 89 e (nota 51), I, p. 342: “Parece certo que a comemoração da natividade foi posta em 25 de dezembro porque no solstício de inverno era celebrado o renascimento do deus invencível. Ao adotar esta data . . . as autoridades eclesiásticas purificaram de algum modo, alguns costumes pagãos que não conseguiam suprimir”.
77. Gaston H. Halsberghe (nota 6) p. 174; O. Cullmann (nota 75), p. 35, explicitamente declara: “A escolha das próprias datas, 6 de janeiro e 25 de dezembro, foi determinada pelo fato de que ambos os dias eram festivais pagãos, cujo significado forneceram o ponto de partida para a concepção de Natal especialmente cristã”. A mesma opinião é enfaticamente expressa por B. Botte, *Les Origines de la Noël et de l'Épiphanie*, 1932, p. 14; cf. C. Mohrmann, “Épiphanie”, *Revue des Science Philosophiques* (1937): 672.
78. T. Mommsen, *Chronograph of Philocalus of the Year 354*, 1850, p. 631; L. Duchesne, *Bulletin critique*, 1890, p. 41, determinou que o calendário alcança o ano de 336, porque o *Depositio martyrum* está precedido, na Filocaliano, pelo *Depositium episcoporum* de Roma, que lista Silvestre (m. 335 A. D.) como o último papa.
79. M. Righetti (nota 74), II, p. 67, esta posição é amplamente mantida: ver L. Duchesne, nota 76; O. Cullmann (nota 75), p. 30: “A igreja romana intencionalmente opôs a este culto de natureza pagã o seu próprio festival de luz, a festa do nascimento de Cristo”.
80. B. Botte (nota 41), pp. 14ss; ver nota 75 acima.
81. O. Cullmann (nota 75) p. 32; para um relato conciso da difusão do Natal romano e sua oposição, ver M. Righetti (nota 74), II, pp. 70ss.
82. Joseph A. Jungmann (nota 76), p. 151.
83. Ver acima, nota 63.
84. Eusebius, *Commentaria in Psalmos* 91, PG 23, 1169-1172; cf. nota 112.
85. Note-se que Justino Martyr, muito antes de Eusébio, faz alusão aos dois motivos (embora não tão explicitamente) em sua *Apology*.
86. Jerônimo, *In die dominica Paschae homilia* CCL 78, 550, 1, 52; o mesmo em Agostinho, *Contra Faustum* 18, 5; em *Sermo* 226, PL 38, 1099. Agostinho explica que o domingo é o dia da luz porque no primeiro dia da criação “Deus disse: ‘haja luz, e houve luz. E Deus separou a luz das trevas. E Deus chamou à luz dia, e às trevas, noite’ (Gên. 1:2-5)”.
87. Maximus de Turim, *Homilia* 61, PL 57, 371; Gaudentius, bispo de Brescia (ca. 400 A.D.), *Sermo* 99, *De evangelica lectine* 2, PL 20, 916 e *De Exodo sermo* 1, PL 20, 845, explica que o dia do Senhor veio primeiro em relação ao sábado, porque nesse dia o Sol da Justiça surgiu, expulsando as trevas dos judeus, derretendo o gelo dos pagãos e restaurando o mundo a sua ordem primordial; Eusébio, *Life of Constantine*, 4, 18, NPNF 2ª ed., I, p. 544, explicitamente declara: “O dia do Salvador, que recebe o nome da luz e do Sol”: cf. Hilary de Poitiers, *Tractatus in Psalmos* 67, 6, CSEL 27, 280; Athanasius, *Expositio in Psalmos* 67, 34 PG 27, 303; Ambrósio, *Hexaemeron* 4, 2, 7; e *Epistula* 44, PL 16, 1138.
88. F. H. Colson (nota 20), p. 94.
89. Ver acima, notas 48, 58 e 60.
90. Tertuliano, *On Idolatry*, 14, ANF III, p. 70; Martin de Braga, *De Correctione rusticorum*, ed. C. W. Barlow, 1950, p. 189, vigorosamente repreende os cristãos dizendo: “Que loucura é esta que, alguém que foi batizado em Cristo não adore no dia do Senhor, o dia em que Cristo ressurgiu dos mortos, mas diz antes que adora no dia de Júpiter e Mercúrio. . . . Estes não têm dia, mas são adúlteros e mágicos . . . e morrem no mal”.
91. Constatamos que isto é verdade também no caso do Natal. Somente mais tarde estavam os cristãos dispostos a explicitamente admitir o empréstimo de um festival pagão; ver nota 7.
92. Este ponto está bem estabelecido por F. A. Regan, *Dies Dominica*, p. 157.
93. Por exemplo, Justino Martyr, *Dialogue* 121, ANF I, p. 260, associa Cristo ao Sol baseando-se em

- textos escriturísticos: “A palavra de Sua verdade e sabedoria é mais ardente e dá mais luz do que os raios do sol. . . . Por isso a Escritura também diz: ‘Seu nome se erguerá acima do sol’. E Zacarias também diz: ‘Seu nome é o Oriente’”.
94. Salmos 84:11 aplica o título sol ao próprio Deus: “Porque o Senhor Deus é um sol e escudo”; Salmo 72:17, referindo-se ao Messias, diz: “Que o Seu nome permaneça para sempre e sua fama continue tanto quanto durar o sol”; cf. Isa. 9:2; 60:1-3, 19-20; Zac.3:8.
  95. João 1:4-5.
  96. João 1:9.
  97. João 5:35.
  98. João 8:12; cf.9-45.
  99. João 12.34.
  100. Apo. 22:4. Em sua visão inaugural, João descreve a face de Cristo “como o sol brilhante em toda sua força” (Apo. 1:16). Note-se também que quando Cristo transfigurou-se diante de Pedro, Tiago e João, “sua face brilhou como o sol, e suas vestes tornaram-se brancas como a luz” (Mat. 17:2). Ver F. A. Regan, *Dies Dominica*, pp. 157-163 para textos adicionais e discussão a respeito.
  101. E . Lohse, “σαββατου” ,TDNT VII , p. 29 , nota 228, admite esta possibilidade: “um fator contributivo foi, indubitavelmente, o fato de que desde o primeiro século A.C., a semana de sete dias, nomeada segundo os planetas, tinha sido adotada de modo cada vez mais crescente, no mundo helenístico-romano. O dia de Saturno era geralmente considerado um dia aziago, enquanto o domingo, que o seguia, era particularmente um bom dia”.
  102. Ver nota 58 acima.
  103. Eusebius, *Commentaria In Psalmos 91*, PG 23, 1169-1172.
  104. Justin, *I Apology* 67. .
  105. Justin, *Dialogue* 121, ver nota 93.
  106. Macrobius, *Saturnalia* 1, 9, 9 fala do sol como “abrindo o dia no oriente e fechando-o no ocidente”, Juvenal, *Satirae* 14, 280: “Herculeus ouviu o sol bramante no fundo do mar” O sol brama quando se levanta assim como o ferro aquecido que é imerso na água”.
  107. Melito de Sardis, *Fragment VIIIb*, 4, SC 123, p. 233; Zeno de Verona freqüentemente usa metáforas solares para explicar os ensinamentos de Cristo. Ele compara o batismo dos neófitos à imersão do sol no oceano, e o nascer do sol à glória imortal prometida aos crentes (*Liber* II, 46, PL II, 503A e 504).
  108. F. H. Colson (nota 20) p. 92.
  109. B. Botte (nota 41), p. 21.
  110. F. H. Colson (nota 20), p. 93.
  111. Maximus de Turim, *Homilia* 61, PL 57, 371.
  112. Eusebius, *Life of Constantine* 4, 18, NPNF 2ª ed., I, p. 544.
  113. Vários estudiosos apóiam esta conclusão: Franz Cumont (nota 53), p. 163, afirma: “A preeminência concedida ao *dies solis* certamente também contribuiu para o reconhecimento geral do domingo como dia feriado”; P. Cotton (nota 72), p. 130, semelhantemente observa: “Não pode ser negado que o costume pagão do dia do sol tem tido um efeito apreciável sobre o cristianismo ao colocar o dia do sol cristão em destaque na Igreja como o único dia de adoração”; cf. F.H. Colson (nota 20), p. VII; O. Cullmann (nota 75) reconhece a associação entre a Ressurreição e o dia do Sol por volta da metade do segundo século: “A partir da metade do segundo século, o termo ‘domingo’, surge para o antigo ‘Dia do Senhor’, isto significa que o pensamento dos cristãos a respeito do ato redentor da ressurreição de Cristo . . . já havia se associado com o simbolismo do sol”. Cullmann, contudo, deixa de provar que a designação “Dia do Senhor” é anterior à de “domingo”.
  114. *Jerome, In die dominica Paschae homilia*, CCL 78, 550, 1, 52.

## CAPÍTULO IX - A TEOLOGIA DO DOMINGO

Quais são os motivos teológicos básicos, fornecidos pelos antigos Pais da igreja para justificar tanto a escolha quanto a observância do domingo? Foram eles desenvolvidos fora do ensino bíblico apostólico ou foram obtidos gradualmente pela vigente necessidade de silenciar a oposição vinda dos guardadores do sábado? Refletem as primeiras explicações teológicas uma posição orgânica e positiva da observância do domingo ou incerteza teológica e polêmica? São estas as perguntas que teremos em mente enquanto pesquisamos as razões teológicas alegadas pelos Pais da Igreja para justificar o culto do domingo. É de esperar que tal análise nos capacitará a testar a validade das conclusões que emergem de nosso estudo.

Os principais motivos para a observância do domingo que aparecem na antiga literatura patrística, talvez possam ser agrupados sob três títulos básicos: Ressurreição, Criação e Simbologia do Oitavo Dia. Examiná-los-emos nesta ordem, lembrando que as reflexões teológicas não são estáticas mas dinâmicas, evoluindo no decorrer do tempo.

### A RESSURREIÇÃO

No capítulo III já demonstramos que indicação alguma pode ser encontrada, no período apostólico, de esforços envidados para instituir uma comemoração semanal ou anual da Ressurreição no domingo. Não obstante, é fato que a Ressurreição devesse tornou-se a razão dominante para a observância do domingo. Agostinho (354-430 A.D.) talvez proporcione a mais explícita enunciação da ressurreição como a razão para a origem do domingo, quando escreve: “O dia do Senhor não foi declarado aos judeus, mas aos cristãos pela ressurreição do Senhor e daquele evento, originou-se sua festividade”.<sup>1</sup> Em outra epístola o bispo de Hippo semelhantemente declara que “o dia do Senhor tem sido preferido ao sábado pela fé da Ressurreição”.<sup>2</sup> Este reconhecimento conciso e explícito da Ressurreição como a causa da origem da observância do domingo representa a culminação de longas reflexões teológicas.

Logo no início do segundo século não se apresenta a Ressurreição como o primeiro ou principal motivo para a observância do domingo. Inácio, achamos, faz alusão à ressurreição de Cristo em sua *Epístola aos Magnesianos*, quando fala dos “profetas divinos que viveram segundo Jesus Cristo” (8:2) Diz que eles alcançaram uma nova esperança, não mais sabatizando, mas vivendo segundo a vida do Senhor, pela qual também a nossa vida ressurgiu por sua morte” (9:1). O valor probatório da Ressurreição para a observância do domingo é um tanto insignificante neste texto, tanto porque a referência à ressurreição de Cristo é indireta, quanto por já termos demonstrado anteriormente que Inácio não está contrastando dias, mas sim estilos de vida.<sup>3</sup>

Na *Epístola de Barnabé* (cerca de 135 A.D.) encontramos que a Ressurreição é mencionada pelo autor como a segunda de duas razões, importantes porém não dominantes. A primeira razão, que consideramos subsequente, é escatológica em natureza. O domingo, que ele designa como o “oitavo dia”, é o prolongamento do sábado do fim dos tempos e assinala o princípio de um outro mundo” (15:8). A segunda razão é que o domingo é o dia “no qual Jesus também ressuscitou dos mortos, e tendo mostrado a si mesmo, ascendeu ao céu” (15:9). A ressurreição de Jesus é apresentada aqui como justificativa adicional, presumivelmente porque não era ainda vista como a razão primordial para a observância do domingo.<sup>4</sup> Com Justino Mártir (cerca de 150 A.D.) a situação é surpreendentemente semelhante. Como Barnabé, ele exhibe um profundo antagonismo para com o judaísmo e o sábado. Em *I Apology*, Justino, assim como Barnabé, apresenta a

Ressurreição como a segunda de duas razões: O domingo, deveras, é o dia em que todos nós fazemos nossa reunião ordinária, porque é o primeiro dia em que Deus, transformando a treva e a matéria (prima), criou o mundo; e nosso Salvador Jesus Cristo ressurgiu dos mortos no mesmo dia.<sup>5</sup>

Para Justino, “o motivo primordial para a observância do domingo,” como W. Rordorf admite, “é comemorar o primeiro dia da criação do mundo e, somente secundariamente, também a ressurreição de Jesus”.<sup>6</sup> É digno de nota que tanto Barnabé como Justino, que viveram na mesma época em que se estruturava o culto do domingo, apresentam a Ressurreição como a motivação secundária para a guarda do domingo, aparentemente porque inicialmente este ainda não era visto como a razão fundamental. Todavia, a ressurreição de Cristo deveras emergiu como razão primária para a observância do domingo. Várias práticas litúrgicas foram, na verdade, introduzidas para honrar sua memória especificamente. A Ceia do Senhor, por exemplo, escreve Cipriano (258 A.D.) “embora partilhada por Cristo à noite . . . nós a celebramos de manhã, por causa da ressurreição do Senhor”.<sup>7</sup> Semelhantemente, “jejuar e ajoelhar-se em adoração no dia do Senhor” segundo Tertuliano (160-225 A.D.) era considerado ilícito”.<sup>8</sup> Embora não dê razões explícitas para estas práticas,<sup>9</sup> (indubitavelmente bem conhecidas por seus contemporâneos) outros Pais da Igreja claramente explicam que estas foram designadas para ajudar a lembrar a ressurreição de Cristo. Agostinho (354-430 A.D.), por exemplo, explicitamente declara que no domingo “interrompe-se o jejum e oramos em pé, porque é um sinal de ressurreição”.<sup>10</sup>

Parece portanto que inicialmente a ressurreição de Cristo não foi sentida como a justificativa exclusiva ou preponderante para o culto do domingo, mas ele emergiu um tanto cedo como a razão dominante que inspirou diversas práticas litúrgicas”. Necessitamos, então, reconhecer e avaliar o papel desempenhado por outros motivos teológicos também.

## A CRIAÇÃO

A comemoração do aniversário da criação do mundo é uma justificativa freqüentemente aludida pelos Pais da Igreja para se observar o domingo. Notamos acima que Justino Mártir, em sua *I Apology 67* apresenta isto como a razão primordial para a reunião cristã no domingo: “O domingo, deveras, é o dia em que temos nossa reunião ordinária, porque é o primeiro dia em que Deus, transformando as trevas e a matéria prima, criou o mundo”.

Em nossa discussão anterior desta passagem, concluímos que a referência de Justino à criação da luz no primeiro dia parece ter sido sugerida por sua analogia com o dia do Sol. A declaração, entretanto, indica que mesmo a inauguração da Criação no primeiro dia por si era vista como uma justificativa válida para a reunião cristã semanal. F. A. Regan assinala que o motivo da Criação, de Justino, encontrado no capítulo sessenta e sete é “evoluído das linhas iniciais do capítulo cinquenta e nove, onde ele revela o relato simples da criação original da luz e do mundo”.<sup>12</sup> O início da criação no primeiro dia da semana é associado por Justino à ressurreição de Cristo, aparentemente porque ambos os eventos ocorreram no mesmo dia e poderiam estar simbolicamente ligados como representantes do início da criação velha e da nova.

O esforço de Justino para estabelecer um vínculo entre a Criação e a Ressurreição não foi uma tentativa isolada. Notamos anteriormente os testemunhos de Eusébio e de Jerônimo onde os dois eventos estão explicitamente unidos.<sup>13</sup> Ambrósio (cerca de 339-397 A.D.), bispo de Milão, também faz ecoar seu ensino num hino de louvor ao domingo, onde diz: “No primeiro dia a bendita Trindade criou o mundo, ou antes, o ressurgente Redentor, que conquistou a morte, nos libertou”.<sup>14</sup> Este elo entre a Criação e a Ressurreição encontra-se ainda mais explícito em um

sermão de Eusébio da Alexandria (cerca de 500 A.D.): O santo dia do domingo é a comemoração do Senhor: Chama-se do Senhor (κυριακη) porque é o Senhor (κυριος) de todos os dias. . . . Foi neste dia que o Senhor estabeleceu o fundamento da criação do mundo, e o mesmo dia Ele deu ao mundo as primícias da Ressurreição. . . . Este dia é, portanto, para nós a fonte de todos os benefícios; o início (αρχη) da criação do mundo, o início da Ressurreição, o início da semana. Como este dia contém três inícios, prefigura o início da Trindade.<sup>15</sup>

Testemunhos patrísticos adicionais poderiam ser citados em que a inauguração da Criação no primeiro dia é apresentada e defendida como uma justificativa válida para a observância do domingo.<sup>16</sup> Esta posição levanta uma importante questão: Por que iriam os cristãos reivindicar que o domingo comemorava a Criação, quando, no Velho Testamento e no pensamento judeu isto era considerado como uma prerrogativa exclusiva do sábado? Que isto era bem compreendido pelos primitivos cristãos é exemplificado pela clara diferenciação feita entre a Criação e a Ressurreição por aqueles que observavam tanto o sábado como o domingo. Nas *Constituições Apostólicas* (380 A.D.), por exemplo, solicita-se aos cristãos que guardem o sábado e a festa do dia do Senhor: “O sábado, em virtude da Criação, e dia do Senhor pela Ressurreição”.<sup>17</sup>

Foi talvez a transferência da comemoração da Criação do sábado para o domingo uma tentativa premeditada para despojar o sábado de sua razão de existência teológica? Foi o motivo da Criação atribuído ao domingo a fim de silenciar os guardadores do sábado que defendiam a superioridade do sábado por causa de sua comemoração do término da Criação? O eco dessa controvérsia reverbera em diversos testemunhos. No *Didascalia Sírio* (cerca de 250 A.D.), por exemplo, os termos da disputa estão quase explícitos: “Cessai portanto, amados irmãos, vós que crestes dentre os povos, e contudo desejais ainda estar ligados com cadeias, dizeis que o sábado é anterior ao primeiro dia da semana porque a Escritura diz: ‘Em seis dias fez Deus todas as coisas; e no sétimo dia ele terminou toda a sua obra e o santificou’. Perguntamos agora, qual é o primeiro: o álef ou o tau? Pois este (dia) que é o maior, é aquele que é o início do mundo, assim como o Senhor nosso Salvador disse a Moisés: ‘No princípio criou Deus o céu e a terra’”.<sup>18</sup>

A questão da controvérsia é precisa. Os conversos judeus, alguns pelo menos, reivindicavam superioridade para o sábado do sétimo dia baseados no fato de que o dia simbolizava o término da Criação. Os guardadores do domingo, por outro lado, refutavam tal argumento, ao alegarem que o domingo é superior ao sábado pois, sendo o primeiro dia, comemora o aniversário da Criação. Este raciocínio aparece novamente, embora numa forma teológica mais refinada, no tratado *A Respeito do Sábado e da Circuncisão*, encontrado entre as obras de Atanásio (cerca de 296-373 A.D.) mas provavelmente espúrio. O autor, ao invés de argumentar quanto à superioridade do domingo por meio do dualismo aniversário *versus* término da Criação, apresenta os dois dias como símbolos de duas sucessivas criações: “O sábado foi o final da primeira Criação, o dia do Senhor foi o princípio da segunda, na qual ele renovou e restaurou a velha. Do mesmo modo que Ele prescreveu que deviam anteriormente observar o sábado como um memorial do final das primeiras coisas, assim honramos o dia do Senhor como o memorial da nova Criação. Deveras, Ele não criou um outro mas renovou o velho e completou o que já havia começado fazer”.<sup>19</sup>

O sábado e o domingo estão curiosamente contrastados aqui como símbolos da velha e da nova criações. A superioridade do domingo é estabelecida em virtude da natureza da “segunda criação que não tem final”, contrária à primeira Criação comemorada pelo sábado e que terminou com Cristo. Além do mais, desde que a nova Criação “renovou e restaurou a velha”, ele incorporou o sábado e seu significado. Por esta sutil construção teológica, porém artificial, o sábado torna-se uma instituição temporária “dada ao antigo povo (isto é aos judeus) para que

soubesse o final e o princípio da Criação”.<sup>20</sup>

Esta noção do sábado, como anunciante do fim da primeira Criação e o início da segunda, é totalmente estranha às Escrituras. Dizer, por exemplo, que Deus ao repousar no sábado “de toda a Sua obra quer dizer com isto que Suas obras necessitam do término que Ele mesmo veio trazer,”<sup>21</sup> é interpretar mal o verdadeiro significado do *otiositas*-repouso divino. Na história da Criação, o repouso sabático de Deus simboliza especificamente a conclusão e perfeição da repouso.<sup>22</sup> O que levou alguns cristãos a imaginar doutrina tão artificial e não bíblica, das duas sucessivas criações? À luz da polêmica existente, relatada em documentos tais como a *Didascalia*, pareceria que este argumento sutil e apologético foi invocado pela necessidade de se refutar as reivindicações dos guardadores do sábado da superioridade do sábado como memorial da Criação.<sup>23</sup>

Na progressista polêmica, a simbologia do primeiro dia aparentemente proporcionou um instrumento eficaz para defender o novo dia de adoração dos ataques tanto de pagãos quanto dos cristãos que guardavam o sábado. Aos pagãos, os cristãos podiam explicar que no dia do sol, eles não veneravam o deus-sol, antes celebravam a criação da luz e o surgimento do Sol da Justiça, eventos que ocorreram no primeiro dia. Aos guardadores do sábado, podiam mostrar que o primeiro dia é superior ao sétimo, porque o dia comemorava o início da Criação, o aniversário da nova criação e geração de Cristo. Estes não eram, em absoluto, os argumentos únicos fornecidos para justificar a observância do domingo. A simbologia do oitavo dia propicia outro arsenal valioso das técnicas apologéticas para defender a superioridade do domingo sobre o sábado. Estas consideraremos agora, a fim de ganharmos informações adicionais sobre os motivos para a adoção do domingo.

## O OITAVO DIA

As especulações sobre o significado do primeiro dia já nos fizeram cientes de quão importante era o simbolismo numérico para os primeiros cristãos. Este tipo de simbolismo, estranho, ao pensamento moderno, proporcionou aos primeiros pregadores cristãos e teólogos com práticas e, todavia, argumentações profundas que cativaram muito do pensamento da antiguidade cristã. Como o sábado era o sétimo dia da semana judaica, o domingo poderia ser considerado, como declara Gregório de Nazianzus (392-389 A.D.), como “o primeiro dia com referência àqueles que se seguiam e como o oitavo dia com respeito àqueles que precediam”.<sup>24</sup> Esta última designação para o domingo, como descobriremos, era empregada muito mais freqüentemente do que a primeira na literatura cristã dos primeiros cinco séculos.

A irracionalidade de um oitavo dia numa semana de sete dias não pareceu incomodar os antigos. Sugere-se uma explicação pelo costume prevalecente, ainda comum em países como a Itália, de se calcular uma semana contando inclusive a partir de qualquer dia até o mesmo dia da semana da semana seguinte. Por exemplo, um italiano marcará, num domingo, um compromisso para o domingo seguinte, não dizendo: “Vê-lo-ei de hoje a uma semana”, mas sim “*oggi otto*”—de hoje a oito dias”, pois ambos os domingos são contados. Pelo mesmo princípio, os romanos chamavam seu círculo marcado de oito dias “*nundinum*—nono dia”. Que este método de se computar inclusive o dia em que se está, era usado por cristãos, é indicado por vários testemunhos patrísticos. Tertuliano (cerca de 160-225 A.D.), por exemplo, escreve que os pagãos celebravam o mesmo festival somente uma vez por ano, mas os cristãos “a cada oito dias”, querendo dizer, cada domingo.<sup>25</sup>

O fato de que o domingo poderia ser visto como o oitavo dia”referindo-se aos

precedentes”<sup>26</sup> não explica por que tal nome tornou-se designação popular para o domingo até por volta do quinto século. A tarefa de traçar sua origem não é fácil, porque, como A. Quacquarelli observa, “o oitavo proporcionou aos Pais da Igreja material para novas e contínuas reflexões”<sup>27</sup>

## O BATISMO

W. Rordorf propõe que o “domingo veio a ser associado com o número oito porque o batismo era administrado aos domingos e sabemos que o batismo era inicialmente relacionado com o simbolismo associado ao número oito”.<sup>28</sup> Conquanto seja verdade que o batismo veio a ser considerado como o cumprimento da tipologia do oitavo dia da circuncisão e das oito almas salvas das águas do dilúvio, esta conexão todavia, não é comum nos escritos dos Pais da Igreja antes do quarto século. Eusébio (340 A.D.), ao que sabemos, é o primeiro a dizer explicitamente que: o *ogdoad* [oitavo] é o dia do Senhor da ressurreição do Salvador “quando cremos que a purificação de todos os nossos pecados ocorreu. É neste dia que os filhos foram simbolicamente circuncidados, mas que, na verdade, toda a alma, que é nascida de Deus, é purificada pelo batismo”.<sup>29</sup>

Este tema da ressurreição batismal, construída sobre a tipologia da circuncisão e da história do dilúvio, ocorre novamente no quarto século em vários textos<sup>30</sup> e fez surgir as formas octogonais em fontes e batistérios cristãs. “À esta altura,” contudo, como J. Daniélou assinala, “estamos muito longe de sua relação com o domingo”.<sup>31</sup> Em textos anteriores, o oitavo dia da circuncisão e as oito pessoas salvas do dilúvio são consideradas primordialmente como prefiguração da ressurreição de Cristo no Domingo. Justino Mártir (100-165 A.D.), por exemplo, interpreta as oito pessoas da arca como “símbolo do oitavo dia, no qual Cristo apareceu quando ressurgiu dentre os mortos, e sendo para sempre o primeiro em poder”.<sup>32</sup> Cipriano (258 A.D.) rejeita francamente a sugestão de que as crianças deviam ser batizadas no oitavo dia segundo o costume antigo da circuncisão, porque, assevera, “o oitavo dia, isto é, o primeiro após o sábado, devia ser aquele dia no qual o Senhor ressuscitaria e nos vivificaria e nos daria a circuncisão espiritual”.<sup>33</sup> Orígenes (cerca de 185 a 254 A.D.), semelhantemente vê o oitavo dia como o símbolo da ressurreição de Cristo que providenciou uma imediata e global circuncisão, a saber, a purificação batismal do mundo. Ele escreve: “Antes do surgimento do oitavo dia do Senhor Jesus Cristo, o mundo todo estava impuro e incircunciso. Quando, porém, o oitavo dia da Ressurreição chegou, imediatamente fomos limpos, sepultados e ressuscitados pela circuncisão de Cristo”.<sup>34</sup>

Neste textos, a circuncisão não está associada à cerimônia batismal do domingo, mas sim com o próprio evento da Ressurreição, ao qual se atribui poder purificador. Além do mais, o batismo não era administrado, na igreja primitiva, exclusivamente no domingo. Tertuliano (160-225 A.D.) em seu tratado *A Respeito do Batismo*, conquanto recomendasse a Páscoa e o Pentecoste como as épocas mais adequadas para o batismo, também admite que “cada dia é do Senhor, cada hora, cada época é própria para o batismo”.<sup>25</sup>

## A SEMANA CÓSMICA

Mais plausível parece a explicação de que o oitavo dia tornou-se uma designação para o domingo como resultado da prevalecente apimentada especulação escatológica sobre a semana da criação em sete dias, chamadas às vezes de “semana cósmica”. Na literatura apocalíptica judaica

contemporânea, a duração do mundo era costumeiramente subdivida em sete período (ou milênios) dos quais o sétimo geralmente representava o paraíso restaurado.<sup>36</sup> Ao fim do oitavo período raiaria o eterno novo *aeon*, o qual, ainda que não designado assim, poderia ser prontamente visto como o “oitavo dia”, uma vez que era continuação do sétimo.

Estas especulações eram comuns nos círculos cristãos também.<sup>37</sup> No eslavônico *Segredos De Evoque*, por exemplo, (apócrifo do Velho Testamento, interpolado pelos cristãos judeus por volta do final do primeiro século) encontramos, não somente o esquema do milênio de sete dias,<sup>38</sup> mas também a primeira designação explícita da nova era (*aeion*) como o oitavo dia: “E designei também o oitavo dia, para que o oitavo dia pudesse ser o primeiro a ser criado após minha obra e que os primeiros pudessem girar na forma de sete milhares, e que no início do oitavo milhar pudesse haver um tempo sem contagem, sem fim, sem anos, ou meses, ou semanas, ou dias, ou horas”.<sup>39</sup>

Este símbolo escatológico do oitavo dia como um tipo no novo mundo eterno aparentemente fez apelo àqueles cristãos que estavam tentando romper com o sábado judaico, uma vez que propiciou-lhes um pesado argumento para justificar sua escolha e a observância do domingo. Em *A Epístola de Barnabé* (cerca de 135 A.D.) encontramos o primeiro exemplo deste uso. Aqui o ensino do *Livro de Enoque* com respeito à semana cósmica seguida pelo oitavo dia está polemicamente empregado para repudiar o sábado judaico e manter a observância do domingo.<sup>40</sup> Barnabé interpreta os seis dias da Criação como significando “que em seis mil anos o Senhor encerrará todas as coisas, pois um dia para ele significa mil anos” (15:4). O sétimo dia, ele explica, o retorno de Cristo que porá um fim ao reino “do iníquo e julgará o ímpio e mudará o sol, a lua e as estrelas, e então ele descansará no sétimo dia” (15:5) Portanto, argumenta ele, a santificação do sábado é impossível no tempo presente, mas será realizada no futuro (sétimo milênio) “quando não mais houver desobediência, porém todas as coisas serão renovadas pelo Senhor” (15:6-7). Barnabé termina, então, fazendo uma renovada tentativa de desqualificar a observância do sábado judaico na época atual, e apresentar em seu lugar “o oitavo dia” como uma substituição válida: Posteriormente lhes diz, “Vossas luas novas e sábados não posso suportar”. Sabei o que quer dizer: não são os atuais sábados que me são aceitáveis, mas aquele que fiz, no qual, pondo tudo para repousar, farei o início de um oitavo dia, isto é, o princípio de um outro mundo. Eis o porquê de também observarmos o oitavo dia, como regozijo, no qual Jesus também ressurgiu dos mortos, e tendo mostrado a si mesmo, ascendeu ao céu.<sup>41</sup>

Este simbolismo cósmico-escatológico do oitavo dia empregado por Barnabé para justificar a observância do domingo é constantemente reiterado e elaborado por numerosos Pais da Igreja. Isto encomenda uma tradição difundida, que especulou sobre a duração do mundo por meio da semana cósmica. A existência de tal especulação poderia prontamente ter encorajado a escolha do “oitavo dia” porque como símbolo de eternidade, não somente provia uma justificativa para a observância do domingo, mas na polêmica contra os guardadores do sábado, oferecia também um eficiente argumento apologético.<sup>42</sup> De fato, como símbolo do novo mundo eterno, o oitavo dia de longe ultrapassou o sétimo dia que simbolizava o reinado de mil anos neste mundo, transitório.

## CONTINUAÇÃO DO SÁBADO

Alguns estudiosos sugerem que o domingo era denominado “oitavo dia” porque originou-se como uma continuação dos serviços sabáticos que se estendiam até as horas do domingo.<sup>43</sup> Segundo o cômputo judaico, o primeiro dia da semana começava na tarde de sábado ao pôr-do-sol. Qualquer culto realizado naquela hora poderia prontamente ter sido considerado como

continuação dos serviços do sábado. Os cristãos que se reunissem para culto no sábado à noite, poderiam então ter contado a denominação “oitavo dia”, para significar que seu culto era o prolongamento daquele do sábado. Barnabé sugere essa possibilidade. Notamos que ele defende o oitavo dia mais como uma continuação do sábado escatológico do que uma comemoração da Ressurreição. A irracionalidade é marcante, uma vez que Barnabé justifica a observância do oitavo dia com as mesmas razões escatológicas enunciadas anteriormente para ab-rogar o sábado judaico. Este esforço não sugere, todavia, que o “oitavo dia” (implícito pelo número) era visto naquela época não como uma substituição mas como um acréscimo ao sábado. Note-se que Barnabé diz, “Eis o porquê nós também (ὁτι και) observamos o oitavo dia”. A palavra “também” pressupõe que o sábado ainda desfrutava de reconhecimento, apesar dos esforços prevaletentes para invalidá-lo.<sup>44</sup> É possível, portanto, que o domingo fosse inicialmente denominado “oitavo dia” porque, como J. Daniélou realisticamente explica, os cristãos judeus, que celebravam o sábado, o sétimo dia, como o resto dos judeus, após o sábado, prolongavam a liturgia judaica como o culto especificamente cristão, isto foi considerado pela comunidade cristã como a continuação do sábado, isto é, do sétimo dia. Portanto, era somente natural que o considerassem como oitavo dia, ainda que continuasse no calendário sendo o primeiro dia da semana. E os sentimentos que os cristãos tiveram que substituir judaísmo, do qual o sábado era símbolo, devem ter contribuído para confirmar esta impressão.<sup>45</sup>

### A SUPERIORIDADE DO OITAVO DIA

No crescente conflito entre a Igreja e a Sinagoga e entre os guardadores do sábado, sua rica simbologia tornou-se amplamente utilizada principalmente como argumento polêmico para provar o cumprimento, a substituição, e a suspensão do Judaísmo e de seu sábado, bem como a superioridade do cristianismo e seu domingo. Para realizar este objetivo, foram pesquisados Velho e Novo Testamento em busca de referências (chamadas *Testimonia*) que denegrassem o sábado e proporcionassem alguma justificativa teológica para o oitavo dia. Barnabé indica que esse processo já havia começado. Ele procura, não só buscar justificativas teológicas para o oitavo dia, mas também tenta invalidar a observância do sábado, ao citar, entre outros textos, Isaías 1:13: “E ainda Ele lhes diz: ‘Vossos sábados e luas novas não posso suportar’. Sabeis o que quer dizer: não são os sábados atuais que me são agradáveis” (15:8).

O esforço inicial de Barnabé para exaltar a superioridade do oitavo dia às expensas do sétimo é continuado por vários Pais da Igreja que enriqueceram este ensino com novos *testimonia* e argumentos. Justino Mártir (cerca de 100 a cerca de 165 A.D.), por exemplo, extrapola das Escrituras algumas novas e interessantes “provas” para mostrar que “o oitavo dia possuía uma certa importância misteriosa que o sétimo não possuía”.<sup>46</sup> O oitavo dia da circuncisão, as oitos pessoas salvas do dilúvio e, possivelmente, os quinze cúbitos (sete mais oito) das águas do dilúvio que subiram acima de todas as montanhas são arbitrariamente interpretadas como prefiguração e justificação da observância do oitavo dia. Por outro lado, notamos que Justino reduz o sétimo dia a uma marca registrada da infidelidade judia. Para provar tal tese, ele diz que o sábado não era observado antes de Moisés, e que o próprio Deus não o guardou e que várias pessoas no Velho Testamento, como os sacerdotes, legitimamente o quebravam.<sup>47</sup>

Estas “provas” tornaram-se o repertório-padrão utilizado na controvérsia, não somente pelos Pais da Igreja, mas também pelas seitas gnósticas. Irineu (130-200 A.D.) refere-se a um grupo delas, conhecido como Marcosianos, que defendiam a doutrina do “*ogdoad*” (oitavo) não somente ao argumentar usando a história do dilúvio e da circuncisão (já usada por Justino), mas

também o fato de que Davi era o oitavo filho, e que a parte carnal do homem foi supostamente criada no oitavo dia. “Em resumo”, comenta Irineu, “o que quer que encontrem nas Escrituras possível de ser referido pelo número oito, declaram cumprir o mistério do *ogdoad*”.<sup>48</sup>

De fato os Gnósticos que, como J. Daniélou assinala, “eram inimigos decididos do judaísmo, foram levados por este tema (isto é, do oitavo dia)”<sup>49</sup> uma vez que habilitou-os a abolirem o sábado “judaico”. Contudo, substituíram a posição escatológica cristã-judaica do oitavo dia como símbolo do reino eterno por vir, com vista ao mundo cosmológico e espiritual de repouso e eternidade encontrados acima deste mundo de setes. Desenvolveram esta interpretação ao juntarem a noção Pitagórica das sete esferas que eram envolvidas pela oitava, firmamento imóvel, com o prestígio atribuído pelos cristãos ao oitavo dia.<sup>50</sup> Destarte, para os gnósticos, o domingo tornou-se o símbolo de vida completa e perfeita alcançável aqui embaixo pelo povo “espiritual”. Theódoto ilustra isto em um texto relatado por Clemente de Alexandria (cerca de 150-215 A.D.): “O repouso dos homens espirituais tem lugar no dia do Senhor (κυριαχη) no *ogdoad*, chamado de dia do Senhor (κυριαχη)”.<sup>51</sup> Aqui o dia do Senhor é identificado com o *ogdoad* para designar o reino supercelestial habitado pela alma de pessoas espirituais.

Esta gnose herética reflete-se em Clemente de Alexandria, uma das mentes mais liberais da antiguidade cristã. Num comentário da passagem de Ezequiel 44:26, “e depois da sua purificação lhe contarão sete dias, e, no oitavo se oferecem sacrifícios”. Clemente, em uma posição neutra resume os significados vigentes atribuídos aos números sete e oito. O primeiro, explica, representa as sete épocas do mundo ou os sete céus ou o estado atual de mudança e pecado. O último, por outro lado, simboliza o supremo repouso no mundo futuro ou o reino super-celestial ou o estado de imutabilidade e ausência de pecado.<sup>52</sup>

Apesar de sua mente sincretista, Clemente manifesta um claro antagonismo para com o número sete, símbolo do sábado. De fato, ele considera-o “um número órfão e sem filhos”. O número oito, por outro lado, não somente possuía qualidades prestigiosas mas, segundo Clemente, é também o dia que o Senhor fez e que todos deveriam comemorar.<sup>53</sup>

Retornando agora ao fluxo principal do cristianismo, notaremos que o sétimo dia e o oitavo são interpretados mais escatológica do que cosmológicamente. Diversos outros significados práticos são também inventados dentre as Escrituras e o mundo natural. A função de todas estas interpretações é obviamente polêmica, designadas, como o nota F. A. Regan, “a assinalar a superioridade do dia do Senhor sobre o sábado, e o cumprimento do sétimo neste oitavo”.<sup>54</sup> Irineu propõe novamente o esquema de Barnabé, milenariano, interpretando o sétimo dia como símbolo de julgamento do mundo por vir e o oitavo como a eterna bem-aventurança.<sup>55</sup> Como Justino, ele também reduz o sábado a um significado existencial, a saber, perseverança no serviço de Deus durante a vida toda e abstenção do mal.<sup>56</sup>

Orígenes (cerca de 185-254 A.D.) continua a tradição de Irineu ao limitar o sábado a uma dimensão espiritual, porém difere dele em sua interpretação escatológica. Contrário à tradição ocidental que interpretava os sete dias como os sete milênios da história deste mundo, Orígenes, coerente à tradição oriental, vê o número sete como símbolo deste mundo presente e o oitavo como símbolo do mundo futuro: “O número oito, que contém o poder da ressurreição, é a figura do mundo por vir, assim como o número sete é o símbolo deste mundo presente”.<sup>57</sup> Embora Orígenes aborde a controvérsia sobre os dois dias sob uma perspectiva filosófica gnóstica, sua intenção de denegrir o sétimo dia, e de exaltar o oitavo em seu lugar, não deve ser olvidada. No mesmo *Comentário Sobre Salmo 118*, ele apresenta o sétimo dia como sinal da matéria, da impureza e da incircuncisão, enquanto ao oitavo dia ele reserva o símbolo da perfeição, da espiritualidade e de purificação pela nova circuncisão provida pela ressurreição de Cristo.<sup>58</sup>

Cipriano, bispo de Cartago (258 A.D.), livre dos excessos de alegorismo ou especulações apimentadas, vê o oitavo dia como o “primeiro e o soberano após o sábado—*id est post sabbatum primus et dominus*”—cumprirão tanto a observância do sábado quanto o ritual da circuncisão. O oitavo dia “precedia no símbolo—*praecessit in imagine*—o sete, portanto, representa o cumprimento do sábado e a superioridade sobre o mesmo.”<sup>59</sup>

No *Didascalía Siríaco* (cerca de 250 A.D.) o oitavo dia é curiosamente obtido contando-se, de sábado a sábado, inclusive. “O próprio sábado é contado até o sábado próximo, e se torna oito (*ogdoad*); assim se forma uma oitava (*ogdoad*), o qual é mais que o sábado, o primeiro da semana”.<sup>60</sup> Considerando-se que ao contar de sábado a sábado, inclusive, o oitavo dia é ainda o sábado, perguntar-se-ia como o autor poderia legitimamente aplicar esta designação ao domingo. Talvez ele mesmo se conscientizasse de sua irracionalidade, pois quando argumenta pela superioridade do domingo sobre o sábado, usa exclusivamente a simbologia do primeiro dia. Ele sustenta, na verdade, que o primeiro dia foi criado antes do sétimo, que o mesmo representa a inauguração da Criação, que se mostrou ser prestigiado pela lei do primogênito e que foi predito que tomaria o lugar do sétimo, pois que diz: “o último será o primeiro e o primeiro, último”. Para ainda desvalorizar o sábado, o *Didascalía* reitera também os argumentos tradicionais de que os patriarcas e justos antes de Moisés não guardavam o sábado e que o próprio Deus não fica ocioso no sábado. Conclui, então, ao declarar mais explícita e enfaticamente do que Barnabé que “o sábado, portanto, é um tipo de repouso (final) significando o sétimo milhar (de anos). Porém o Senhor, nosso Salvador, quando veio, cumpriu os tipos e . . . destruiu aquilo que não podia ajudar”.<sup>61</sup>

Hilário, bispo de Poitiers (cerca de 315-367 A.D.), talvez proporcione o exemplo clássico, onde o oitavo dia permanece explicitamente como uma continuação do cumprimento do sábado. Ele escreve: “Embora o nome e a observância do sábado tenham sido estabelecidos para o sétimo dia, nós (cristãos) celebramos a festa do sábado perfeito no oitavo dia da semana, que também é o primeiro”.<sup>62</sup> Posteriormente ele interpreta os quinze salmos graduais como “a continuação do sétimo dia do Velho Testamento e o oitavo dia do Evangelho, pelo qual nos erguemos para coisas santas e espirituais”.<sup>63</sup> Victorino, bispo de Pettau, na Áustria (cerca de 304 A.D.), em seu curto tratado *Sobre A Criação Do Mundo*, dedica atenção especial ao significado dos dias sétimo e oitavo. Ele explora e sintetiza todos os usos possíveis do número sete, porém pode encontrar somente que tal número apresenta a duração deste mundo presente, a consumação da humanidade de Cristo e o “sétimo milhar de anos, quando Cristo reinará com seus eleitos”. O oitavo dia, ao contrário, ao qual ele descobre anunciado no título do sexto Salmo para o oitavo dia . . . é deveras o oitavo dia daquele julgamento futuro, que passará além da ordem do sétuplo arranjo”. É com base nesta inferioridade que, segundo Vitorino, o sábado foi quebrado por Moisés quando ordenou “que a circuncisão não devia passar do oitavo dia”, por Josué, quando no sábado, “ordenou que os filhos de Israel rodeassem os muros da cidade de Jericó,” por Matias, quando “matou o prefeito de Antioquia”, e finalmente por Cristo e seus discípulos.<sup>64</sup>

O que motivou esta depreciação sistemática do sábado e o conseqüente progresso do oitavo dia por argumentos tão bizarros e irracionais? Vitorino não nos deixa em dúvida de que isso foi um atentado calculado para empurrar os cristãos longe de qualquer veneração do sábado, o que isto está indicado não só pelos argumentos fantásticos engendrados para o domingo contra o sábado, mas também pela injunção específica de se jejuar no sábado para que os cristãos “não pareçam observar quaisquer sábados com o judeus, o qual Cristo mesmo, o Senhor do sábado, diz por seus profetas que ‘Sua alma abomina’”.<sup>65</sup>

Ambrósio, bispo de Milão (cerca de 339-397 A.D.), propõe também diversas interpretações tradicionais do símbolo do sétimo e oitavo dias, conquanto ao mesmo tempo acrescente seus

argumentos particulares à controvérsia; Ele reclama, por exemplo, que “o sábado era um símbolo da antiga economia baseada na santificação da lei”, enquanto o oitavo dia representa a nova economia “santificada por sua ressurreição (de Cristo)”.<sup>66</sup> O oitavo dia do cristão para Ambrósio, começa aqui embaixo na Terra, pois “a sétima época do mundo terminou e a graça da oitava, que fez o homem não deste, mas do mundo acima, foi revelada”.<sup>67</sup> Contudo, o repouso completo do oitavo dia, que “Jesus comprou para o Seu povo por intermédio da ressurreição”, segundo Ambrósio, “não se encontra na Terra, mas no céu”.<sup>68</sup>

Em sua *Carta Para Horontius*, Ambrósio usa a analogia do nascimento natural e sobrenatural para provar a superioridade do oitavo dia. Um bebê nascido nos sete meses encontrará dificuldades; porém, a criança gerada novamente no oitavo dia herdará o reino do céu.<sup>69</sup> Então, Ambrósio, um tanto enigmaticamente, diz que no sétimo se acha o “nome”, enquanto no oitavo, o “fruto” do Espírito Santo.<sup>70</sup> Passagens do Velho Testamento, como Eclesiastes 11:2, “reparte com sete, e ainda com oito” e Salmos 118:24 “este é o dia que fez o Senhor”, bem como o rito da circuncisão, são novamente interpretadas como predições e prefigurações do oitavo dia.<sup>71</sup> Como os antigos Pais da Igreja, Ambrósio também acredita que “Deus designou de antemão um outro dia . . . porque os judeus recusaram, pelo desprezo, os mandamentos de Deus”.<sup>72</sup> Ele insta os cristãos a que deixem para trás o sétimo dia, símbolo da sétima época do mundo que já terminou, e entrem na graça do oitavo dia: prefigurada no Velho Testamento, inaugurada pela ressurreição de Cristo, representando o cumprimento e substituição do sábado.<sup>73</sup>

Jerônimo (342-420 A.D.) como Ambrósio, seu contemporâneo, vê no sétimo e oitavo dias o símbolo da passagem da Lei para o Evangelho: “tendo sido cumprido o número sete, agora alcançamos o Evangelho por intermédio do oitavo”.<sup>74</sup> Portanto, para Jerônimo, observar o sábado é sinal de regressão, porque, explica, (reportando-se a Eclesiastes 11:2), que os judeus ao crerem no sábado, deram a sétima parte, mas não deram a oitava porque negaram a ressurreição do dia do Senhor”.<sup>75</sup>

Agostinho (354-430 A.D.) representa, talvez, o máximo esforço especulativo dos Pais da Igreja Ocidental para interpretar os dias sétimo e oitavo, tanto escatológica quanto misticamente. Embora o tratamento que dá ao assunto seja relativamente isento de polêmica e cativa o leitor com profundos vislumbres espirituais, o sábado ainda mantém um papel temporário e subordinado, que encontra seu cumprimento no oitavo dia, segundo Agostinho, e “não foi oculto dos santos Patriarcas, . . . mas foi fechado e escondido e ensinado apenas como a observância do sábado”.<sup>76</sup> Como seus precursores, ele vê nos símbolos batismais da circuncisão e do dilúvio, prefigurações do oitavo dia. Ele explicitamente associa as oito pessoas salvas do dilúvio ao oitavo dia, dizendo que são “a mesma coisa que é significada em modos diferentes, pela diferença de sinais, como poderia ser por uma diversidade de palavras”.<sup>77</sup>

O ensino de Agostinho sobre o oitavo dia, como C. Folliet bem argumenta, é inseparável do ensino sobre o sábado.<sup>78</sup> Seguindo a radiação ocidental milenariana de Irineu, Hipólito, Tertuliano e Vitorino,<sup>79</sup> ele interpreta a semana da Criação como representando as sete épocas da história deste mundo, as quais são seguidas pelo oitavo dia, a nova era. Primeiramente Agostinho teve-se a uma distinção clara entre o significado escatológico do sétimo e oitavo dia. Ele escreve, por exemplo, “o oitavo dia significa a nova vida no final dos séculos; o sétimo, o repouso futuro dos santos nesta Terra”.<sup>80</sup> Mais tarde, como resultado de reflexão intensa e madura, Agostinho rejeitou a compreensão material vigente do sétimo milênio como o tempo de gozo carnal dos santos na Terra, e fundiu o repouso do sétimo dia àquele do eterno oitavo.<sup>81</sup>

O oitavo dia, entretanto, para Agostinho representa não somente esta continuação e culminação histórica do sábado escatológico, mas também o progresso místico da alma em

direção ao mundo da paz interna. Neste caso, o sábado que “os cristãos observam espiritualmente ao abster-se de toda obra servil, isto é, de todo o pecado” simboliza a “tranquilidade e serenidade de uma boa consciência” espiritual, enquanto o oitavo dia permanece para a maior paz eterna que aguarda os santos.<sup>82</sup> Assim, para Agostinho, o oitavo dia sumariou o cumprimento do sábado tanto como uma história perspectiva quanto uma realidade interior.

O Papa Gregório, o Grande (cerca de 540-604 A.D.) o último grande doutor da antiga Igreja Latina, proporciona, talvez, um exemplo final de um esforço especulativo e prático para usar a simbologia do oitavo dia para provar a superioridade do domingo sobre o sábado. O pontífice denuncia em termos inequívocos certos cristãos que guardavam o sábado e advogavam a abstenção do trabalho no sábado. Ele escreveu em uma carta: “foi-me relatado que certos homens de um espírito depravado semearam entre vós as sementes de uma doutrina pervertida contrária à fé santa, proibindo realizar qualquer obra no dia do sábado. Que direi de tais homens, exceto que são os pregadores do Anti-Cristo?. . . Eis porque aceitamos, de um modo espiritual e observamos espiritualmente o que está escrito a respeito do sábado. Pois o sábado significa repouso e, nós temos o verdadeiro sábado, o próprio Redentor, nosso Senhor Jesus Cristo.”<sup>83</sup>

Para encontrar apoio para o oitavo dia, Gregório se refere à tradicional admoestação de Eclesiastes 11:2 “reparte a sete, e também a oito”, interpretando-a como prefiguração do dia da ressurreição de Cristo, “pois verdadeiramente ressurgiu no dia do Senhor, o qual, como se segue ao sábado do sétimo dia, achamos ser o oitavo desde a criação”.<sup>84</sup> Para outra predição do Velho Testamento, quanto ao oitavo dia, o pontífice volta-se para os sete sacrifícios que Jó ofereceu no oitavo dia após o jejum de seus filhos e filhas. Ele explica que “a história verdadeiramente indica que o bendito Jó, quando oferecia sacrifícios no oitavo dia, estava celebrando o mistério da ressurreição . . . e serviu ao Senhor pela esperança da ressurreição”.<sup>85</sup>

Gregório também introduz uma nova e interessante interpretação escatológica dos dias sétimo e oitavo ao ver a vida do cristão como um espelho da vida do próprio Cristo: “o que o maravilhoso Salvador experimentou em Si mesmo, verdadeiramente significa o que nos acontece, para que nós, como Ele, pudéssemos experimentar tristeza no sexto, descanso no sétimo e glória no oitavo”. O sexto dia representa, portanto, a presente vida “caracterizada por tristeza e tormento angustiante”. O sábado significa o repouso do homem na sepultura, quando “a alma, liberta do corpo, encontra descanso”. O oitavo dia simboliza “a ressurreição corpórea da morte e o regozijo na reunificação gloriosa da alma com a carne”. Então Gregório conclui com uma velada alusão ao dia do Sol, dizendo que “o oitavo dia abre-nos a vastidão da eternidade, através da luz que se segue após o sétimo dia”.<sup>86</sup>

Estes testemunhos revelam uma continuidade no uso da rica simbologia do oitavo dia. O principal propósito parece ter sido demonstrar primordialmente, o cumprimento e continuação do sábado a través do domingo. Notamos quão ampla gama de argumentos *a posteriori* foram buscados nas Escrituras, oriundos de especulação calêndrica e do mundo natural, para provar a superioridade do oitavo dia, o domingo, sobre o sétimo dia, o sábado.

## A SEPARAÇÃO DO OITAVO DIA DO DOMINGO

Começando com o quarto século, aparece uma nova tendência, onde o simbolismo numérico do oitavo dia progressivamente se destaca do domingo e é usado menos como argumento polêmico e mais como recurso pedagógico. É empregado, por um lado, para preservar entre os cristãos uma expectativa escatológica e com isso impedi-los de se tornarem cativos de coisas materiais. Por outro lado, é mantido e usado como símbolo da Ressurreição por si, porque,

como J. Danéλου bem observou, permitiu “estabelecer um elo entre os textos do V.T., onde o número oito se encontra, e a Ressurreição, e ver, portanto, nestas passagens, profecias da Ressurreição”.<sup>87</sup> Esta nova tendência é particularmente notável no Oriente. Os três Pais da Igreja capadócios, por exemplo, embora tratem extensivamente como o simbolismo do oitavo dia, parecem evitar aplicar seu nome e significado ao domingo.<sup>88</sup> Preferem dedicar sua atenção às implicações do significado escatológico do oitavo dia para a vida presente.

Basil, bispo de Cesaréia (cerca de 330-379 A.D.) considera o oitavo dia, o qual, diz ele, está fora do tempo dos sete dias” como figura da “vida futura”.<sup>89</sup> Prefere, contudo, estabelecer o significado do mundo futuro por vir pelo número “um” em vez de “oito”. Ele o faz ao associar o “*monad*” do pensamento grego com o bíblico “*um-μῑωχ*”, “o qual deriva do dia da criação original, argumentando que a semana ao retornar perpetuamente em si mesma (dia um não tem início ou fim) e é portanto, uma figura da eternidade.”<sup>90</sup>

Por causa deste significado, expresso tanto pelo número “um” e “oito”, segundo Basil, “a Igreja ensina seus filhos a recitar suas preces no domingo para que, pela memória contínua da vida eterna, possamos não esquecer os meios necessários para alcançá-la”.<sup>91</sup> Esta associação do significado do oitavo com a prática de levantar-se para adoração do domingo representa uma referência solitária. Veremos que não assegurou seqüência.

Gregório de Nazianzo (329-389 A.D.) um contemporâneo de Basil, emprega o oitavo dia, que para ele “refere-se à vida por vir”, não para encorajar a observância do domingo mas sim para instar “fazer o bem enquanto ainda se está aqui na Terra”.<sup>92</sup> Esta tendência está ainda mais enfatizada em outro capadóciano, Gregório de Nyssa (cerca de 330-395 A.D.) o irmão mais novo de Basil. Embora escrevesse um tratado *Sobre o Ogdoad*, como observou F. Regan, não faz “uma única referência ao dia do Senhor”.<sup>93</sup> Como filósofo, define a oitava (semana de oito dias) em termos platônicos como a época futura que não é susceptível de “aumento ou diminuição” e que não “sofre alteração ou mudança”.<sup>94</sup> Como místico ele vê o *ogdoad* como “a época futura para a qual a vida interna se torna”.<sup>95</sup> Comentando a oitava bem-aventurança, encontra o significado da oitava nos ritos da purificação e circuncisão, que ele explica misticamente como representando “o retorno da pureza da natureza do homem manchada pelo pecado . . . e o desagregar da pele morta,” símbolo da vida mortal e carnal.<sup>96</sup> Gregório, portanto, encontra no significado do número “oito” não polêmicos argumentos para impor a observância do domingo no lugar do sábado, mas sim o símbolo da vida eterna e espiritual que já começou aqui embaixo. Evitar qualquer associação entre o número oito e a observância do domingo talvez se explique por sua posição (prevalecente no Oriente) de que o sábado e o domingo não eram antagonicos, mas irmãos: “com que olhos vêem o dia do Senhor, vós tendes desonrado o sábado? Talvez ignoreis que os dois dias são irmãos e que se feris um, bateis no outro?”<sup>97</sup>

A separação dos capadócios do significado escatológico do oitavo dia da observância cultista do domingo encontra sanção numa declaração surpreendente de João Crisóstomo (347-407 A.D.), bispo de Constantinopla. Em seu segundo *Treatise On Compunction*, faz uma declaração impressionante: “Que é então o oitavo dia senão aquele grande e manifesto dia do Senhor que queima como palha e faz os poderes do alto tremerem? A Escritura o chama o oitavo, indicando a mudança de estado e a inauguração da vida futura. De fato, a presente vida é somente débil, começando no primeiro dia, terminando no sétimo e voltando à mesma unidade em seguida, indo ao mesmo princípio, continuando ao mesmo fim. É por esta razão que ninguém chama o dia do Senhor de oitavo dia, mas somente de primeiro dia. Deveras, o ciclo septenário não se estende do número oito. Quando, porém, todas estas coisas terminarem e se dissolverem, então o curso da oitava surgirá.”<sup>98</sup>

Esta declaração de Crisóstomo representa a culminação do desenvolvimento da

interpretação escatológica do oitavo dia, que por reflexo sumariza, de certo modo, as vicissitudes que acompanharam o nascimento e desenvolvimento da observância do domingo. O próprio nome “oitavo dia” e seu significado escatológico inerente, que primeiro Barnabé, e depois vários Pais da Igreja usaram para justificar a validade e superioridade do domingo sobre o sábado, são agora formal e explicitamente repudiadas uma vez que sua razão de ser cessou.<sup>99</sup> O oitavo dia é considerado exclusivamente como símbolo da época por vir e da ressurreição. A pesquisa de textos no Velho Testamento contendo o número oito ou quinze (sete mais oito) continua, mas agora não mais para provar que “o oitavo dia possuiu uma importância mais misteriosa que o sétimo não possuía,”<sup>100</sup> mas sim que o evento da ressurreição (seja ela a ressurreição de Cristo ou a ressurreição batismal ou a ressurreição escatológica) já estava prefigurada e predita pelos profetas.<sup>101</sup>

Algumas conclusões significativas com respeito à origem do domingo emergem desta breve pesquisa do uso do “oitavo dia” no cristianismo primitivo.

O fato de que a tipologia do oitavo dia primeiro aparece especialmente nos escritos de polêmicas anti-judaicas, tais como a *Epístola de Barnabé* e o *Diálogo com Trifo*, e que foi amplamente utilizado como disfarce apologético para provar a superioridade do domingo sobre o sábado, sugere, em primeiro lugar, que o culto do domingo surgiu como uma inovação controversa, e não como uma instituição apostólica não questionada. A polêmica foi aparentemente provocada por uma minoria guardadora do sábado (a maioria de cristãos judeus) que se recusava aceitar o novo dia de adoração. Isto achamos estar indicado pelas próprias especulações sobre a superioridade do oitavo dia sobre o sétimo, uma vez que essas discussões tinham significado somente em uma polêmica com cristãos-judeus e judeus. Nesses círculos, onde o sábado e a semana cósmica desempenhavam um importante papel, a oposição ao novo dia de adoração era forte o suficiente para provocar o desenvolvimento dos argumentos apologéticos sobre o oitavo dia, a fim de refutar as reivindicações desses sabatistas.

O vasto escopo de argumentos tirados da literatura apocalíptica, das Escrituras, filosofia e do mundo natural para provar a superioridade do oitavo dia sobre o sétimo, pressupõe também que a validade da observância do domingo estava sendo constantemente desafiada por um segmento significativo de cristãos guardadores do sábado.<sup>102</sup> Na controvérsia sobre os dois dias, contudo, no simbolismo do oitavo dia achou-se proporcionar um eficaz expediente apologético, pois poderia justificar o domingo em diversas áreas. Como o oitavo dia escatológico, o domingo poderia ser defendido aos círculos judaicos e cristãos judaicos como o símbolo do novo mundo, superior ao sábado que representava somente o sétimo milênio terrestre. Como o *ogdoad* gnóstico, o domingo poderia representar o repouso dos seres espirituais no mundo super celestial, encontrado acima dos ciclos de sete deste mundo transitório. Como o número bíblico oito, que os Pais da Igreja encontraram em várias referências do Velho Testamento (tais como o oitavo dia da circuncisão, as oito almas salvas do dilúvio, os quinze cúbitos-sete mais oito-das águas do dilúvio acima das montanhas, e título dos Salmos 6 e 11 “para o oitavo dia”, os quinze Salmos graduais-sete mais oito-, a citação de Eclesiastes 11:2 “reparte com sete e ainda ate com oito”, e outras), o domingo poderia prestigiosamente ser traçado até às “profecias” do Velho Testamento. Revestido de tal “profética” autoridade, o oitavo dia poderia “legitimamente” representar o cumprimento do reino da lei supostamente tipificada pelo sábado e a inauguração do reino da graça supostamente exemplificada pelo domingo. Jerônimo expressou bem essa posição, dizendo que “o número sete, tendo sido cumprido; agora nos erguemos ao Evangelho por intermédio do oitavo”<sup>103</sup>

Parece que a denominação “oitavo dia”, cunhada logo cedo pelos cristãos, sumaria de certo modo a maneira e as causas da origem do domingo. Sugere que o culto do domingo surgiu possivelmente “como um prolongamento daquele do sábado”<sup>104</sup> celebrado inicialmente na noite

de sábado. Mais tarde, devido à necessidade vigente de os cristãos se diferenciarem dos judeus, o culto foi aparentemente transferido da noite de sábado para o manhã de domingo.<sup>105</sup> Conquanto sejamos incapazes de documentar essa transferência, o fato de que a instrução do culto do domingo provocou uma controvérsia, achamos estar bem confirmado, especialmente pelo uso polêmico do simbolismo do oitavo dia, que se desenvolveu de fontes apocalípticas, gnósticas e bíblicas, para provar a superioridade do domingo sobre o sábado. Também achamos uma evidência indireta de uma controvérsia sobre os dois dias no fato de que o nome e significado do oitavo dia foram separados do domingo e retidos exclusivamente como símbolo da ressurreição de Cristo, quando a controvérsia sábado-domingo acalmou.<sup>106</sup>

## CONCLUSÃO

Esta breve pesquisa dos vários motivos do cristianismo primitivo para a observância do domingo sugere que o novo dia de adoração foi introduzido num clima de controvérsia e incerteza. A própria memória da Ressurreição, que com o tempo tornou-se a razão dominante para a observância do domingo, achamos que, inicialmente, desempenhou apenas um papel secundário. Pelo contrário, a grande importância dada ao simbolismo de ambos, primeiro e oitavo dias, é indicativo da polêmica que acompanhou a introdução da observância do domingo. Parece que por causa da exigência que surgiu para separarem-se dos judeus e seu sábado, os cristãos gentios adotaram o venerável dia do sol, uma vez que proporcionava um tempo e simbolismo adequado para comemorar significativos eventos divinos que ocorreram naquele dia, tais como a criação da luz e a ressurreição do Sol da Justiça. Essa inovação provocou uma controvérsia com aqueles que mantinham a inviolabilidade e superioridade do sábado. Para silenciar tal oposição, achamos que o simbolismo do primeiro e do oitavo dias foi introduzido e amplamente usado, pois proporcionava argumentos apologeticos valiosos para defender a validade e superioridade do domingo sobre o sábado, uma vez que celebrava o aniversário tanto da primeira como da segunda Criação que foi inaugurada pela ressurreição de Cristo. O sétimo dia, por outro lado, poderia somente reivindicar comemorar a terminação da Criação. Como o oitavo dia, o domingo poderia reivindicar ser a suposta continuação, cumprimento e suplantação do sábado, tanto temporal quanto escatologicamente.

Ao terminar esta pesquisa sobre a teologia do domingo na cristandade primitiva, necessitamos restabelecer a questão que propusemos no início deste capítulo, a saber, as mais antigas justificativas teológicas para a observância do domingo refletem ensinamentos bíblicos apostólicos, ou antes, argumentos *a posteriori* exigidos pelas circunstâncias prevaletentes? Não necessitamos tomar tempo para testar a ortodoxia de vários argumentos desenvolvidos, por exemplo, do simbolismo numérico do primeiro e do oitavo dias, nem carecemos de examinar os freqüentes testemunhos ridículos tirados do Velho Testamento para provar que o oitavo dia era mais prestigioso que o sétimo. O próprio fato de que os guardadores do domingo há muito rejeitaram não somente a designação inicialmente popular “oitavo dia”, como também todo o carrilhão de argumentos baseados em alegações tais como a criação da luz, do novo mundo, o oitavo dia da circuncisão, o oitavo dia da purificação, as oito almas salvas do dilúvio, Eclesiastes 11:2, o título de Salmo 6 e outros, representa uma admissão implícita de que tais argumentos não estavam garantidos por sólida exegese e teologia bíblicas.

E o motivo da Ressurreição que com o tempo tornou-se a razão dominante para a observância do domingo? Não devia isto constituir-se uma válida justificativa para o culto no domingo em vez de no sábado? A esta pergunta nos dedicaremos no capítulo final. Ao rever em

retrospecto a origem do domingo, consideraremos as implicações da teologia do domingo do cristianismo primitivo para o importante problema da observância atual do domingo.

## NOTAS E REFERÊNCIAS:

1. Augustine, *Epistula* 55, 23, 1, CSEL 34, 194.
2. Augustine, *Epistula* 36, 12, 14, CSEL 34, 4.
3. A passagem está discutida acima, pp. 213ss.
4. Em Barnabé, a **causa material** da origem do domingo é a exigência de se romper com o judaísmo (ver acima pp. 218ss do qual o sábado era uma cidadela principal. A **causa formal**, por outro lado, é o fato de que o oitavo dia representa escatologicamente o princípio de um novo mundo e, na época presente, comemora o Cristo ressurreto. A Ressurreição não é vista como a causa primeira, mas como a segunda das duas razões.
5. Justin, *I Apology* 67, 5-7; Falls, *Justin's Writings*, pp. 106-107. Estes não foram os motivos, pois notamos que em sua polêmica com os judeus e cristãos judeus, Justino argumenta a favor da observância do domingo baseado no oitavo dia da circuncisão e nas oito pessoas salvas do dilúvio; ver acima, pp. 230-232.
6. W. Rordorf, *Sunday*, p. 220.
7. Cyprian, *Epistola* 63, 15, CSEL 3, 2, 714; Jerome, *Commentarius in epistola ad Galatas* 4, 10, PL 26, 404-405, estende o símbolo da ressurreição à celebração diária da Eucaristia igualmente.
8. Tertullian, *De corona* 3, 4, ANF III, p. 94.
9. A razão é sugerida por Tertuliano em seu tratado *On Prayer* 23, ANF III, p. 689 onde admoesta e se levantar para a oração em “o dia da Ressurreição do Senhor” e “no período do Pentecoste” porque ambas as festividades eram distintas “pela mesma solenidade da exultação”.
10. Augustine, *Epistula* 55, 28, CSEL 34, 202; cf. *Epistula* 36, 2, CSEL 34, 32; a mesma razão é dada por Hilary de Poitiers, *Praefatio in Psalmum* 12, PL 9, 239; Basil, *De Spiritu Sancto* 27, 66, SC p. 236 explica que a posição de ficar em pé durante o culto do domingo ajuda a lembrar a ressurreição. Contudo, comenta que a origem do costume está velada em mistério; cf. *Apostolic Constitutions* 2, 59, ANF VII, p. 423: “Oramos três vezes no domingo, ficando em pé em memória daquele que ressurgiu em três dias”.
11. O fato de que na mente de muitos Pais da Igreja o Domingo de Páscoa e o domingo semanal eram considerados uma festividade básica, comemorando em épocas diferentes o mesmo evento da ressurreição (ver acima, pp. 204ss) sugere a possibilidade de que ambos se originaram contemporaneamente, possivelmente na primeira parte do segundo século, em Roma. (ver acima, pp. 198ss).
12. F. A. Regan, *Dies Dominica*, p. 86.
13. Ver acima, p. 262
14. M. Pritt, *The Hymns of the Roman Breviary and Missal*, 1948, p. 91; Pritt atribui o hino ao Papa Gregório, o Grande, enquanto J. Daniélou atribui a Ambrósio (*Bible and Liturgy*, p. 249).
15. Eusébio de Alexandria, *De die Dominico*, PA 86, 416.
16. Ver, por exemplo, Gregory of Nazianzus, *Oratio 44* em *Novam Dominicam*, PG 36, 612: “Como a primeira vez começou no dia do Senhor (isto é claramente indicado pelo fato de que o sábado cai sete dias mais tarde, sendo repouso do trabalho), assim a segunda criação no mesmo dia”; Dionísio da Alexandria, *Analecta sacra spicilegio solesmensi* 4, ed. J. B. Pitra, 1883, p. 421: “O próprio Deus instituiu o domingo como o primeiro dia tanto da Criação como também da Ressurreição: no dia da Criação, Ele separou a luz das trevas e no dia da Ressurreição dividiu a fé da incredulidade”. O autor conhecido como Ambrosiaster, *Liber quaestionum veteris et novi testamenti* 95, 2, CSEL 50, 167, propõe uma variante para o mesmo tema: “De fato o mundo foi criado no domingo, e, como caiu após a Criação, foi novamente restaurado no domingo. . . . No mesmo dia, Ele tanto ressuscitou como criou”.
17. *Apostolic Constitutions* 8, 33, 1, ANF VII, p. 495; cf. *ibid.* 7, 36, INAF VII, p. 474: “Oh, Senhor Poderoso, Tu criaste o mundo por Cristo, e apontaste o sábado para memória, porque nesse dia nos fazes repousar de nossas obras, para meditação de Tuas leis”; Inácio, *Epistle to the Magnesians* 9 (versão maior), ANF I, p. 62: “Mas que cada um guarde o sábado segundo a maneira espiritual,

- regozijando-se na meditação da lei, não no relaxamento do corpo, admirando o trabalho ou as obras da criação de Deus”.
18. *Syriac Didascalia* 26, ed. Connolly, p. 233; outros argumentos interessantes são fornecidos para provar a superioridade do domingo sobre o sábado. Por exemplo, o autor argumenta que quando no primeiro dia se fez o domingo, “o sétimo dia ainda era desconhecido. . . . Qual é maior, aquilo que havia vindo à existência, e existia, ou aquilo que ainda era desconhecido, e que não havia expectativa de que pudesse vir a ser?” Outro argumento é tirado da prioridade que desfrutava o primogênito quando das bênçãos paternas: “São os teus últimos filhos abençoados, ou o primogênito? Como a Escritura também diz: Jacó será abençoado entre os primogênitos; o autor então argumenta em favor da superioridade do domingo, citando Barnabé 6:13: “Eis, que faço as primeiras coisas as últimas e as últimas as primeiras” e Mat 20:16: “Os últimos serão os primeiros e os primeiros, os últimos”; ele conclui referindo-se à disputa de que o domingo como o “ogdoad” (isto é o oitavo dia) . . . , é mais que o sábado” (Connolly, pp. 234-236). A natureza variada e bizarra destes argumentos é indício de uma polêmica contínua entre os guardadores do sábado e do domingo, bem como de um esforço envidado por ambos lados para defender a superioridade de seus respectivos dias de adoração.
  19. Athanasius, *De sabbatis et circumcisione* 4, PG 28, 133 BC.
  20. *Loc. cit.*
  21. *Ibid.*
  22. J. Daniélou, “Le Dimanche comme huitième jour”, *Le Dimanche*, Lex Orandi 39, 1965, p. 62: “No Velho Testamento . . . o sétimo dia é expressão da perfeição”; Niels-Erik A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath* SBL Auss, Series 7, 1972, p. 196: “Devemos nos lembrar de que não é o repouso (cessação do trabalho) que conclui a Criação, mas é a Criação concluída que ocasiona tanto o repouso quanto o sábado”. A respeito do sétimo dia como símbolo de totalidade, complementação e perfeição, ver Nicola Negretti, “II Settimo Giorno”, *Analecta Bíblica* 55, 1973, pp. 44-45, 57-58.
  23. Outra interessante variante do argumento da Criação é a interpretação do primeiro dia, não como o aniversário da criação do mundo, mas da geração de Cristo. Esta idéia aparece com Clemente da Alexandria (ca. 150-211 A.D.) para quem “o sétimo dia, ao banir os males, prepara o dia primordial, nosso verdadeiro descanso”. Este primeiro dia da Criação é alegoricamente interpretado como “a Palavra iluminando coisas ocultas”, pois neste dia “Aquele que é a luz foi gerado em primeiro lugar” (*Stromateis* 6, 16. GCS, 501-502); Eusébio elabora este conceito explicando que no primeiro dia, somente a luz foi criada, pois “não havia outra criação que beneficiasse a Palavra” (*Commentaria in Psalmos*, PG 23, 1173-1176). Este conceito da geração do Verbo no primeiro dia, o que a maioria dos cristãos hoje rejeitaria como subordinação, deve ser considerado como uma engenhosa tentativa para maquinar uma justificativa teológica viável para a observância do sábado.
  24. Gregory of Nazianzus, *Oratio 44 em Novam Dominicam*, PG 36, 612C-613A.
  25. Tertullian, *On Idolatry* 14, ANF III, p. 70; *Syriac Didascalia* 26. Connolly, p. 236: “Porém o próprio sábado é contado até mesmo até o sábado, e se torna oito (dias); assim uma ogdoad (se forma), o que mais que o sábado, o primeiro da semana”. Não está claro como o oitavo dia poderia ser aplicado ao domingo, quando o número provém da contagem de sábado a sábado; Ver abaixo p. 290; Justin, *Dialogue* 41, ANF I, p. 215: “Pois o primeiro dia depois do sábado, sendo o primeiro de todos os dias, se chama, entretanto, o oitavo, segundo o número de todos os dias do ciclo”; Cf. *Dialogue* 138.
  26. Ver nota 24.
  27. A. Quacquarelli, *L’ogdoad Cristiana e i suoni riflesisi nella liturgia e nei monumenti*, 1973ss.
  28. W. Rordorf, *Sunday*, p. 277. No Novo Testamento se estabelece uma relação tipológica entre a circuncisão e o batismo, mas não há alusão ao significado do oitavo dia por si; Ver Col.2:11-13; cf. O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 1950, pp. 56ss.
  29. Eusebius, *Commentaria in Psalmos* 6, PG 23, 120A.
  30. Ambrose, *Expositio Psalmi* 118, 2-1-3, CSEL 62, 4 f., ensina que o oitavo dia da circuncisão é o símbolo do batismo, a circuncisão espiritual inaugurada na primeira Páscoa; cf, ainda *De Abraham* 2, 11, 79, CSEL 32, 631; Gregório de Nyssa, *De octava*, PA 44, 608-609; Athanasius, *De Sabbatis et circumcisione*, PG 28, 140C-141B; Chrysostom, *De circumcisione*, PA 50, 867 D.

31. J. Daniélou (nota 22) p. 88.
32. Justin, *Dialogue* 128, ANF I, p. 268, Cf. *Dialogue* 41, ANF I, p. 215: “O mandamento da circuncisão, novamente ordenando que sempre circuncidassem os filhos no oitavo dia, era um tipo da verdadeira circuncisão . . . pela qual somos circuncidados do engano e iniquidade por intermédio Dele que ressurgiu dos mortos no primeiro dia após o sábado”; Cf. *Dialogue* 23.
33. Cyprian, *Carthaginense Concilium sub Cypriano tertium* 3, 3, 1. PL 3, 1053; Cf. *Epistola* 64 CSEL 3, 719.
34. Origen, *Selecta in Psalmos* 118, PG 12, 1588.
35. Tertuliano, *On Baptism* 19, ANF III, p. 678.
36. W. Rordorf, *Sunday*, pp. 48-51, fornece um conciso sumário e um diagrama ilustrado das predominantes interpretações escatológicas da semana cósmica encontrado nas antigas literaturas apocalípticas judaicas. O sábado escatológico, geralmente visto como o sétimo milênio que se seguiria à época presente (medida em seis milênios) era interpretado segundo três variantes básicas: (1) paraíso restaurado, (2) uma época de silêncio total que se seguiria à época messiânica e precede a nova época e (3) um período intercalado do Messias que assinala a antecipação do novo mundo. Essas interpretações divergentes são indícios de ávido interesse no antigo judaísmo e nos tempos do Novo Testamento por problemas escatológicos desafiantes. F. A. Regan, *Dies Dominica*, p. 212, comenta a este propósito: “as preocupações judaicas com o milênio . . . ganharam amplo prosseguimento durante a era do Novo Testamento e nos séculos imediatamente precursores. A vida—a era Messiânica, os assim chamados “dias do Messias” com sua transição entre “este mundo” e “aquele mundo por vir” bem como o “fim dos dias” eram termos que habitavam o vocabulário da época”; Cf. J. L. McKenzie, “The Jewish World in New Testament Times”, *A Catholic Commentary on the Holy Scriptures*, 1953, ed. 738ss.; J. Bonsirven, *Judaisme palestinien au temps de Jésus Christ*, 1935, pp. 341ss.
37. Na tradição oriental, como veremos, a semana bíblica era costumeiramente interpretada representando toda a duração do mundo em contraste com o oitavo dia da eternidade. Na tradição ocidental, contudo, a semana cósmica era interpretada historicamente como representando a sucessão de períodos de tempo específicos; Cf. Irenaeus, *Adversus haereses* 5, 28, 3, 5, 33, 2; Hippolytus, em *Danielem commentarius* 4, 23-24; Tertullian, *Adversus Marcionem* 4, 39; *De anima* 37, 4; ver J. Daniélou, “La typologie millenariste de la semaine dans le christianisme primitif”, *Vigiliae christianae* (1948): 1-16.
38. Ver J. Quasten, *Patrology*, 1950, 1, p. 109. A corrente interpretação do milênio como um reino de mil anos de Cristo e Seus santos sobre a terra baseava-se em uma má interpretação de Apocalipse 20:1ss. Acreditava-se que “durante este tempo, interpondo-se antes do final do mundo, haveria uma superabundância de paz e harmonia espiritual. . . . Pode ser facilmente visto como tal teoria se encaixaria numa formulação de uma semana-dia-mundo cristão” (F. A. Regan, *Dies Dominica*, p. 214).
39. “Enoque 33:7, *The Apocrypha And Pseudepigrapha of The Old Testament*, ed. R. H. Charles, 1913, 11, p. 451. Esta interpretação milenariana da semana possivelmente derivou de outra obra apócrifa, *The Book of Jubilees*. Mario Erbetta comenta a este respeito: “Do fato de que Adão não alcançou a idade de mil anos, *Jubilees* 4:30 conclui-se que a profecia de Gênesis 2:17 (“no dia que dela comeres, certamente morrerás”) efetivamente se cumpriu. É claro que tal raciocínio deve ter levado, antes já da era cristã, a supor que um dia do mundo era equivalente a mil anos, A transição a uma semana mundial de 7.000 anos: 6.000 da Criação ao juízo e 1.000 de repouso, não requereu muita sagacidade” (*Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, 1969, III, p. 31, nota 67); cf. F. A. Regan, *Dies Dominica*, p. 215; P. Prigent, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L’Epître de Barnabe I-XVI et ses sources*, 1961, pp. 65-71, discute a presença da noção do oitavo dia já no apocalipse judaico.
40. F. A. Regan, *Dies Dominica*, p. 215: “A dependência do autor da *Epístola de Barnabé* é também muito evidente. No capítulo quinze, verso quatro desta obra, temos uma exposição de II Enoque 32:2-33”.

41. *The Epistle of Barnabas*, 15:8-9, traduzida por Edgar J. Goodspeed, *The Apostolic Fathers*, 1950, p. 41.
42. Como os cristãos judeus pertenciam àqueles círculos apocalípticos judaicos, (ver J. Daniélou, nota 22, p. 71) que atribuíam grande importância a especulações calêndricas, é fácil compreender por que, na controvérsia entre os guardadores do sábado e os do domingo, estes capitalizaram no valor escatológico do oitavo dia, visto que, ao ser símbolo do eterno novo mundo, o domingo poderia depreciar o significado e o papel do sábado.
43. J. Daniélou (nota 22), p. 70; a passagem está citada abaixo, ver nota 45; Jean Gaillard, “Le Dimanche jour sacré”, *Cahiers de la Vie Spirituelle* 76, 1947: “Inicialmente o domingo era um complemento cristão do sábado sem imaginar substituir o sagrado dia dos judeus”; H. Riesenfeld, “Sébat et jour du Seigneur”, *New Testament Essays. Studies In Memory Of T. W. Manson*, 1958, pp. 210-217, sugere que inicialmente os cristãos reuniam-se para adoração na noite de sábado e mais tarde a reunião foi transferida para a manhã do domingo; cf. H. Leclercq, “Dimanche”, *DAFL*, col. 1523; C.F.D. Moule, *Worship in the New Testament*, 1961, p. 16. É possível que a noite de sábado fosse contada como horas do domingo não somente pelos judeus mas também pelos cristãos. Agostinho, por exemplo, referindo-se à vigília do Domingo de Páscoa, explicitamente declara: “Então, à noite, passado o sábado, começava a noite que pertence ao início do dia do Senhor, pois o Senhor o consagrou pela glória da ressurreição. Portanto, celebramos agora a memória solene daquela noite que pertence ao início do dia do Senhor” (S. Guelf. 5, 4, *Miscellane Augustiniana* I, p. 460, Cf. *Epistula* 36, 28, CSEL 34, 5). C. S. Mosna, *Storia della domenica*, pp. 46, 59, observa que a noite de sábado era “ocasião favorável” para reunião cristã, pois seguia-se ao descanso do sábado e os cristãos, naquelas horas, estavam livres para se reunirem.
44. C. S. Mosna, *Storia della domenica*, p. 26, percebe nisto, “o esforço a que os cristãos judeus se empenhavam para justificar seu culto”; Ver acima para uma discussão da passagem.
45. J. Daniélou (nota 22), p. 70.
46. Justin, *Dialogue* 24, 1. Falls, *Justin’s Writings*, p. 183.
47. Os argumentos de Justino contra o sábado e a favor do domingo são discutidos na pp. 226ss.
48. Irenaeus, *Adversus haereses* I, 18, 3, ANF I, p. 343.
49. J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, p. 258; Cf. Irenaeus, *Adversus haereses* 1, 25, 1.
50. J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, p. 258, comenta: “Eles (isto é, os gnósticos) tomaram emprestado da astrologia esta posição, que havia espalhado suas noções por todo o mundo helenístico da época e especialmente no neo-pitagoreanismo. Fundamental nessa idéia era o contraste entre as sete esferas planetárias que são domínio dos *cosmocratores*, os arcontes, que mantinham o homem sob a tirania dos *heimarmene*, e, além do céu, acima, aquele das estrelas fixas, que é o lugar da incorruptibilidade e repouso. (Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, p. 162)”. Daniélou explica então como os gnósticos “introduziram a suprema dignidade do oitavo dia no cristianismo juntamente com a visão pitagórica das esferas planetárias. Assim, foram guiados à conceição da oitava como significando, não o reino por vir da escatologia judaico-cristã, mas do mundo acima, do qual toda a criação é apenas a de graduação”, (*ibid.*, p. 259). Um exemplo significativo é dado pelo relato de Irineu da seita gnóstica, conhecida como valentinianos, que assegurava que “ele (o Demiurgo) criou também sete céus, acima dos quais, dizem, o Demiurgo existe. E por causa disso, o denominam Hebdomas, e à sua mãe Achamoth Ogdoads, preservando o número da primogênita e principal Ogdoad como a Pleroma” (*Adversus Haereses* 1, 5, 2, ANF I, p. 322). Neste caso, o Ogdoad (isto é, oitavo) aparentemente representa o supremo Deus.
51. Clement of Alexandria, *Excerpta Ex Theodoto* 63 ISC 23, 185; Cf. Origin, *Contra Celsum* 6, 22; especialmente Irenaeus, *Adversus Haereses* 1, 5, 3, ANF I, p. 323.
52. Clement of Alexandria, *Stromateis* 4, 25, 158-4-159, 3.
53. *Ibid.* 6, 16, 138.
54. F. A. Regan, *Dies Dominica*, p. 224; J. Daniélou (nota 22), pp. 72, 74, explicitamente assinala que “a doutrina do *ogdoad* como mundo celestial e futuro foi desenvolvida para buscar uma justificativa para a observância do domingo. Começando com esta reflexão, fez-se pesquisa de textos

- evidenciando o oitavo dia no Velho Testamento. . . . É um aspecto da polêmica anti-judaica formulada para exaltar o domingo a fim de rejeitar o sábado. . . . Inicialmente, a oposição é entre o dia judaico de adoração e o dos cristãos”.
55. J. Daniélou (nota 22), p. 65, nota: “Irineu desenvolve grandemente a noção dos sete milênios e a do oitavo dia. Citamos um texto: “E no sétimo dia ele julgará a terra. E no oitavo, que é a eternidade por vir, ele entregará uns à punição eterna e outros à vida. Eis o porquê de os Salmos falarem da oitava” (5, 28, 3)”.
  56. O conceito do sábado de Irenaeus não é homogêneo. Em algumas casos ele compartilha da opinião de Justino de que o sábado e a circuncisão foram dados por Deus aos judeus “para seu castigo . . . para escravidão” por que “a justiça e o amor de Deus entraram no esquecimento e se extinguíram no Egito” (*Adversus Haereses* 4, 16, 3 e ss, ANF I, pp. 481-482). Tanto em Justino, como em Irineu, esta opinião era favorecida pelo conflito com judeus e cristãos judeus. Irineu, entretanto, tinha que enfrentar ainda o erro oposto dos gnósticos que depreciavam o sábado para justificar sua posição do deus mau do Velho Testamento. Para refutar esse dualismo gnóstico, Irineu defende a fundação positiva que o sábado ocupa ao ajudar no desenvolvimento progressivo da humanidade: “Estas coisas, então, foram dadas como sinais; porém estes não eram sem símbolos, isto é, sem significado ou propósito, visto que foram dados por um Artista sábio. . . . O sábado, porém, ensinava que devíamos continuar dia a dia no serviço de Deus” (*Adversus Haereses* 4, 16, 1, ANF I, p. 481). A este significado eclesiástico, Irineu acrescenta um sentido escatológico ao sábado: “os tempos do reino . . . que é o verdadeiro sábado da justiça, no qual não estarão empenhados em nenhuma ocupação terrestre; porém terão uma mesa preparada por Deus para eles, contendo toda a espécie de iguarias” (*Adversus Haereses* 5, 33, 2, ANF I p. 562, Cf. *ibid.*, 5, 30, 4; 4, 8, 2); Agostinho, como veremos, (ver abaixo p. 294 ) a princípio aceitou, porém mais tarde rejeitou esta interpretação materialística do sétimo milênio. Note-se que a espiritualização que Irineu faz do sábado (amplamente seguida pelos pais da igreja) não representa um esforço positivo para promover o sábado, mas sim um sutil subterfúgio para abolir o mandamento e salvaguardar, ao mesmo tempo, a imutabilidade de Deus.
  57. Origin, *Selecta in Psalmos* 118, 164, PG 12, 1624.
  58. *Ibid.*, 118, 1, PG 12, 1588; em *Exodum Homiliae* 7, 5, GCS 29, 1920, Orígenes argumenta: “Se então, é certo, segundo as Escrituras, que Deus fez o maná cair no dia do Senhor e cessar no sábado, os judeus deviam entender que o dia de nosso Senhor era preferível ao sábado deles”.
  59. Cyprian, *Epistola* 64, CSEL 3, 719; Cf. *Carthaginense Concilium Sub Cypriano Tertium*, PL 3, 1053.
  60. *Syriac Didascalia* 26, ed. Connolly, p. 236.
  61. *Ibid.*, p. 238, ver nota 18.
  62. Hilary, *Tractatus Super Psalmos* 12, CSEL 22, 11.
  63. *Ibid.*, CSEL 22, 14.
  64. Victorinus, *On the Creation of the World*, ANF VII, 342; Asterius de Amasa, *Homilia* 20 , 8, PG 40, 444-449ss defende a superioridade do oitavo dia como o fato de que o número oito não está relacionado a nenhum ciclo de tempo. Além disso, ele diz: “visto que a primeira ressurreição da raça após o dilúvio aconteceu a oito pessoas, o Senhor começou no oitavo dia a ressurreição dos mortos”.
  65. Victorinus, ver nota 64.
  66. Ambrose, *Explanatio Psalmi* 47, CSEL 64, 347; Cf. *Epistola* 26, 8, PL 16, 1088: “Portanto, o sétimo dia representa um mistério, o oitavo, a ressurreição.
  67. Ambrose, *Ibid.*, 1140.
  68. Ambrose, *Ibid.*, 1139.
  69. Ambrose, *Ibid.*, 1137.
  70. Ambrose, *Ibid.*, 1137: “Grande é o mérito do sétimo dia em virtude do Espírito Santo. Contudo o mesmo espírito dá nome ao sétimo e consagra o oitavo. Naquele está o nome, neste o fruto”.
  71. Ambrose, *Ibid.*, 1137-1138.
  72. Ambrose, *Ibid.*, 1139.
  73. Ambrose, *Ibid.*, 1140-1141.

74. Jerome, *Commentarius in Ecclesiastem* 11, 2, PL 23 1157.
75. Jerome, *loc. cit.*
76. Augustine, *Epistola* 55, 23, CSEL 34, 194.
77. Augustine, *Sermo* 94, Biblioteca Nova ed. May, p. 183.
78. C. Folliet, “La Typologie du sabbat chez saint Augustine”, *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1959): 371-390.
79. Sobre Irineu ver nota 56. Sobre Vitorino ver p. 43 nota 64; Tertuliano, *Adversus Marcionem*, 3, 24, e 4, 39 interpreta o milênio como um período literal de mil anos na terra, na cidade da Nova Jerusalém reconstruída por Deus; Hippolytus, em *Danielem Commentarius* 4, 23-24, elabora um esquema de sete épocas, especulando a respeito da data real do retorno de Cristo.
80. Augustine, *Sermo* 80, PL 38, 1197. Neste sermão, Agostinho enumera distintamente as cinco épocas desde Adão a Cristo já passadas. Então, explica: “Com a vinda do Senhor, começa a sexta época na qual estamos vivendo. . . . Quando passar o sexto dia, então virá o descanso . . . e completos os santos, retornaremos àquela imortalidade e bem-aventurança que o primeiro homem perdeu. E o oitavo realizará os mistérios dos filhos de Deus”. A diferença básica entre o sétimo e o oitavo dia escatológico, segundo Agostinho, é qualitativa: “Porque uma coisa é repousar no Senhor enquanto ainda se está no meio dos tempos—e isto é o que significa o sábado do sétimo dia—e outra coisa é repousar perpetuamente, além do tempo com o Artesão do tempo, como significa o oitavo dia” (*Sermo* 94, Biblioteca Nova, ed. May, p. 184); em sua *Epistola* 55, 23, CSEL 34, 194, Agostinho representa o oitavo dia como uma revelação da Ressurreição: “antes da ressurreição do Senhor, embora este mistério do oitavo, que representa a Ressurreição, não fosse oculto dos santos Patriarcas, cheios que eram do espírito profético, mas foi reservado, transmitido e velado pela observância do sábado”.
81. Ver Augustine, *City of God* 20, 7: “Também eu entretive esta noção uma vez. Porém, de fato aquelas pessoas asseveram que aqueles que ressuscitarem passarão seu repouso nas mais irrestritas festas materiais, nas quais haverá tanto que comer e beber que os suprimentos não somente serão sem limites de moderação como também excederão os limites até da credibilidade. Porém isto só pode ser crido por materialistas” (traduzido por Henry Bettenson, ed. David Knowles, 1972, p. 907). Agostinho não repudiou totalmente a noção do sétimo milênio, mas fundiu o repouso do sétimo com o do oitavo eterno: “o importante é que o sétimo será nosso sábado, cujo fim não será uma noite, mas o Dia do Senhor, um dia oitavo, como se fosse, que deve durar para sempre” *City of God* 22, 30, trad. por Henry Bettenson, p. 1091.
82. Augustine, em *Johannis evangelium tractatus* 20, 2, PL 35, 1556; Cf. *Enarratio in Psalmos* 91, 2, Pl, 37, 1172: “Aquele cuja consciência é boa está tranquilo; e esta tranquilidade é o sábado do coração”.
83. Gregory, the Great, *Epistola* 13, 6, 1, Pl 71, 1253.
84. Gregory, the Great, *Moralium* 35, 8, 17, Pl 76, 759.
85. Gregory, the Great, *Moralium* 1, 8, 12, Pl 75, 759.
86. Gregory, the Great, *Homiliarum in Ezechielem* 2, 4, 2, PL 76, 973ss.
87. J. Daniélou (nota 22) p. 87; cf. pelo mesmo autor, *Bible and Liturgy*, p. 264.
88. O fato de que o domingo veio a ser visto não mais como a continuação, porém a substituição do sábado limitou a possibilidade de aplicar ao domingo o simbolismo escatológico do oitavo dia, pois este implica continuação em lugar de substituição. Eusébio expressa claramente este conceito de “transferência” quando declara: “Tudo o que era requerido para o sábado, nós transferimos para o dia do Senhor, pois é mais autoritário, é o que domina, o primeiro e o único que tem mais valor que o sábado” (*Commentaria in Psalmos* 91, PG 23, 1172).
89. Basil, em *Hexaemeron* 2, 8, SC p. 177; Cf. Pg. 29, 528; *De Spiritu Sancto* 27, SC, pp. 236-237.
90. Basil, em *Hexaemeron* 2, 8, SC p. 180: “Por que ele (Moisés) não chamou de primeiro a este dia mas de um? . . . A própria semana constitui um único dia, girando sete vezes sobre si mesma. Aqui está um ciclo verdadeiro, começando e terminando em si mesmo. Eis o porquê o princípio do tempo se chama não o primeiro dia, mas um dia”; Cf. *De Spiritu Sancto* 27, SC p. 236: “Houve tarde e manhã, um dia como se retornasse regularmente sobre si mesmo”.

91. Basil, *De Spiritu Sancto* 27, SC p. 237.
92. Gregory of Nazianzus, *Oratio* 44, em *Novam Dominicam*, PA 36, 612. Observa finamente: “O esforço de Basil para conservar para o domingo seu nome arcaico de oitavo dia não terá seqüência. O que permanecerá será o escatológico simbolismo que estava ligado a ele. . . . isto é o que encontramos em Gregory de Nyssa, que é sua atitude típica. Em seu *Hexaemeron*, ele não faz alusão ao domingo”.
94. Gregory of Nyssa, *De octava*, PG 44, 609 B-C.
95. Gregory of Nyssa, em *Psalmos* 2, 8, PG 44, 504D-505A.
96. Gregory of Nyssa, *De beatitudinibus*, Oratio 8 PG 44, 1292 A-D.
97. Gregory of Nyssa, *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*, PG 46, 309.
98. John Chrysostom, *De compunctione* 2, 4, PG 47, 415 (grifo nosso).
99. J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, p. 275, reconhece este desenvolvimento: “Este texto de Chrysostom marca o maior ponto da interpretação escatológica do oitavo dia, pois formalmente nega este nome ao Dia do Senhor e o reserva à época por vir”.
100. Justin, *Dialogue*, 24, 1.
101. Para textos, ver J. Daniélou (nota 22), pp. 87-88.
102. A existência de observadores do sábado cristãos no cristianismo primitivo tem sido largamente reduzida em estudos recentes. Isto cria a falsa impressão de que a observância do domingo foi unânime e imediatamente adotada por todos os cristãos. De que muito se precisa para corrigir esta opinião, é uma análise pormenorizada de todas as referências patrísticas que forneçam informações diretas ou indiretas sobre a sobrevivência da prática da guarda do sábado no cristianismo primitivo. É esperança deste autor empreender este estudo num futuro próximo.
103. Jerome, *Commentarius in Ecclesiastem* 11, 2, PL 23, 1157.
104. H. Riesenfeld (nota 43), p. 213.
105. Ver nota 43; Louis Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1920, p. 48: “O domingo inicialmente foi colocado em justaposição ao sábado. Ao se ampliar-se o abismo entre a Igreja e a Sinagoga, o sábado tornou-se cada vez menos importante até que finalmente foi completamente negligenciado”.
106. J. Daniélou (nota 22), p. 89 nota este progresso: “O tema do oitavo . . . é progressivamente destacado do domingo e perde suas raízes litúrgicas quando o domingo não está mais em oposição ao sétimo dia judaico”.

## CAPÍTULO X - RETROSPECTIVA E PERSPECTIVA

Ao introduzir nosso estudo propusemos diversas questões vitais: Quais são as razões bíblicas e históricas para a guarda do domingo? Pode o domingo ser considerado como a legítima substituição do sábado? Pode o quarto mandamento ser corretamente citado para impor a observância do domingo? Deveria o domingo ser visto como a hora de adoração em vez de o santo dia de repouso ao Senhor? Declaramos de início que para responder estas perguntas, e daí formular critérios teológicos válidos necessários para ajudar a solucionar o importante problema de generalizada profanação do domingo, é indispensável averiguar tanto a base bíblica quanto a gênese histórica desta festividade. Acreditamos que esta verificação foi justificada pela convicção cristã de que qualquer decisão atual com respeito ao dia do Senhor deve estar baseada na autoridade bíblica, confrontada com o desenvolvimento histórico do cristianismo primitivo.

Tendo chegado ao final de nossa investigação histórica, resumimos seus resultados e consideramos suas implicações para as questões urgentes de hoje. Estamos cientes de que as conclusões que emergiram no curso do presente estudo, embora seja o resultado de um esforço intencionalmente honesto e objetivo, repouse ainda em inevitável interpretação pessoal das evidências disponíveis. Será, portanto, o crivo dos críticos que finalmente corroborará ou desafiará sua validade. Todavia, permanece o fato de que nossas conclusões representam o resultado de um esforço sério que foi feito para compreender e interpretar as fontes disponíveis. O leitor encontrará de fato, nas páginas precedentes, extensa discussão e razões preciosas para cada declaração conclusiva que agora submetemos.

A análise do amplo material do sábado dos Evangelhos revela, em primeiro lugar, a alta estima que o sábado possuía tanto nos círculos judaicos quanto no cristianismo primitivo. Mostramos que os Evangelhos testificam que, para os primeiros cristãos, como sustentam alguns, Cristo não “lançou por terra” ou “simplesmente anulou” o mandamento do sábado para pavimentar o caminho para um novo dia de adoração mas, sim que enriqueceu seu significado e função ao cumprir sua tipologia messiânica. Isto Jesus fez, não somente ao anunciar sua missão redentora como sendo o cumprimento das promessas de libertamento do tempo sabático (Lucas 4:18-21), mas também através de Seu programa de reformas sabáticas. Notamos que o Senhor agiu deliberadamente no sábado, ao contrário das prevalentes restrições rabínicas, para revelar o verdadeiro sentido do sábado à luz de Sua obra de redenção: um dia para comemorar as bênçãos divinas da salvação, especialmente ao expressar bondade e misericórdia para com os outros.

Para tornar o sábado um símbolo permanente de Suas bênçãos redentoras, encontramos que Cristo identificou Seu ministério sabático com aquele dos sacerdotes, cujo trabalho no Templo aos sábados era lícito em virtude de sua função redentora. Como o verdadeiro Templo e sacerdote, Cristo semelhantemente intensificou, no sábado, Seu ministério salvador (Marcos 3:4-5; Mat. 12:1-14; João 5:17, 7:23, 9:4) para que pecadores a quem “Satanás prendia” (Lucas 13:16) pudessem experimentar e lembrar o sábado como o memorial de sua redenção. Que a comunidade apostólica compreendia este significado expandido e função do sábado, achamos indicado não somente pelos relatos do Evangelho dos pronunciamentos e atividades de cura no sábado de Cristo, mas também por Hebreus 4 onde o sábado é apresentado como o símbolo permanente das bênçãos de salvação disponíveis a todos os crentes pela fé.

O objeto de nosso estudo, todavia, não era traçar o desenvolvimento teológico e/ou a prática real do sábado entre os primeiros cristãos, mas sim averiguar a origem histórica da observância do domingo. Entretanto, ao examinarmos, por exemplo, os dados bíblicos e

históricos com respeito à primitiva comunidade de Jerusalém visando a traços da observância do domingo, encontramos prova irresistível de que tanto os membros quanto os líderes da igreja-mãe da Cristandade eram em sua maioria conversos judeus profundamente ligados às observâncias religiosas judaicas tal como a guarda do sábado. Uma evidência convincente foi proporcionada pela seita dos nazarenos, um grupo descendendo diretamente da primitiva comunidade de Jerusalém. Estes, descobrimos, mantiveram exclusivamente a guarda do sábado depois de 70 A.D, como um de seus marcos distintivos, provando assim que mudança alguma do sábado para o domingo ocorreu entre os primitivos cristãos palestinos judeus.

Submetemos a cuidadoso escrutínio as três passagens do Novo Testamento (I Cor. 16:1-2; Atos 20:7-11, Apo. 1:10) geralmente citados como provas da observância do domingo em tempos apostólicos. Somos capazes de mostrar, entretanto, que elas não proporcionam prova indicatória para a prática do culto dominical. Encontramos a primeira explícita porém tímida referência ao domingo na *Epistola de Barnabé* (cap. 15). O autor não menciona reuniões ou qualquer celebração eucarísticas, mas simplesmente que os cristãos passavam (αγομεν) o oitavo dia regozijando, visto que representava o prolongamento do sábado escatológico ao qual está unido a memória da ressurreição. Como Barnabé viveu no tempo crucial quando o imperador Adriano (117-138 A.D.) decretou medidas rigorosas e repressivas contra os judeus, proscovendo suas observâncias religiosas e particularmente a guarda do sábado, verificamos se possivelmente a observância do domingo surgiu pela primeira vez naquela época.

Descobrimos que tanto pressões externas quanto necessidades internas encorajaram muitos cristãos naquela época a romperem radicalmente com os judeus. Externamente, o conflito existente entre os judeus e o Império tornou necessário que os cristãos desenvolvessem uma nova identidade a fim de evitar as medidas repressivas e punitivas (fiscal, militar, política e literária) dirigidas contra os judeus; internamente, a influência da sinagoga e dos cristãos judeus que insistiam na observação literal de certos regulamentos mosaicos, levaram os cristãos a romperem seus laços com os judaísmo. Para desenvolverem esta nova identidade, muitos cristãos não somente assumiam uma atitude negativa para como os judeus como um povo, mas também substituíam observâncias religiosas judaicas características, tais como a páscoa hebraica e o sábado pela Páscoa dominical e o domingo semanal. Isto aparentemente serviria para cientificar as autoridades romanas de que os cristãos, libertos dos laços religiosos judaicos, representavam ao império súditos irreproucháveis.

Diversas indicações emergiram no curso de nosso estudo corroborando esta hipótese. Descobrimos, por exemplo, que com Barnabé começou o desenvolvimento de um corpo de literatura “cristã” caracterizada pelo que chamamos de “diferenciação anti-judaísmo. Isto achou expressão numa reinterpretação negativa do significado e função da história e observâncias judaicas como o sábado. Mostramos que a depreciação do sábado foi conseguida por diversos meios. Muitos, como Barnabé, esvaziaram o mandamento do sábado de todo o significado temporal e obrigação, ao especular sobre a simbologia superior do domingo como o oitavo dia. Este foi arbitrariamente pesquisado em várias referências do Velho Testamento onde ocorre o número oito e era diversamente interpretado como representando o eterno novo mundo, o repouso dos espíritos no mundo supracelestial, a perfeição e espiritualidade, a dispensação cristã da graça, e a ressurreição de Cristo e do crente. Contra este exaltado significado do oitavo dia, o sábado como o sétimo dia foi rebaixado para representar o fim desta presente época, este mundo transitório, impureza e matéria, a dispensação da lei, e o repouso do homem na sepultura. Alguns, como Irineu, Tertuliano e Orígenes, preocupados em salvaguardar a consistência da natureza e lei de Deus, preferiram manter o sábado como símbolo eclesiástico e espiritual (a saber, perseverança no serviço de Deus durante a vida inteira e abstenção do pecado) enquanto ao

mesmo tempo negavam sua obrigação literal. Outros, como se reflete na *Didascalia*, privaram o sábado de seu valor comemorativo da Criação ao fazerem do domingo o símbolo do aniversário e renovação da velha criação. Outros ainda, como Justino, assumiam a posição mais radical, reduzindo o sábado a um sinal de reprovação divina, imposta ao povo judeu por causa de sua perversidade. Em todas estas diferentes interpretações, detecta-se uma preocupação comum em invalidar o sábado a fim de justificar a observância do domingo em seu lugar. Estes argumentos polêmicos e freqüentemente absurdos fabricados para justificar e exaltar o domingo às custas do sábado, substanciam nossa hipótese de que a observância do domingo foi introduzida num clima de controvérsia devido a uma necessidade existente de forçar um rompimento com o judaísmo.

No decurso de nossa investigação emergiram vários fatores concomitantes sugerindo que este rompimento com o judaísmo e suas festividades ocorreu primeiro e em maior escala, na igreja de Roma. Descobrimos, por exemplo, que em Roma a maioria dos conversos cristãos era de procedência pagã e experimentou antes dos conversos do Oriente o processo de diferenciação dos judeus. As medidas repressivas adotadas pelos romanos contra os judeus—particularmente sentidas na cidade capital—aparentemente encorajavam os membros predominantemente gentios da igreja de Roma a esclarecer às autoridades romanas sua distinção do judaísmo ao mudarem a data e o modo de observarem característicos festivais judaicos como a páscoa hebraica e o sábado que a maioria dos cristãos ainda observavam. Descobrimos, de fato, que a igreja de Roma tomou uma posição definida contra ambas as festividades. A Páscoa Quartodecimana foi substituída pelo Domingo de Páscoa aparentemente na época de Adriano (117-138 A.D.), como sugere a referência de Irineu ao bispo Sixtus (de 116-126 A.D.) e pela declaração de Epifânio com relação à origem da controvérsia por volta de 135 A.D. As fontes atribuem explicitamente ao bispo de Roma o papel de pioneirismo e liderança quanto ao Domingo de Páscoa, a fim de evitar, como mais tarde declarou Constantino, “toda a participação na conduta perjura dos judeus”. A ligação íntima existente entre o Domingo de Páscoa e o domingo semanal (este era visto por muitos Pais da Igreja como uma extensão daquele) dá-nos razão para acreditar que ambas as festividades originaram-se contemporaneamente em Roma por causa dos mesmos motivos anti-judaicos. Achamos apoio para esta conclusão no fato de que a igreja de Roma rigorosamente impôs o jejum no sábado ( um costume que aparentemente originou-se no começo do segundo século como uma extensão do jejum anual do Sábado Santo) para mostrar, entre outras coisas, desprezo pelos judeus. Semelhantemente, em Roma, as celebrações eucarísticas e reuniões religiosas foram proibidas no sábado, para evitar parecerem observar o dia com os judeus. Além do mais, descobrimos que no segundo século somente o bispo romano desfrutava de autoridade eclesiástica suficiente para influenciar a maior parte da cristandade a aceitar novos costumes ou observâncias (ainda que algumas igrejas recusassem aquiescer com a instrução).

A escolha específica do domingo como o novo dia cristão de adoração em contraposição ao sábado judaico era sugerida, contudo, não por antijudaísmo, mas por outros fatores. Parece que o antijudaísmo ocasionou uma depreciação e repúdio do sábado, criando assim a necessidade de procurar um novo dia de adoração; porém descobrimos as razões alhures, para a escolha específica do domingo. A propagação dos cultos do sol, que no início do segundo século ocasionaram o avanço do dia do sol à posição de primeiro dia da semana (a posição mantida anteriormente pelo dia de Saturno), orientou especialmente os cristãos conversos vindos do paganismo para o dia do Sol. A escolha do dia do Sol, contudo, foi motivada não pelo desejo de venerar o deus-Sol em seu dia, mas, evidentemente por dois diferentes fatores. Por um lado, a existência de uma rica tradição cristã-judaica que associava a Divindade com o sol e a luz, aparentemente predispôs favoravelmente os cristãos para com o dia e simbolismo do sol. Por outro lado, os cristãos perceberam, espontaneamente talvez, que o venerável dia do sol

proporcionava uma simbologia adequada que poderia eficazmente comemorar e explicar ao mundo pagão dois eventos fundamentais da história da salvação—Criação e Ressurreição: “Foi neste dia que a Luz do Mundo apareceu e, neste dia que o Sol da Justiça surgiu”.<sup>2</sup>

Além do mais, o domingo comemorava adequadamente tanto o início da Criação—em contra-distinção ao sábado, o memorial de seu término—e a ressurreição de Cristo, vista como o princípio de uma nova criação. Mostramos que o motivo da Ressurreição, que inicialmente não era considerada como exclusiva ou dominante, com o tempo tornou-se realmente a razão preponderante para o culto dominical. Por último, o domingo foi escolhido visto que, sendo o oitavo dia seguinte ao sábado do sétimo dia, poderia expressar a continuação, o cumprimento e a suspensão do sábado tanto temporal quanto escatologicamente.

O quadro então que emerge da presente investigação é que a origem do domingo foi o resultado de efeitos recíprocos de fatores judaicos, pagãos e cristãos. O judaísmo, como já vimos, contribuiu negativa e positivamente para a ascensão do domingo. O aspecto negativo está representado pelas medidas repressivas adotadas pelos romanos contra os judeus rebeldes, bem como pela hostilidade judia para com os cristãos, que criaram a necessidade de uma separação radical cristã do judaísmo. Esta necessidade de diferenciação foi fator determinante em causar tanto o repúdio do sábado como a exigência de um novo dia de adoração. A contribuição positiva do judaísmo à ascensão do domingo achamos possivelmente (?) na orientação psicológica para o domingo derivada do calendário dos jubileus sectarianos e especialmente nas especulações apocalípticas judaicas sobre a semana cósmica. Esta última, tornou possível defender a escolha do domingo nos círculos judaicos e cristãos judaicos, pois o oitavo dia escatológico representando o eterno novo mundo, o domingo poderia ser exibido como sendo superior ao sétimo milênio terrestre simbolizado pelo sábado.

O paganismo sugere àqueles cristãos que anteriormente tinham conhecido o dia e o culto do Sol a possibilidade de adotarem o venerável dia do Sol como novo dia de adoração, já que sua rica simbologia levava a adorar o Verdadeiro Sol da Justiça, que naquele dia “dividiu a luz das trevas e no dia da Ressurreição separou a fé da infidelidade”.<sup>3</sup> O Cristianismo, por fim, deu justificativas teológicas para a observância do domingo ao ensinar que o dia comemorava eventos importantes tais como a inauguração da Criação, a ressurreição de Cristo e a esperança escatológica do novo mundo por vir. Parece, portanto, que fatores judaicos, pagãos e cristãos, ainda que de procedência diferente, fundiram-se para dar origem a uma instituição capaz de satisfazer as exigências de muitos conversos judeus e pagãos.

À luz destas conclusões deveríamos considerar agora aquelas questões suscitadas no princípio, com respeito à legitimidade teológica da observância do domingo e sua relevância para os cristãos hoje. Nosso estudo mostrou (esperamos que persuasivamente) que a adoção da observância do domingo em lugar do sábado não ocorreu na primitiva igreja de Jerusalém em virtude da autoridade de Cristo ou dos apóstolos, mas sim várias décadas mais tarde, aparentemente na igreja de Roma, solicitado por circunstâncias externas. As primeiras justificativas teológicas de fato não refletem um ensino orgânico bíblico apostólico, antes, argumentos polêmicos divergentes. Mesmo aqueles testemunhos bíblicos que foram tirados do Velho Testamento (referência aos números oito e um) para provarem a legitimidade e superioridade do domingo sobre o sábado eram, na maior parte, baseados em critérios injustificáveis da hermenêutica bíblica, e, conseqüentemente, foram com o tempo abandonados. Isto significa, para falar francamente, que a observância do domingo não repousa sobre um fundamento de teologia bíblica e/ou autoridade apostólicas, mas em fatores contributivos que buscamos identificar em nosso presente estudo.

É digno de nota (como mostramos no capítulo IV de nossa dissertação em italiano)<sup>4</sup> que a

liturgia e o repouso dominical foram feitos exemplos somente gradualmente segundo o sábado judaico. De fato a implicação completa do mandamento do sábado de um repouso físico ao domingo não foi conseguido antes dos séculos quinto e sexto.<sup>5</sup> Isto corrobora nossa posição de que o domingo tornou-se o dia de repouso e culto não em virtude de um preceito apostólico mas, antes, por autoridade eclesiástica exercida particularmente pela igreja de Roma. No passado esta explicação foi considerada virtualmente por teólogos e historiadores católicos como um fato estabelecido. Tomás de Aquino, por exemplo, declara sem ambigüidade: “Na Nova Lei, a observância do dia do Senhor tomou o lugar da observância do sábado, não em virtude de preceito, mas pela instituição da igreja e o costume do povo cristão”.<sup>6</sup>

Vincent J. Kelly, em sua dissertação apresentada à Universidade Católica da América, igualmente afirma: “Alguns teólogos consideram que Deus semelhantemente de modo direto determinou o domingo o dia de adoração na Nova Lei, que Ele mesmo explicitamente substituiu o domingo pelo sábado, porém esta teoria está agora inteiramente abandonada. Agora é geralmente tido que Deus simplesmente deu à Sua Igreja o poder para separar qualquer dia ou dias que considere apropriados como dias santos. A Igreja escolheu o domingo, o primeiro dia da semana, e no decorrer do tempo, acrescentou outros dias como santos”.<sup>7</sup>

Esta tradicional reivindicação de que a Igreja de Roma tem sido a principal responsável pela instituição da observância do domingo, ainda que amplamente desafiada por recentes eruditos católicos (e protestantes), tem sido amplamente evidenciada por nossa presente investigação. Como esta conclusão afeta a legitimidade teológica e relevância da observância do domingo? Para aqueles cristãos que definem suas crenças e práticas exclusivamente pelo princípio da Reforma de *Sola Scriptura*, observar o domingo como o dia do Senhor não pela autoridade da Escritura mas pela tradição da Igreja, é uma condição paradoxal. Como bem afirmou John Gilmary Shea, “O Protestantismo, ao descartar a autoridade da igreja, não tem boas razões para sua teoria do domingo, e devia logicamente guardar o sábado como dia de repouso”.<sup>8</sup>

Contudo, um dilema há também para a Igreja Católica Romana visto que ela tradicionalmente impôs a observância do domingo invocando a autoridade do mandamento do sábado. O papa João XXII, por exemplo, em sua encíclica *Mater et Magistra* (1961) enfatiza a obrigação social e religiosa da observância do domingo ao apelar explicitamente ao preceito do sábado. Ele declara: “A fim de que a igreja possa defender a dignidade com a qual o homem foi dotado, porque é criado por Deus e porque Deus soprou nele uma alma à sua própria imagem, ela jamais deixou de insistir que o terceiro mandamento: ‘Lembra-te de santificar o dia do sábado’ seja cuidadosamente observado por todos”.<sup>9</sup>

Esta justificativa da observância do domingo na base do mandamento do sábado suscita importantes questões teológicas: Como é possível manter que o sábado “foi cumprido e abolido em Jesus”<sup>10</sup> e contudo, ao mesmo tempo ordenar a observância do domingo apelando ao mesmo mandamento do sábado? Além do mais, como pode o quarto mandamento (terceiro seguindo a contagem católica) ser legitimamente aplicado ao domingo, quando é o sétimo e não o primeiro dia que o mandamento exige que se santifique? C. S. Mosna ciente deste dilema, nas observações concludentes de sua dissertação propõe que “seria melhor renunciar à procura de um fundamento para o repouso dominical no antigo preceito do sábado”.<sup>11</sup>

Em que base, então, pode o repouso dominical ser defendido? Mosna acha uma “razão fundamental” no fato de que a igreja “influenciou a decisão de Constantino para fazer do domingo um dia de repouso para todo o Império, e isto indubitavelmente a fim de dar ao dia do Senhor um lugar preeminente acima de outros dias”. Portanto, Mosna argumenta que a igreja “pode reivindicar a honra de ter concedido ao homem uma pausa em seu trabalho a cada sete dias”.<sup>12</sup> Esta explicação se harmoniza bem como a reivindicação tradicional de que a observância

do domingo “é puramente uma criação da Igreja Católica”.<sup>13</sup> Se, porém, o descanso do domingo é uma instituição eclesiástico-imperial, como pode ser imposta aos cristãos como um preceito divino? Que fundamento válido pode isto providenciar a fim de habilitar teólogos a reavaliar o significado e função do dia do Senhor para os cristãos hoje? Dificilmente pode-se lutar contra a generalizada profanação do dia do Senhor, meramente invocando-se a autoridade eclesiástica sem providenciar um adequado raciocínio teológico.

Alguns argumentam que uma justificativa teológica para o descanso no domingo está provida pelas exigências da adoração. C. S. Mosna, por exemplo, assevera que “uma motivação teológica essencial para apoiar o repouso no domingo é o fato de que isto é absolutamente indispensável para prover o tempo material para adoração no dia do Senhor e pré-requisito para a adoração, é uma verdade axiomática”.<sup>14</sup> Mas, deve o cristão repousar no dia do Senhor meramente para preencher suas obrigações de culto? Fosse esta a razão exclusiva, então por que insistir no repouso do trabalho pelo dia inteiro, uma vez que o tempo gasto em culto público ou privado importa no máximo em uma ou duas horas? Em outras palavras, se o tempo livre que resta após o serviço dominical não tem significado teológico, pode-se questionar a legitimidade de se exigir total abstinência do trabalho no domingo. Em vista do fato de que a ociosidade é o princípio de toda espécie de vícios, não seria mais apropriado, após os serviços do domingo, impor aos cristãos que retornassem aos seus respectivos trabalhos ou que se engajassem em alguma atividade útil? Ademais, se o repouso deve ser tomado apenas para assegurar a frequência ao culto da igreja, a semana de cinco dias de trabalho já não proporciona amplo tempo para satisfazer as obrigações de culto, fazendo assim a noção do repouso dominical totalmente irrelevante e anacrônica ao homem moderno?

Deveríamos, então, concluir que o domingo deva ser considerado a hora de culto em lugar de o santo dia de repouso ao Senhor? Aparentemente é rumo a esta direção que se movem algumas igrejas. A Igreja Católica, por exemplo, como expressa C. S. Mosna, “está timidamente introduzindo o costume de celebrar a missa dominical no sábado à noite”.<sup>15</sup> Mosna sustenta que “tal prática deve ser encorajada . . . a fim de proporcionar as bênçãos dominicais àqueles empregados e trabalhadores que não estão livres por causa de seu horário de trabalho mas, que, como cristãos, têm o direito de participar na liturgia dominical”.<sup>16</sup>

Note-se, todavia, que a possibilidade de ouvir a missa dominical no sábado à noite está estendida não somente àqueles católicos que estivessem impedidos, no domingo, de cumprir o preceito por obrigações inevitáveis, mas também, como explicitamente declarou o arcebispo de Bologna, às “classes de pessoas tais como esquiadores, caçadores, viajantes, turistas, e outros, que, nas festividades normalmente deixam o lar em uma hora em que missa alguma é celebrada nas igrejas, e vão a lugares onde as mesmas estão demasiado longe ou não existem”.<sup>17</sup>

Esta extensão das prerrogativas do domingo para o sábado à noite sugere a possibilidade de posteriores avanços complicados. Martino Morganti destaca, por exemplo, que “a extensão é já insuficiente para acomodar a todos, por que . . . o sábado à noite já é completo fim-de-semana e para muitos, o êxodo das cidades já começou”.<sup>18</sup> Devido à constante redução da semana de trabalho, parece plausível antever então, que no futuro a Igreja Católica, em seu desejo de ministrar ao maior número de pessoas em férias, possa antecipar o preceito da missa do domingo até mesmo para a sexta-feira à noite. Alguns teólogos católicos radicais não sentem desconforto com este avanço, pois argumentam, como expressa Th. Martens, o problema do ajuste das atividades pessoais ao “domingo deve ser resolvido não na base de princípios teológicos, históricos ou tradicionais, mas . . . na base de um julgamento pastoral que una os dois extremos: a vontade de Cristo e a situação do mundo atual. Parece-nos que o Evangelho e a tradição não especificam o verdadeiro dia do Senhor”.

Para dizer o mínimo, esta interpretação não somente reduz a obrigação do dia do Senhor à frequência de um culto da igreja, mas até advoga a possibilidade de antecipá-lo a fim de acomodar as prioridades sociais e recreativas dos cristãos modernos. Esta posição do dia do Senhor como a hora de adoração reflete corretamente o ensino bíblico da santificação do sábado, conseguida pela renúncia do uso costumeiro de seu tempo? Dificilmente. Deve, porém, o domingo ser visto de modo diferente, a saber, como a incorporação da teologia e obrigações do sábado bíblico? À luz de nossa investigação da gênese histórica e a base teológica inicial da observância do domingo, devemos responder: “Não”. Mostramos que o domingo surgiu, não como um preceito divino exigindo a santificação do tempo, mas como uma instituição eclesiástica destinada a forçar uma diferenciação da guarda do sábado judaica. A própria teologia do domingo dos primeiros tempos não requeria total repouso do trabalho no domingo. Como declara W. Rordorf, “até bem no segundo século não encontramos a menor indicação em nossas fontes de que os cristãos marcassem o domingo por qualquer espécie de abstenção do trabalho”<sup>17</sup> A ressurreição de Cristo, que se tornou com o tempo a razão dominante para a observância do domingo, inicialmente era comemorada por uma reunião comum para adoração (Justino, *I Apology* 67) e não por um dia todo de descanso.

Não deveria, entretanto, a comemoração da ressurreição de Cristo constituir válida justificativa para dedicar o tempo do domingo ao serviço de Deus e da humanidade? Conquanto isto possa parecer um motivo digno, não repousa todavia, numa interpretação inteiramente objetiva; pelo mesmo raciocínio, poder-se-ia defender a excelência da quinta-feira, da sexta-feira ou o sábado como dias de descanso, pois nestes dias ocorreram respectivamente a traição, morte e sepultamento de Cristo. Onde se afirma, porém, que esses dias associados com eventos significativos da vida de Cristo devam ser observados semanalmente ao abster-se do trabalho? Mostramos, por exemplo, que conquanto a ressurreição de Cristo seja grandemente exaltada no Novo Testamento, não há indicação sugerindo que o evento deva ser comemorado em algum tempo específico. A própria Ceia do Senhor, que com o tempo tornou-se a essência do culto dominical, era inicialmente celebrada em épocas indeterminadas e comemorava a morte e *parousia* de Cristo em vez de Sua ressurreição. Segundo os ensinamentos de Paulo, o crente deve honrar a ressurreição de Cristo existencialmente, isto é, andando após o batismo “em novidade de vida” (Rom.6:4, Col.2:12-13).

Quando mais tarde a Ressurreição tornou-se a razão predominante para a observância do domingo, mesmo aí nenhuma tentativa se fez para tornar esse evento a base teológica para o total repouso neste dia. Ao contrário, fez-se apelo para o mandamento do sábado. Efraim Syrus (cerca de 350 A.D.), para contar um exemplo, insta os cristãos a que repousem no domingo invocando o mandamento do sábado; “a lei ordena que se conceda descanso aos escravos e animais, a fim de escravos, servas e operários pararem o trabalho”.<sup>18</sup> A lei a que se refere Efraim é obviamente a do sábado, pois antes do imperador Leo, o Traciano (457-474 A.D.) nenhuma lei imperial proscovia o trabalho agrícola no domingo.<sup>19</sup>

O fato de que o domingo tornou-se dia de repouso, não em virtude de sua gênese histórica ou significado teológico, mas por absorver gradualmente as prerrogativas do sábado, torna virtualmente impossível construir uma base teológica válida para se impor o descanso no domingo. Alguns podem desejar solucionar este dilema divorciando completamente o repouso da adoração, mantendo assim o domingo exclusivamente como a hora de adoração. W. Rordorf, que se inclina a essa solução, pergunta “se é, de fato, uma solução ideal coincidir o dia de repouso e o de adoração”.<sup>20</sup> Ele prefere atribuir ao domingo uma função exclusiva de adoração que encontra seu cumprimento quando a comunidade se reúne para participar da Ceia do Senhor e ouvir a pregação da Palavra de Deus. Havendo cumprido suas obrigações de culto, os cristãos deveriam

sentir-se livres para passar o resto do dia engajados em qualquer espécie de trabalho ou atividade legítima.

Contribui esta proposta para solucionar ou para compor os problemas associados com a observância do domingo em nossa época? Isto não fornece aos cristãos uma justificativa racional para passarem a maior parte de seu tempo no domingo ganhando dinheiro ou procurando diversão? Isto é tudo na observância do domingo? Divorciar a adoração do repouso, considerando este não essencial à observância do domingo, significa compreender mal o significado do mandamento bíblico que ordena a consagração, não de uma hora de adoração semanal, mas todo um dia de interrupção do trabalho por respeito a Deus. Indubitavelmente, para alguns cristãos, a redução da observância do domingo a uma hora de culto é inaceitável, porém nosso estudo mostra que tanto a gênese histórica quanto a base teológica da observância do domingo oferecem pouco auxílio que estimule a consagração ao Senhor de todo o tempo deste dia.

Há alguma saída para esta situação? A proposta que estamos para submeter pode parecer radical, a princípio, para alguns, mas se fosse aceita pela maioria dos cristãos, poderia deveras revitalizar tanto o repouso quanto a adoração no dia do Senhor. Como nosso estudo mostrou que à observância do domingo falta autoridade bíblica e base teológica necessária para justificar a total consagração de seu tempo ao Senhor, cremos que tal objetivo pode ser mais prontamente alcançado ao educarmos nossas comunidades cristãs para entender e experimentar o significado bíblico e apostólico da obrigação do sábado do sétimo dia. Não estamos aqui tentando reproduzir *sic et simpliciter* o modelo rabínico da guarda do sábado que o próprio Senhor rejeitou, mas sim redescobrir e restaurar aquelas categorias interpretativas permanentes que fazem do sábado o santo dia de Deus para o cristão de hoje.

Não podemos inspecionar aqui o desenvolvimento temático teológico do sábado na história redentora e sua relevância para os cristãos hoje. O máximo que podemos fazer, em nossas observações finais, é enfatizar a diferença básica entre o sábado e o domingo. Conquanto o objetivo deste último, que, já vimos, é o cumprimento de uma obrigação de adoração, o objetivo do primeiro é a santificação do tempo. O interesse principal e obrigação do sábado é que o homem repouse neste dia (Êxo. 20:10; 34:21). Que está envolvido no descanso sabático? Fosse somente inatividade ou abstenção do trabalho, questionaríamos o valor de tal benefício. Há algo mais depressivo que nada ter para fazer, esperando que passem as horas do sábado a fim de retomar-se alguma atividade significativa?

No mandamento do sábado, entretanto, “repouso” está qualificado. Está definido não como tempo ociosamente frívolo, mas como “descanso solene, santo ao Senhor” (Êxo. 31:15; 16:23, 25; 35:2; Lev. 23:3) Embora o sábado seja dado à humanidade (Êxo. 16:29; 31:14; Mar. 2:27), pertence todavia, a Yahweh (Êxo 16:23, 25; 20:10; 31:15; Lev. 23:3). Repetidamente Deus chama o dia “meus sábados”.<sup>21</sup> Indubitavelmente por que Ele “descansou. . . , abençoou. . . , e o santificou” (Gên. 2:2 e 3). Esta particular manifestação da presença e bênçãos de Deus, constitui a base, e essência da santidade do sábado. O repouso do sábado é, então, não um relaxamento centrado no eu—um tempo em que todos desejam e anseiam possa ser cumprido sem restrição—mas, sim, um repouso divinamente centrado—um tempo em que a pessoa está livre dos cuidados do trabalho, para tornar-se livre para Deus e o próximo e encontrar assim o genuíno refrigério nesta liberdade.

O relaxamento físico que o repouso do sábado proporciona pode ser considerado como a preparação preliminar necessária para experimentar a totalidade das bênçãos divinas da Criação-Redenção, que o dia comemora. Os temas do sábado encantam e circundam a revelação da *Historia salutis* (história redentora): criação (Gên.2:2, 3; Êxo. 20:11; consagração (Êxo. 31:13, 14 e 17; Eze.20:20), redenção (Lucas 4:18-21; 13:12, 16; João 5:17; 7:23; Mat. 11:28; 12:5 e Heb.

4:2, 3 e 7) e restauração escatológica (Isa. 66:23; Heb. 4:11). Ao invocar e comemorar atividades salvadoras de Deus, o sábado proporciona ao crente uma oportunidade concreta de aceitar e experimentar as totais bênçãos da salvação. O que interrompe sua rotina diária e dedica 24 horas a seu Criador e Redentor, como K. Barth diz, “participa conscienciosamente na salvação provida por Ele (Deus).”<sup>22</sup> Em outras palavras, parar de fazer no sábado representa a experiência de ser salvo pela graça de Deus. É uma expressão de renúncia das tentativas humanas de se operar a própria salvação e o reconhecimento de Deus como o autor e consumidor de nossa salvação.<sup>23</sup>

Crisóstomo repreendeu os cristãos de seu tempo dizendo: “Vós vos apropriais deste dia para vós mesmos, santificado e consagrado à escuta de discursos espirituais, para o benefício de vossas preocupações seculares”.<sup>24</sup> Tal advertência é particularmente aplicável hoje, quando os cristãos, devido a maior disponibilidade de tempo e de dinheiro, são tentados a questionar a santidade do mandamento do sábado e procuram racionalizar sua obrigação. Em nossa sociedade de consumo em que o tempo tornou-se um bem que muitos usam exclusivamente para a gratificação egoísta, uma redescoberta das obrigações e bênçãos da guarda do sábado poderia agir como um freio ou um dique contra a ganância e o egoísmo insaciáveis dos humanos modernos. O cristão que é capaz de desligar-se de seu trabalho e preocupações no sábado, dedicando este dia para a glória de Deus e o serviço de seu próximo, demonstra de um modo palpável como a graça divina o libertou de sua auto-centralização e o capacitou a genuinamente amar a Deus e as pessoas.

Descansar no sábado é expressão de nossa completa dedicação a Deus. Nossa vida é medida de tempo e o modo como a passamos é indicativa de onde jazem nossos interesses. Não temos tempo para aqueles a quem somos indiferentes, porém arranjamos tempo para aqueles a quem amamos. Sermos capazes de nos afastar no sétimo dia de um mundo de coisas, para encontrar o Deus invisível na quietude de nossas almas, significa amar a Deus totalmente. “Para os judeus,” como bem expressou P. Massi, “o descanso era um ato de adoração, uma espécie de liturgia. Isto nos capacita a entender por que uma série de prescrições ritualísticas foram desenvolvidas para regular a liturgia do repouso”.<sup>26</sup> A. M. Dubarle destaca que enquanto a oferta das primícias ou do primogênito dos animais tinha o efeito de libertar todo o resto, após este ato, para uso secular, no caso do tempo a situação era oposta: “A oferta de tempo, realizada no último dia da semana, e não no primeiro, como se dava na oferta de bens materiais, tinha o efeito de consagrar todo o tempo, visto que pendia rumo ao dia de encontro com Deus”.<sup>26</sup>

O que a consagração do tempo do sábado a Deus realmente envolve? Uma leitura superficial das restrições rabínicas prevaletes ao tempo de Cristo pode dar a impressão de que o sábado era um dia de rigorosa inatividade, os judeus piedosos, contudo, dedicavam o tempo de seu sábado ao estudo, à oração, meditação e atos de misericórdia. Eram realizados serviços religiosos na sinagoga na noite de sexta-feira, sábado de manhã e à tarde, para a leitura da lei e dos profetas e para sua exposição. Encontramos, além disso, que Cristo propicia o exemplo supremo de como consagrar as horas do sábado para Deus. Ele usou o tempo do sábado para ouvir a palavra de Deus e proclamá-la: “foi à sinagoga, como era Seu costume, no dia de sábado. E levantou-se para ler. . . . Ensinava-os no sábado; e ficavam admirados de seus ensinamentos” (Luc. 4:16, 31, 32; cf. 13:10). Ademais, notamos que Jesus intensificou no sábado Seu ministério redentor em favor das necessidades físicas e espirituais do homem, a fim de fazer do dia o memorial adequado do repouso-salvação disponíveis a todos que vêm a Ele. (Mat. 11:28) Segundo o exemplo de Jesus, então, o sábado para o cristão hoje é tempo de experimentar as bênçãos da salvação ao se adorar a Deus e ao providenciar-se o calor dos companheiros e do serviço àqueles necessitados.

A observância do sábado nesta época cósmica bem pode ser para o homem moderno a

expressão adequada de uma fé cósmica, uma fé que envolve e une a criação, a redenção e a restauração final; o passado, o presente e o futuro; o homem, a natureza e Deus; este mundo e o mundo por vir; uma fé que reconhece o domínio de Deus sobre toda a criação e sobre a vida humana ao consagrar-lhe uma porção do tempo; uma fé que cumpre o verdadeiro destino do crente agora e na eternidade; uma fé que considere o dia do Senhor como um dia de Deus santificado em vez de um dia feriado.

## NOTAS E REFERÊNCIAS:

1. W. Rordorf, *Sunday*, p. 70; tratando dos primitivos cristãos, declara Rordorf enfaticamente: “Chegaram a compreender que este mandamento havia sido cumprido e abolido em Jesus”. *Ibid.*, p. 298.
2. Jerome, *In die dominicae Paschae homilia*, CCL 78, 550, 1, 52.
3. Dionysius of Alexandria, em *Analecta sacra spicilegio solesniensi* 4.
4. O capítulo se intitula “Padrões Judaicos para o Domingo Cristão”. Basicamente este capítulo é uma comparação entre a estrutura do culto e do repouso do sábado e do domingo. Na base dos numerosos paralelismos existentes entre os dois dias, demonstra-se que o domingo foi gradualmente estruturado segundo o sábado, embora ocorressem inovações e modificações. Devido a limitações de tempo e espaço, fomos incapazes de incorporar este material no presente estudo.
5. Traços mais antigos podem ser encontrados com Tertullian, *De oratione* 23; Syriac *Didascalia* 13; Eusébio, *Commentaria in Psalmos* 91, PG 23, 1169 C. Começando com Ephraem Syrus (nota 18) a equação do domingo com o sábado torna-se explícita. Jerônimo (nota 2) (342-420 A.D.) compara a guarda de sábado judaica com a observância do domingo cristão: “Eles (os judeus) não realizavam serviço algum no sábado, não o fazemos no dia do Senhor”. Cf. Pseudo-Jerome, *Epistola* 3 PL 33, 225; Caesarius of Arles (470-542 A.D.) emprega o assim chamado “*quantomagis*”-quanto mais”— fórmula que foi mais tarde repetida inúmeras vezes: “Se os miseráveis judeus observavam o sábado com tanta devoção, ao ponto de se absterem de todo trabalho secular, muito mais então os cristãos devem, no dia do Senhor, devotar-se somente a Deus” (*Sermo* 13, 3-4, CCSL 103, 1, p. 68) Martin de Braga, *De correctionerusticorum* 18, define em detalhes as atividades agrícolas proibidas no domingo. Para um estudo a respeito do casualismo do repouso dominical, ver M. Zalba, “De conceptu operis”, *Periodica* 52 (1963); 124-163; H. Huber, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe*, 1958, pp. 117ss.; W. Rordorf, *Sunday*, pp. 167-173.
6. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 1947, II, Q. 122 Art.4, p. 1702.
7. Vincent J. Kelly, *Forbidden Sunday and Feast-Day Occupations*, Catholic University of America Press, 1943, p. 2; Pope John XXIII, *Mater et Magistra*, traduzido por William J. Gibbons, Paulist Press, 1961, p. 76, “A igreja Católica decreta há muitos anos que os cristãos observem este dia de repouso no domingo, e que estejam presentes no mesmo dia no sacrifício da Eucaristia”; John Gilmary Shea, “The Observance of Sunday and Civil Laws for its Enforcement”, *The American Catholic Quarterly Review* 8 (jan, 1883): 139: “O domingo, como dia de semana separado para o culto obrigatório público do Deus Todo Poderoso, a ser santificado suspendendo-se todo o trabalho servil, o comércio e ocupações mundanas e pelo exercício da devoção, é puramente uma criação da igreja Católica”; Martin J. Scott, *Things Catholic Are Asked About*, 1927, p. 136: “Agora a igreja . . . instituiu, pela autoridade de Deus, o domingo como o dia de adoração”.
8. John Gilmary Shea (nota 7), p. 152.
9. Papa João XXIII (nota 7), p. 76; John A. McHung e Charles J. Charles J., trans. *Catechism of the Council of Trent for Parish Priests*, 1958, p. 404. “Não farás trabalho nele, diz o Senhor, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu servo, nem tua serva, nem teu animal, nem o estrangeiro que estiver dentro de tuas portas”. Êxo. 20:10. Estas palavras nos ensinam, em primeiro lugar, a evitar o que quer que interfira com o culto a Deus”. O Catecismo continua explicando, à luz do mandamento do sábado, que obras são proibidas e que ações os cristãos poderiam executar no domingo.
10. W. Rordorf, *Sunday*, p. 298.
11. C.S. Mosna, *Storia della Domenica*, p. 367; W. Rordorf, *Sunday*, p. 298, compartilha da mesma convicção: “Portanto devemos perguntar se talvez não fosse melhor se nos abstivéssemos, tanto quanto possível, de basear a santificação do domingo no mandamento do sábado?”
12. C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, pp. 366-367.
13. John Gilmary Shea (nota 7), p. 139.
14. C.S. Mosna, *Storia della Domenica*, p. 367.
15. *Ibid.*, p. 365.
16. *Op. cit.*

17. *La Civiltà Cattolica* 115 (1964):511; na mesma edição, *La Civiltà Cattolica* relata o comunicado da Rádio do Vaticano em 12 de junho de 1964, onde o seguinte motivo é dado para a antecipação da missa do domingo para o sábado à noite: “Entre as considerações que motivaram esta concessão, levamos em consideração o grande e sempre crescente aumento do assim chamado turismo de fim-de-semana, e dos esportes de esquição, por que o horário de partida e chegada sempre tornam difícil o cumprimento do festivo preceito” (p. 94). Outra razão mencionada é a escassez de sacerdotes que torna impossível, para certas áreas, ter a missa dominical. Alguns padres solicitaram durante o Concílio Vaticano II que definissem tanto o dia santo na base do princípio de pôr-de-sol a fim de colocarem a missa do sábado à noite dentro da hora legal do domingo, como também que permitissem aos cristãos impedidos de ouvir a missa no domingo de cumprirem a obrigação durante a semana. A Comissão sobre Liturgia fez “sérias considerações-*serio considerata est*” à proposta de adiantar a missa dominical para o sábado à noite, porém a questão do cômputo do dia e de celebrar a missa dominical durante a semana, foi delegada a comissões pós-conciliares. (*Schema Constitutionis de Sacra Liturgia, Emendationes, IX, 11*). Note-se que no decreto *Orientalium Ecclesiarum*, aprovado pelo Concílio “fica estabelecido que o tempo adequado para o cumprimento do preceito é do pôr-do-sol da véspera até o fim do domingo ou de um dia de festa” (nota 15).
18. Martino Morganti, “*La Messa domenicale anticipata al sabato*” em *La Domenica, Liturgica-Nuova Serie*, 1968, p. 217.
19. Th. Maertens, *Paroisse et Liturgie* 49 (1967); 193; Cf. *Ibid.* 46 (1964):586; outros teólogos católicos não aprovam a extensão da missa dominical para o sábado à noite. P. Falsioni, por exemplo, tem repetidamente denunciado esta concessão como “o certificado de óbito do domingo” (*Rivista Pastorale Liturgica* 1967) : 311, 229, 97, 98; (1966): 549-551. A validade do preceito da missa dominical tem sido contestada em numerosos estudos católicos. Alguns desafiam sua base bíblico-teológica; outros, sua relevância e a dificuldade de conciliar a liberdade do culto cristão com a natureza obrigatória do preceito; outros ainda denunciam o formalismo que o preceito gera. Uma excelente pesquisa dos vários argumentos e soluções é fornecida pelas edições especiais de *Lumière et Vie* 58 (1962) e de *La Maison-Dieu* 83 (1965); Cf. *Ibid.*, 124 (1975). Baseado na distinção feita pela Comissão de Liturgia do Concílio Vaticano II entre a reunião de domingo e a participação na Celebração da Eucaristia, Morganti propõe uma solução interessante. Ele considera que a reunião de domingo não pode ser transferida e deve ocorrer no domingo. Os fiéis que por razões válidas não podem freqüentar o culto podem ser dispensados da reunião, mas não da eucaristia. Os ausentes, contudo, podem cumprir esta última ao participar de uma celebração eucarística durante a semana (nota 18, pp. 223-224). Este progresso, para dizer o mínimo, cria uma marcante dicotomia entre a reunião e a eucaristia, além de proporcionar um raciocínio sutil para justificar a ausência do primeiro e a transferência das obrigações do último. Perguntar-se-ia, o que sobra do preceito do domingo? É interessante notar, por contraste, que W. Rordorf, um calvinista, argumenta que a Ceia do Senhor é a própria *raison d'être* do culto dominical: “Se não celebramos nenhuma Ceia do Senhor no domingo, basicamente não temos direito de chamar o domingo o “dia do Senhor”, pois a única coisa que possa torná-lo o dia do Senhor, a saber, a Santa Ceia, está faltando” (*Sunday*, pp. 305-306). O argumento de Rordorf emana de sua alegação de que a Ceia do Senhor foi inicialmente celebrada exclusivamente no domingo, tornando-se assim a alma do culto dominical. Embora seja verdade que a eucaristia posteriormente tornou-se a essência do culto dominical, demonstramos que este não era o caso nos tempos do Novo Testamento. O rito era então celebrado em épocas indeterminadas e aparentemente dentro do contexto de uma ceia alimentar.
20. W. Rordorf, *Sunday*, p. 157, ver nota 5.
21. Ephraem Syrus, *Hymni et sermones*, ed.T.J. Lamy, T. 1882, pp. 543-544; para outras referencias, ver nota 5.
21. Leo, o Trácio, justifica a proibição de trabalho de agricultura no domingo apelando para a santificação judaica do sábado. Cf. T. Zahan, *Geschichte des Sonntag*, 1878, p. 77, nota 44.
22. W. Rordorf, *Sunday*, p. 299.
23. Êxo.31:13; Lev. 19:3, 30; Isa. 56:4; 58:13; Eze. 20:12; 22:26; 23:38; 44:24; Neem. 9:14.

24. K. Barth, *Church Dogmatics*, 1961, III, p. 50.
25. Calvino enfatiza este significado do repouso sabático, dizendo: “Sob o repouso do sétimo dia, o divino Legislador quis revestir o povo de Israel de uma espécie de repouso espiritual pelo qual os crentes deviam cessar o trabalho e deixar que Deus trabalhassem neles. . . . Devemos descansar completamente, a fim de que Deus possa operar em nós. (*Institutes*, 1972, II, pp. 339-340)
26. Chrysostom, *De Baptismo Christi* Homilia 1, Pa 49, 364.
27. P. Massi, *La Domenica*, 1967, p. 366.
28. A. M. Dubarle, “La Signification religieuse du sabbat dans la Bible”, *Le Dimanche*, Lex Orandi 39, 1965, p. 52.

## APÊNDICE: PAULO E O SÁBADO

Na questão sábado-domingo, três textos de Paulo têm sido tradicionalmente citados (Col. 2:14-17; Gál. 4:8-11; Rom., 14:5 e 6) para provar que Paulo considerava o sábado do Velho Testamento não mais em vigor, especialmente para os cristãos gentios. Das três referências, Colossenses 2:14-17 tem sido citado bem mais freqüentemente do que as outras duas, uma vez que a passagem explicitamente fala de haver Cristo cravado algo na cruz (2:14) e adverte contra dar ouvidos a regulamentos (δοῶγματα) referentes a várias coisas, tal como “um sábado” (2:16). Em vista da importância atribuída a estas declarações, verificaremos nesta pesquisa a atitude de Paulo para com o sábado, focalizando nossa investigação primariamente em Colossenses 2:14-17, sem negligenciar a informação fornecida por Gálatas 4:8-11 e Romanos 14:5 e 6.

### A interpretação Tradicional de Colossenses 2:16 e 17

Uma breve consulta histórica da interpretação de Colossenses 2:16 e 17 pode servir para cientificar-se de que a passagem foi bastante enfaticamente explicada para significar que o sábado é uma instituição judaica, abolida por Cristo na cruz. Em um fragmento atribuído a Irineu, Colossenses 2:16 é citado para desestimular os cristãos de observarem “festas e jejum “ os quais “são desagradáveis ao Senhor”.<sup>1</sup> Tertuliano usa esta passagem para argumentar contra Marcion que a Lei não deriva de um outro Deus, mas é sombra pertencente ao corpo, Cristo. Ele questiona Marcion: “Agora diga-me Marcion, qual é sua opinião sobre a linguagem do apóstolo, quando diz: ‘portanto ninguém vos julgue pelo comer, ou pelo beber, ou por causa dos dias de festa, ou da lua nova, ou dos sábados, que são sombras das coisas futuras, mas o corpo é Cristo?’ Col. 2:16 e 17 . Agora não tratamos da lei, além de (para assinalar) que o apóstolo aqui ensina claramente como foi abolida, passando mesmo da sombra à substância—isto é, de tipos figurativos para a realidade, a qual é Cristo”.<sup>2</sup>

Embora Tertuliano claramente declare que sua intenção não é discutir a questão da lei, contudo em sua observação casual ele revela explicitamente sua compreensão do texto quando diz, “o apóstolo aqui (Col. 2:16) ensina claramente como foi ela (a lei) abolida”.

Agostinho mantém a tradição aplicando mais especificamente ao sábado Col. 2:16 e 17. Ele cita a passagem para mostrar que Cristo não ficava culpado quando quebrava o sábado porque estava removendo as sombras”.<sup>3</sup>

Lutero tomou este dito tradicional de Colossenses 2:16 e 17: “aqui Paulo aboliu o sábado pelo nome e o chamou de sombra que passou porque o corpo, que é o próprio Cristo, já veio”.<sup>4</sup>

Calvino semelhantemente entendia Colossenses 2:16 como significando que “Cristo, por Sua morte, aboliu a observância de ritos”.<sup>5</sup> Explica que a razão pela qual liberta os cristãos da observância delas é que eram sombras em uma época em que estava ainda, de certo modo, ausente”.<sup>6</sup> Calvino sustenta que a distinção entre dias “era conveniente aos judeus, para que pudessem celebrar estritamente os dias que foram designados, separando-os de outros. Entre cristãos, contudo, tal divisão cessou”.<sup>7</sup>

Esta interpretação que considera o sábado na passagem de Colossenses como sombra cerimonial passada da dispensação judaica, abolida por Cristo na cruz, chegou até nós como a interpretação mais predominante. A menção de alguns estudiosos significativos será suficiente para estabelecer este fato.

J. Daniélou, por exemplo, declara: “São Paulo proclamou o fim do sábado (Rom. 14:6). . . .

Se o sábado devesse morrer pouco a pouco, isto ocorreu porque era somente uma instituição provisória e figura do mundo por vir. Agora chegou este mundo: a figura tem somente que desaparecer: ‘ninguém vos julgue pelo comer, ou pelo beber, ou por causa dos dias de festa, ou da lua nova, ou dos sábados. São sombras das coisas por vir, mas a substância é Cristo’ (Col.2:16)”.<sup>8</sup>

W. Robertson Nicoll semelhantemente sustenta que “o ensino inequívoco” de Colossenses é que “a obrigação do sábado judaico passou tanto quanto os sacrifícios e a circuncisão”.<sup>9</sup> Paul K. Jewett semelhantemente comenta que “a declaração de Paulo (Col. 2:16) aproxima-se, tanto quanto poderia, de uma demonstração, que ele ensinou a seus conversos que não tinham obrigação alguma de observar o sábado do sétimo dia do Velho Testamento”.<sup>10</sup> C. S. Mosna conclui de modo semelhante, dizendo que “segundo este texto (Col. 2:16 e 17) . . . os colossenses estão em perigo de perderem sua liberdade ao aceitarem o preceito do sábado. . . . Entre as prescrições da Lei, até mesmo o repouso sabático devia ser abolido”.<sup>11</sup>

A interpretação de W. Rordorf é essencialmente a mesma. Sobre a base de Gálatas e Colossenses ele define a atitude de Paulo para com o sábado nos seguintes termos: “Com respeito aos cristãos gentios, ele (Paulo) absolutamente se recusa a ver com bons olhos a lei do Velho Testamento: eles estão livres de qualquer observância da lei. . . . Em particular, nunca se lhes questiona que observem o sábado judaico”.<sup>12</sup>

Estes exemplos de testemunhos exemplificam que Colossenses 2:16 e 17 por toda a história tem sido interpretado bastante costumeiramente como Paulo tendo considerado o sábado como uma instituição tipológica do Velho Testamento cumprida por Cristo e, portanto, não mais vigorando para os cristãos. Como esta interpretação tem sido “santificada” pela história, submeter Colossenses e outras passagens correlatas a um novo escrutínio crítico pode parecer um empreendimento pretensioso. Contudo, isto é tarefa que precisa ser feita para testar a validade de qualquer interpretação herdada.

Para verificar a compreensão de Paulo com respeito ao sábado, (bem como as festividades judaicas em geral) particularmente à luz da passagem crucial de Colossenses 2:14-17, várias perguntas precisam ser consideradas. Visto que a advertência com respeito à observância de dias sagrados é somente um aspecto da “heresia colossense” que o Apóstolo está refutando, necessitamos averiguar primeiro qual era a natureza básica do falso ensino que insuspeitavelmente arriscava “desqualificar” (2:18) os crentes colossenses? Os falsos mestres advogavam exclusivamente uma rigorosa observância das ordenanças da lei mosaica? Devem estas ser identificadas com “o documento escrito—que Deus, por intermédio de Cristo “varreu . . . removeu, (e) pregou na cruz” (2:14)? Pode-se legitimamente deduzir, do texto que a observância de dias santos tais como o sábado é vista por Paulo como ordenanças mosaicas “cravadas na cruz”? Está o Apóstolo advogando que os cristãos estão libertos de toda obrigação de observar dias santos? Procuraremos responder a isto considerando rapidamente primeiro a natureza da “heresia colossense”, e em segundo lugar, o que foi pregado na cruz e por último, a atitude de Paulo para como o sábado e dias santificados.

### **A Heresia Colossense**

Estabelecer os antecedentes religiosos históricos da heresia cristã não é tarefa fácil, visto que alusões ocultas em tais conceitos como “tradição-παραδοσιν” (2:8), “plenitude-πληρωμα” (1:2, 9, 10), “filosofia-φιλοσοφια” (2:8), “comer e beber-βρωσει” (2:16), “principados e potestades-αρχαι εξουσιας” (2:15) e “elementos do mundo encontram correspondência tanto no

“judaísmo gnóstico” quanto no “sincretismo helenístico”.<sup>13</sup> Ambos são, na verdade, igualmente utilizados por comentaristas para definir a procedência da gnose de Colossos. Para o propósito de nosso estudo, entretanto, não necessitamos discutir a respeito da procedência ideológica da “filosofia” (2:8) de Colossos. Será suficiente reconstruir o esboço principal de seus ensinamentos na base de citações curtas e palavras-chaves citadas por Paulo no capítulo 2 no contexto de sua admoestação aos crentes.

O falso ensino que Paulo refuta em Colossenses é caracterizado por um erro teológico e prático. Teologicamente, a “filosofia” Colossense (2:8) estava competindo com Cristo pela lealdade do homem. Sua fonte de autoridade, segundo Paulo, era “tradição-παράδοσιν humana” (2:8) e seu alvo era conceder verdadeira “sabedoria-σοφίας” (2: 3, 23), “conhecimento-γνῶσιν” (2: 2, 3; 3:10), e “entendimento-συνεσει” (1:9; 2:2). Para alcançarem tal conhecimento, os cristãos eram instados a prestar homenagem às principalidades cósmicas (2:10, 15) e aos “elementos do universo-τα στοιχεια του χουμου” (2:8, 18, 20).

O que precisamente Paulo queria dizer com a última frase é ainda muito discutível. Alguns interpretam “os elementos-*stoicheia*” como “os ensinamentos elementares a respeito de Deus pertencentes a este mundo” que estavam presentes em forma rudimentar tanto no judaísmo como no paganismo.<sup>14</sup> Outros os vêem como “os elementos básicos deste mundo” particularmente a terra, o ar e o fogo, dos quais pensava-se que tudo derivava.<sup>15</sup> Muitos exegetas modernos, contudo, têm adotado uma interpretação personificada de *stoicheia* (especialmente na base da passagem paralela em Gálatas 4:3, 9; cf. 3:19), identificando-as com os mediadores angélicos da lei (Atos 7:53; Gál.3:19; Heb. 2:2) e com os deuses astrais pagãos que, se acreditava, estavam no controle dos destinos da humanidade.<sup>16</sup> Para ganharem proteção destes poderes e principalidades cósmicas, os “filósofos” colossenses instavam os cristãos a que oferecessem adoração cultural aos poderes angélicos (2:15, 18, 19, 23) e que seguissem costumes ritualísticos e ascéticos (2:11, 14, 16, 17, 21, 22). Por este processo assegurava-se o acesso e participação na divina “plenitude-πληρωμα” (2:9, 10, cf.1:19). O erro teológico consistia então, basicamente, em interpor mediadores angélicos inferiores no lugar da própria Cabeça (2:9, 10, 18, 19).

O resultado prático destas especulações teológicas era a insistência com estrito ascetismo. Estes consistiam no “despojo do corpo da carne” (2:11) (aparentemente significando afastamento do mundo);<sup>17</sup> rigoroso tratamento do corpo (2:23), proibição de provar ou tocar certos tipos de alimentos e bebidas (2:16, 21) e a cuidadosa observância de dias e épocas sagradas—festivais, lua nova, sábado (2:16). Os cristãos presumivelmente eram levados a acreditar que ao se submeterem a esses costumes ascéticos, não estavam rendendo sua fé em Cristo, mas recebendo proteção adicional e certificando-se de pleno acesso à plenitude divina. Isto pode ser deduzido tanto da distinção que faz Paulo entre viver “segundo os elementos do universo” e “segundo Cristo” (2:8) e da insistência do Apóstolo na supremacia do Cristo encarnado “em quem habita corporalmente toda a plenitude da divindade” (2:9), portanto o cristão alcança “a plenitude-πληρωμα” da vida não por intermédio dos elementos do universo, mas de Cristo, “que é a cabeça de todo o principado e potestade” (2:10; cf. 1:15-20; 3:3).

Baseados neste breve esboço, já podemos estabelecer que o sábado é mencionado na passagem não no contexto de uma discussão direta a respeito da obrigação da lei, mas sim no contexto de crenças e práticas sincretistas (que incorporava elementos do Velho Testamento, indubitavelmente para prover justificativas para seus princípios ascéticos)<sup>18</sup> advogados pelos “filósofos” colossenses. Não somos informados de que tipo de observância de sábado esses mestres promoviam, todavia, na base da ênfase que davam à escrupulosa adesão a “regulamentos”, aparentemente o dia devia ser observado de um modo rigoroso e supersticioso. É

possível, de fato, como discutiremos mais tarde, que crenças astrológicas atribuídas ao dia de Saturno tornassem a observância deste dia ainda mais supersticiosa.

Se, então, como se reconhece geralmente, Paulo em Colossenses está refutando, não a posição legalística judaica ou cristã-judaica, mas sim uma “filosofia” sincretística que incorporava, entre outros, elementos judaicos,<sup>19</sup> é lícito utilizar esta passagem para definir a atitude básica de Paulo para com o sábado? A condenação que faz Paulo de um uso pervertido de uma observância religiosa constitui fundamento válido para concluir que o Apóstolo libera a todos os cristãos de observá-lo? Mais importante ainda, Colossenses 2:16 e 17 realmente deixa implícito que Paulo pensava e ensinava que os cristãos não mais estavam sob a obrigação de observar qualquer dia santo? Antes de considerarmos estas perguntas, necessitamos estabelecer que papel a lei exerce na refutação que faz Paulo da heresia colossense. Está o Apóstolo, por exemplo, referindo-se à lei moral e/ou cerimonial quando fala do “documento escrito-χειρογραφον” que Deus “tirou do meio de nós, cravando-o na cruz” (2:14)? Este esclarecimento nos ajudará a estabelecer se na mente de Paulo o sábado era parte do que foi cravado na cruz.

### O QUE FOI CRAVADO NA CRUZ?

Para compreendermos a linguagem legal de Colossenses 2:14, é necessário primeiramente apreendermos os argumentos fornecidos por Paulo nos versos precedentes para combater a “filosofia” colossense. Notamos que falsos mestres estavam “enganando” (2:4) os cristãos para acreditarem que a observância de “regulamentos-δογματα” era necessária para cortejar a proteção daqueles seres cósmicos que supostamente poderiam ajudá-los a participar da plenitude e perfeição da divindade. Para opor-se a este ensino, Paulo realça duas verdades vitais. Primeiro, lembra aos colossenses que em Cristo, e nEle somente, “habita corporalmente toda a plenitude da divindade” (2:9) e, portanto, todas as outras formas de autoridade que existem estão subordinadas a Ele, “que é a cabeça e todo principado e autoridade” (2:10). Segundo, o Apóstolo reafirma que é somente em Cristo e por intermédio dEle que o crente pode “chegar à plenitude da vida” (2:10), porque Cristo não somente possui a “plenitude da divindade” (2:9) mas também provê a plenitude da “redenção” e “perdão de pecados” (1:14, 2:10-15; 3:1-5).

A fim de explicar como Cristo estende “perfeição” (1:28; 4:12) e “plenitude” (1:19; 2:9) ao crente, Paulo, como persuasivamente Herold Weiss demonstra, “não recorre à lei, mas ao batismo”.<sup>20</sup> Isto representa uma variante significativa, pois a explicação da significação da lei é sempre parte integrante da apresentação que faz Paulo do evangelho. O fato então que no contexto de Colossenses 2 o “termo “lei” (νομους)” se encontra ausente . . . da controvérsia”<sup>21</sup> corrobora o que dissemos anteriormente, a saber, que a heresia colossense não se baseava no costumeiro legalismo judaico, mas sim nos incomuns (sincretísticos) tipos de regulamentos (δογματα) ascéticos e cúlticos, que minavam toda a suficiência da redenção de Cristo.

Para combater esses falsos ensinamentos Paulo escolheu exaltar a centralidade do Cristo crucificado, ressurreto e enaltecido, explicando como a perfeição cristã é a obra de Deus que estende até o cristão os benefícios da morte e ressurreição de Cristo por intermédio do batismo (2:11-13). Os benefícios do batismo são concretamente apresentados como o perdão de “todas nossas transgressões” (2:13; 1:14; 3:13), o que resulta em ser “vivificado” em Cristo (2:13). A reafirmação do perdão de Deus, conquistado por Cristo na cruz e estendido pelo batismo ao cristão, constitui, deveras, a resposta básica de Paulo àqueles que procuram alcançar a perfeição submetendo-se a “regulamentos”. Para enfatizar a certeza e plenitude do perdão divino (já

declarado em 2:13), o Apóstolo utiliza em 2:14 uma metáfora legal, isto é, aquela de Deus como um juiz que “tirou . . . removeu (e) cravou na cruz . . . o documento escrito-χειρογραφον”.

Que Paulo queria dizer com *cheirographon* (termo usado na antiguidade significando “acordo escrito” ou “certificado de débito”?)<sup>22</sup> Estava ele se referindo à Lei Mosaica com suas ordenanças (τοις δογμασιν), declarando assim que Deus cravou-a na cruz? Se se adotar esta interpretação, há legítima possibilidade de o sábado poder incluir-se entre as ordenanças cravadas na cruz. De fato, certos autores mantêm esta posição.<sup>23</sup> Contudo, além das dificuldades gramaticais,<sup>24</sup> “difícilmente parece de Paulo”, escreve J. Hyby, “representa a Deus crucificando a “santa” (Rom.7:6) que era a Lei Mosaica”.<sup>25</sup> Além do mais, esta posição não se somaria, mas diminuiria o argumento de Paulo designado a provar a plenitude do perdão de Deus. Proporcionaria aos cristãos a retirada da lei moral e/ou cerimonial a certeza do perdão divino? Difícilmente. Somente deixaria a humanidade sem princípios morais. Não se remove a culpa destruindo códigos legais.

A maioria dos comentaristas interpreta o *cheirographon* ou como o “certificado de dívida” resultado de nossas transgressões ou um “livro contendo o registro de pecado” usado para a condenação da humanidade.<sup>26</sup> Ambas possibilidades, que são substancialmente semelhantes, podem ser apoiadas por literatura rabínica e apocalíptica. “No judaísmo”, como declara E. Lohse, “a relação entre o homem e Deus era freqüentemente descrita como a existente entre o devedor e seu credor”.<sup>27</sup> Por exemplo, um rabino disse: “Quando o homem peca, Deus escreve o débito de morte. Se ele se arrepende, o débito é cancelado (isto é, declarado inválido). Se ele não se arrepende, o que está registrado permanece genuíno (válido)”.<sup>28</sup> No Apocalipse de Elias acha-se a descrição de um anjo segurando um livro, explicitamente chamado de *cheirographon*, no qual os pecados do vidente estão registrados.<sup>29</sup> Baseados nestes e outros exemplos similares, é bastante óbvio que *cheirographon* é, ou um “certificado de dívida de pecado” ou o “livro de registro de pecados”, mas não a Lei de Moisés, pois esta, como sabiamente assinala, “não é um livro de registros”.<sup>30</sup>

O que Paulo está dizendo, então, com esta metáfora ousada é que Deus tem “tirado”, “removido” e “cravado na cruz” por intermédio do corpo de Cristo (o qual em certo sentido representa a culpa da humanidade), o *cheirographon*, o instrumento para a lembrança do pecado. A base legal desse instrumento era a “cédula vigente-τοις δογμασιν” (2:14), porém o que Deus destruiu na cruz não foi a base legal (lei) para nosso embaraço no pecado, mas o registro escrito de nossos pecados.<sup>31</sup> Ao destruir o registro de pecados, Deus removeu a possibilidade de que jamais se façam a cobrança contra aqueles que foram perdoados.<sup>32</sup>

Esta posição é também apoiada pela cláusula “e a tirou do meio de nós-χαι αυτο ηρχεν εκ του μεσου” (2:14). Tem sido demonstrado que “o meio era a posição ocupada ao centro da corte ou assembléia pela testemunha de acusação”.<sup>33</sup> No contexto de Colossenses, a testemunha de acusação é o *cheirographon*, que Deus, em Cristo apagou e removeu da corte. Não se pode deixar de sentir como, por intermédio dessa vigorosa metáfora, Paulo está reafirmando a plenitude do perdão de Deus provido por Cristo na cruz. Ao destruir a evidência de nossos pecados, Deus também “desarmou os principados e potestades” (2:15), uma vez que não é mais possível que funcionem como acusadores dos irmãos. (Apo. 12:10) Não há necessidade, portanto, de os cristãos se sentirem incompletos e buscarem participar na plenitude da divindade (*pleroma*) por intermédio de “regulamentos-δοσγματα”. Aqueles que através do batismo morreram e foram vivificados em Cristo, podem agora viver na certeza de sua redenção e perdão. Portanto, os poderes e principados não mais precisam preocupá-los.

Vimos que em todo este argumento, a Lei, como declara Weiss, “não exerce papel

algum”.<sup>34</sup> Qualquer tentativa de ler, portanto, no *cheirographon* uma referência ao sábado ou a qualquer outra ordenança do Velho Testamento é totalmente injustificável. O documento que foi cravado na cruz não continha leis morais ou cerimoniais, mas sim o registro de nossos pecados. Não é verdade que mesmo hoje a memória do pecado pode criar em nós um senso de imperfeição? A solução para este senso de incapacidade, segundo Paulo, deve ser encontrada não no submeter-se a um sistema de “regulamentos”, mas aceitando o fato de que na cruz Deus apagou nossos pecados e concedeu-nos completo perdão. Podemos concluir, então, dizendo que Colossenses 2:14 reafirma a essência do evangelho—as Boas Novas de que Deus cravou na cruz o registro e a culpa de nossos pecados—porém nada tem a dizer a respeito da lei e do sábado.

### A Atitude de Paulo Para Com o Sábado

Havendo refutado as especulações intelectuais da “filosofia” colossense ao reafirmar a supremacia de Cristo e a plenitude de Sua redenção (versos 8:15), Paulo volta-se agora às suas conseqüências práticas, tratando explicitamente com certos destaques de suas práticas religiosas: “16 Portanto, ninguém vos julgue pelo comer, ou pelo beber, ou por causa dos dias de festa, ou da lua nova, ou dos sábados, 17. Que são sombras das coisas futuras, mas o corpo é Cristo”.

Como nesta admoestação o sábado é destacado como uma das práticas religiosas que “são sombra “do que é por vir”, tem-se geralmente concluído que Paulo aboliu o sábado pelo seu nome e chamou de sombra que se foi porque o corpo, que é o próprio Cristo, chegou”.<sup>35</sup> Para testar a validade dessa tradicional interpretação, várias perguntas precisam ser consideradas. Devem os costumes (incluindo o sábado?) advogados por esta melindrosa facção, ser considerados como prescrições estritamente mosaicas, ou como ensinamentos exageradamente puritanos oriundos de uma ideologia sincretística? Está o Apóstolo condenando abstinência de alimento e bebida bem como o uso de dias e épocas sagradas como tais, ou está ele advertindo contra o uso errado que se fizeram deles? Que espécie de observância sabática os falsos mestres advogavam? Qual era a atitude básica de Paulo para com o sábado e as festividades judaicas em geral?

Natureza dos regulamentos. Os regulamentos com respeito a “comer, beber, festividades, lua nova e sábado” pertencem exclusivamente à Lei Mosaica? Conquanto a referência às observâncias de festas, lua nova e sábado” claramente mostra que os falsos mestres retiraram alguns de seus ensinamentos do Velho Testamento, as restrições com respeito a “comer e beber” dificilmente podem ser seguidas até a mesma fonte. Os termos “βρωσις” e “ποσει” descrevem não (como freqüentemente está erroneamente traduzido) “comida-βρωμα” e “bebida-πομα”, mas o ato de “comer e beber”.<sup>36</sup> Portanto, não é uma pergunta, como assinala C. H. Lenski, “sobre alimento ou bebida imprópria, alguns limpos, outros imundos, mas regras sobre quando comer e beber e jejuar”.<sup>37</sup> Tais restrições dietéticas dificilmente podem ser seguidas até a lei levítica uma vez que isto não contempla um programa ascético, mas somente distingue alimento limpo do imundo. Além do mais, a lei mosaica é silente no caso de bebida, exceto no caso dos nazireus e recabitas, que se abstinham de bebidas intoxicantes em virtude de um voto especial.<sup>38</sup> Estas exceções, todavia, acarretavam uma disciplina própria, bem distinta da provisão geral da lei.

Que as prescrições dietéticas mencionadas em Colossenses 2:16 não pertencem à lei mosaica está posteriormente indicado no verso 21 pela proibição (aparentemente com relação ao consumo de alimento) imposta pelos proponentes da “filosofia”: “não manuseies, não proves, não toques”. Tais restrições ascéticas designadas a promover “rigor de devolução e auto-humilhação e

severidade para com o corpo” (2:23) eram estranhas aos ensinamentos judaicos normativos. Geralmente tal ascetismo procede de um conceito dualista da vida que despreza a parte material do mundo e o corpo humano a fim de alcançar uma santidade maior. Não se pode encontrar traço algum desta posição dualista no conceito hebraico do homem, que é totalmente integralista.

Há indicações de que no tempo de Paulo esta forma de ascetismo estava se desenvolvendo dentro da Igreja. Em Romanos 14 o Apóstolo trata de uma dissensão ocasionada por um partido ascético que (como aquele de Colossos) insistia no vegetarianismo e abstenção de vinho (14: 2, 21) bem como na observância de dias (14:5 e 6). Um partido semelhante possivelmente existia em Éfeso, pois Paulo adverte Timóteo contra aqueles “que proibiam o casamento e ordenavam a abstinência de manjares que Deus criou para serem recebidos com ações de graças” (I Tim. 4:3).

Este ensino ascético foi primeiramente influenciado pelo judaísmo sectário ou pelo ascetismo pagão? É difícil responder a esta pergunta de modo conclusivo uma vez que somos informados de que um regime vegetariano era promovido por (1) seitas judaicas tais como os terapeutas e provavelmente os essênios; (2) seitas gnósticas tais como os encratitas, ebionitas e marcionitas; e (3) escolas pagãs como os mistérios órficos, os pitagóricos e os neo-platônicos.<sup>39</sup> Filóstrato (cerca de 200 A.D.) relata, por exemplo, que Apolônio de Tyana (98 A.D. ca), um filósofo neo-pitagórico, “recusou-se viver de um regime cárneo, no princípio de que era, e que embrutecia a mente; participava somente de frutas secas e vegetais, por que dizia que todas as frutas da terra são limpas”.<sup>40</sup> (É digno de nota de que mesmo Tiago, o irmão do Senhor, segundo Hegesipo “era santo desde o ventre da mãe, e não bebeu vinho nem bebida forte, nem comeu carne”).<sup>41</sup>

As razões pagãs para a prática do ascetismo e jejum eram muitas. Cria-se, por exemplo, que o jejum preparava uma pessoa para receber uma revelação divina.<sup>42</sup> A crença na transmigração de almas aparentemente motivou a abstinência de carne animal, pois comê-la era considerado uma forma de “canibalismo”. Outros foram levados ao ascetismo por sua visão dualística do mundo.<sup>43</sup> No caso da “filosofia” de Colossos, os tabus dietéticos e a observância de tempos sagrados eram aparentemente considerados como expressão de sujeição aos “elementos do universo” (2:20, 18).

Alguns estudiosos consideram os falsos ensinamentos de Colossos como um ramo de ensino da comunidade Qûmran. Eles indicavam que a ênfase nas regras dietéticas, calendários festivos e a veneração dos anjos, correspondem completamente aos hábitos da seita Qûmran.<sup>44</sup> A “filosofia” colossense entretanto, como bem assinala E. Lohse, “não revela quaisquer sinais da espécie de compreensão radical da lei que é advogada pela comunidade Qûmran. O termo “lei” (νόμος) encontra-se, de qualquer modo, ausente da controvérsia na qual os colossenses estavam engajados”.<sup>45</sup> A conclusão mais plausível mantida pelos eruditos é de que os falsos ensinamentos e costumes de Colossos eram de uma natureza sincretística, contendo tanto elementos pagãos como judaicos. Aparentemente recorria-se ao Velho Testamento para suas crenças e costumes sincretísticos.<sup>46</sup>

Se esta conclusão está correta (o que nos parece indiscutível), então a referência de Paulo ao sábado e festividades deve ser entendida no contexto dos costumes heréticos, ascéticos e sincretistas a que ele se opunha. Neste caso, o que quer que se diga do uso pervertido de uma instituição como o sábado, não pode legitimamente ser usado para desafiar a validade do mandamento em si. Um preceito não se torna nulo pela condenação de seus abusos. Porém, antes de focalizarmos mais diretamente a atitude de Paulo para com o sábado, precisamos cientificarmos-nos do que está realmente condenado em Colossenses 2:16 e 17: costumes ou princípios?

Costumes ou Princípio. Paulo formalmente condena os cinco costumes ascéticos-cultistas (“comer beber, festas, lua nova e sábado”) promovidos pelos falsos mestres em Colossos? Em

vista do fato de que estes costumes estavam minando a toda-suficiência da redenção de Cristo, esperaríamos deveras que Paulo as condenasse francamente. É isto porém, o que faz o Apóstolo?

Consideremos em primeiro lugar a forma do verbo que ele utiliza: “Μη ουχ τις υμαῶν χρινεῶτω-que ninguém continue a julgá-los”. O verbo é neutro e não significa “condenar” mas “julgar” quer aprovando ou desaprovando.<sup>47</sup> Paulo usa o mesmo verbo repetidamente em Romanos ao tratar de um problema semelhante: “O que não come não julgue (μη χρινετω) aquele que come” (14:3) “Um faz diferença (χρινει) entre dia e dia, mas outro julga (χρινει) iguais todos os dias” (14:5) O significado do verbo “χρινω” segundo seu uso comum não é “condenar”, mas “expressar uma opinião, resolver, fazer juízo”. Note-se então que o verbo usado indica que Paulo é consideravelmente tolerante nessa questão. Ele condena os costumes especificados, mas simplesmente insiste que ninguém deveria ser compelido a observá-los. Como declarou Charles R. Erdman, Paulo “deixa a decisão com cada cristão”.<sup>48</sup> A. Lukyn William chama a atenção para este importante fato dizendo: “Observe-se que São Paulo dá uma visão mais ampla que aquela de proibir a observância de leis dietéticas e de épocas de festividades. Ele deixa o assunto livre com a pessoa individual. O que ele diz é que a observância (ou, por dedução, a não observância) não deve servir de base para se colocar em julgamento os colossenses.”<sup>49</sup>

Concluimos, pois, que no verso 16, a advertência não é contra o sábado, festas e leis dietéticas como tais, mas sim contra aqueles que promovem estes costumes como auxílio indispensáveis à perfeição cristã e como proteção necessária contra “os elementos do mundo”, negando assim, a toda suficiência de Cristo.<sup>50</sup> Que Paulo não tinha a intenção de declarar inúteis estas observâncias, é indicado no verso 17: “são sombras do que está por vir, mas o corpo é Cristo”. Ao reconhecer os dias santos do Velho Testamento como “sombras do que está por vir-σκια των μελλοντων” Paulo dificilmente poderia ter “abolido o sábado pelo seu nome e chamado-o de sombra que passou”.<sup>51</sup> E. F. Scott apropriadamente observa que: “Sendo ele mesmo judeu, Paulo não podia admitir que as mais sagradas ordenanças do judaísmo são sombras inúteis. Seu pensamento é mais daquele do autor dos Hebreus, que encontra valor em todas as antigas cerimônias à medida em que apontam, numa espécie de linguagem de figuras, à grande consumação (exemplo, o sábado tipifica o perfeito repouso de Deus (Heb. 4:11))”.<sup>52</sup>

Vários comentaristas, entretanto, incapazes de verem como Paulo poderia ver dias santos do Velho Testamento e costumes ascéticos de natureza sincretística, como “sombras” com significado e função profética, têm buscado solucionar o dilema acrescentando arbitrariamente a palavra “somente” ou “no máximo” depois de “sombras”, tornando assim esta última pejorativa.<sup>53</sup> E mais ainda, o verbo são (εστιν) uma sombra “é interpretado ou traduzido como “eram (ην) uma sombra”, implicando assim que sua função havia cessado totalmente com a vinda de Cristo.<sup>54</sup> Para justificar esta interpretação alguns argumentam que Paulo não poderia ter visto leis dietéticas de origem dúbia como “sombras do que está por vir”. Em vez disso, elas eram uma sombra da religião cristã, mas não mão mais.<sup>55</sup> Esta interpretação implica que poderiam servir uma função legítima somente antes, mas não depois da vinda de Cristo, o que é claro, não é verdade. Como poderiam tabus dietéticos supersticiosos serem aceitos por Deus numa época, e então rejeitados mais tarde?

A conclusão mais plausível é que Paulo não está discutindo a origem, forma ou legitimidade destas observâncias, mas sim que reconhece seu valor, aparentemente porque as reconhecia como sendo expressões nobres e sinceras—ainda que desencaminhadas—de aspirações espirituais. O que o Apóstolo faz, entretanto, é colocar estas observâncias em sua própria perspectiva com Cristo, por meio do contraste “sombra-corpo”.<sup>56</sup> Nesta perspectiva,

Paulo vê que não somente a observância de dias santos, mas que até mesmo escrúpulos dietéticos podem servir como sombra, preparando os cristãos para as realidades do mundo por vir.<sup>57</sup> As festividades do Velho Testamento têm uma mensagem para os cristãos. A páscoa hebraica (que chamamos hoje de páscoa apenas) comemora o sacrifício de Cristo e proclama Sua vinda (Mar. 14:25; I Cor. 11:26); Pão Asmo tipifica “sinceridade e verdade” (I Cor. 5:8); o Pentecoste, o derramamento do Espírito Santo (Atos 2:4); o sábado, como já vimos, as bênçãos da salvação, que são o antegozo do repouso eterno do povo de Deus.<sup>58</sup> Entretanto, Paulo adverte que as sombras não devem tornar-se substitutos para a realidade que é Cristo, o “Corpo” (v. 17) e a “Cabeça” (v. 19). William Barclay apropriadamente descreve o pensamento de Paulo quando escreve: Ele (Paulo) diz que . . . uma religião fundamentada em comer e beber certos tipos de alimento e bebida, e na abstinência de outras, uma religião que é fundamentada na observância do sábado e coisas semelhantes, é somente uma sombra da religião verdadeira; pois a verdadeira religião é comunhão com Cristo”.<sup>59</sup>

Estranhemos este senso pervertido de prioridade; contudo este problema tem constantemente afligido o cristianismo. Com demasiada freqüência a religião torna-se rituais e regulamentos para se observar. “Estes”, Paulo explica, “têm, na verdade, alguma aparência de sabedoria, em devoção voluntária, humildade, e em disciplina do corpo, mas não são de valor algum senão para a satisfação da carne” (2:23) Qualquer plano de piedade legal pode somente tornar o cristão prisioneiro da “carne” “inchado sem razão, em sua mente carnal” (2:18). A solução que o Apóstolo oferece ao legalismo ascético e cultista é: “Buscai as coisas que são de cima, onde Cristo está assentado à destra de Deus. Pensai nas coisas que são de cima, e não nas que são da terra; porque já estais mortos, e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus”. (3:1-3)

Concluimos, portanto, que Paulo em Colossenses (2:16) não está condenando a abstinência de comida ou bebida ou o uso de dias sagrados tais como o sábado, mas o motivo errado envolvido na sua observância. O que Paulo ataca é a promoção destas práticas como recursos auxiliares para a salvação, e como meio de ganhar a proteção dos “elementos do universo”.

O Sábado em Colossenses 2:16. Os tempos sagrados prescritos pelos falsos mestres são referidos como “dias de festas, ou lua nova, ou sábado-εορτηῶ η νεορηηῶα” (2:16). O consenso unânime dos comentaristas é de que estas três palavras representam uma seqüência lógica e progressiva (anual, mensal e semanal) bem como uma enumeração completa dos tempos sagrados. Esta posição é validada pela ocorrência destes termos, em seqüência similar ou inversa, cinco vezes na Septuaginta e diversas vezes em outra literatura.<sup>60</sup> Há, contudo, uma ocorrência excepcional em Isaías 1:13 e 14 onde a “lua nova” se encontra no início da enumeração em vez de no meio, porém uma exceção não invalida um uso comum.

O *Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia* interpreta o σαββατων-dias de sábado” como uma referência aos sábados cerimoniais anuais e não ao sábado semanal (Lev. 23:6-8, 15, 16, 21, 24, 25, 27, 28, 37, 38). É verdade que tanto o sábado e o Dia da Expição em hebraico são designados pela expressão compostas *shabbath shabbâthôn*, significando “um sábado de descanso solene” (Êxo. 31:15; 15:2; Lev. 23:3, 32; 16:31). Porém esta expressão está traduzida na Septuaginta pela expressão grega composta “σαββατα σαββατων” que é diferente do simples “σαββατων” encontrado em Colossenses 2:16. É, portanto, lingüisticamente impossível interpretar este último como uma referência ao Dia da Expição ou a quaisquer outros sábados cerimoniais uma vez que estes nunca são designados simplesmente como “σαββατα”.

O comentário citado fundamenta sua interpretação, contudo, não no uso gramatical e

lingüístico da palavra “σαββατων”, mas numa interpretação teológica do sábado relacionado a “sombra” em Colossenses 2:17. Argumenta que “o sábado semanal é um memorial de um evento ao princípio da história da terra . . . por isso os ‘dias de sábado’ que Paulo declara serem sombras apontando a Cristo não podem referir-se ao sábado semanal . . . mas deve indicar os dias de repouso cerimoniais que alcançam realização em Cristo e Seu Reino”.<sup>61</sup>

Determinar o significado de uma palavra exclusivamente por suposições teológicas, ao invés de fazê-lo por evidências lingüísticas ou contextuais, é contra os cânones da hermenêutica bíblica. Além do mais, até mesmo a interpretação teológica que o *Comentário Adventista* dá ao sábado é difícil de justificar, pois vimos que o sábado pode legitimamente ser considerado como a “sombra” ou o símbolo adequado da presente e futura bênção da salvação.<sup>62</sup> Além do que já anotamos que o termo “sombra” é usado, não em sentido pejorativo, como rótulo para observâncias sem valor que perderam sua função, mas para qualificar o seu papel num relacionamento com o “corpo de Cristo”. Uma outra indicação significativa insurgindo contra os sábados cerimoniais, é o fato de que estes já estão incluídos na palavra “εορτης-festival” e se “σαββατων” significasse a mesma coisa haveria uma repetição desnecessária. Estas indicações obrigatoriamente mostram que a palavra “σαββατων” como está utilizada em Colossenses 2:16 não pode referir-se a quaisquer dos sábados anuais cerimoniais.

A forma plural “σαββατα” refere-se exclusivamente ao sábado sétimo dia? O fato de que o plural tem três significados, a saber (1) vários sábados (LXX Eze. 46:3; Isa.1:13; Atos 17.2), (2) um sábado, (apesar do plural-LXX Êxo. 20:11; Mat. 1:21; 2:23-24; 3-2-4), e (3) a semana toda (cf. os títulos dos Salmos na LXX, Sal.23:1; 47:1 93:1; Mar. 16:2; Luc. 24:1; Atos 20:7) tem levado muitos a acreditar que em Colossenses o termo se refere não exclusivamente ao sábado do sétimo dia mas também a “dias da semana”.<sup>63</sup> Esta posição merece consideração pois a enumeração realmente sugere festividades anuais, mensais e semanais. E ainda mais, o fato de que em Gálatas 4:10 (cf. Rom. 14:5), onde Paulo se opõe a um falso ensino marcadamente semelhante que insistia na observância de “dias, e meses, e tempos e anos,” a lista começa com “dias-ημερας” (plural) dá-nos razões para acreditar que os “sábados” em Colossenses incluem outros dias além do sábado. Neste caso, Paulo está advertindo contra a observância de dias santos anuais, mensais e semanais em geral (incluindo o sábado). Também se encontra apoio para esta justaposição no qual “comer e beber” e a observância de tempos sagrados são colocados. A mesma correlação entre o comer-não-comer e a observância de dias é sugerida em Rom. 14:2 e 5. É, portanto, totalmente possível que os “dias” de Romanos e Gálatas, e os “sábados” de Colossenses, estão inter-relacionados, incluindo, além do sábado, outros dias da semana caracterizados por jejum ou tabus dietéticos.

É bastante conhecido que não somente os judeus mas até os primeiros cristãos jejuavam em dias fixos.<sup>64</sup> No judaísmo sectário, fazia-se do jejum algo ainda mais rigoroso. Observe-se que no documento *Zadokite*, a observância de jejuns é ordenada juntamente com a dos dias santos: “Guarda do sábado em cada detalhe, e as festividades e os jejuns em concordância com o costume posto originariamente por homens que entraram no novo concerto na ‘terra de Damasco’” (CD 6:18). Sabemos, entretanto que não se permitia o jejum no sábado, tanto entre judeus como entre os cristãos primitivos.<sup>65</sup> Isto significaria que se, como alguns crêem, a abstenção de alimento referida em Colossenses e Romanos pode ser legitimamente correlacionada com os “dias” e “sábados”,<sup>66</sup> então esta última expressão não poderia estar se referindo diretamente ao sábado do sétimo dia, mas a dias de jejum da semana.

Presumindo, em virtude da pesquisa, que os “sábados” em Colossenses realmente se refiram a, ou incluam o dia do sábado, a pergunta a ser considerada é: Que espécie de observância

sabática os falsos mestres advogavam? Os dados fornecidos pela carta aos Colossenses são demasiado insuficientes para responder a esta pergunta de modo conclusivo. Contudo, a natureza da heresia nos permite tirar algumas conclusões básicas. A ênfase com rigor sobre a observância de regras dietéticas seria inquestionavelmente posta também na guarda do sábado. A veneração dos “elementos do universo” também afetaria a observância do sábado e dos tempos sagrados, pois comumente se acreditava que os poderes astrais que dirigiam as estrelas controlariam tanto o calendário quanto as vidas humanas. Günther Borkamm comenta a este respeito: Paulo menciona a Lua Nova, o sábado (Col. 2:16), dias, meses, tempos, e anos (Gal. 4:10), isto é, em cada caso os dias e estações não estão sob o signo da história da salvação, mas sob o signo dos ciclos periódicos da natureza, isto é, correspondentes ao movimento das estrelas. Assim os στοιχεια του χουσου (elementos do universo) fornecem seu conteúdo e significado.<sup>67</sup>

No contexto da heresia de Colossos parece então que o sábado era observado, não como o sinal da Criação, eleição ou redenção, mas, como assinala Eduard Lohse, “por causa dos ‘elementos do universo’, que direcionam o curso das estrelas e prescrevem, assim, também detalhadamente a ordem do calendário”.<sup>68</sup> Note-se que esta superstição astrológica não prevalecia somente nos círculos helenísticos mas também no judaísmo. A comunidade de Qûmran, por exemplo, especulava a respeito da relação entre anjos, o poder das estrelas, e a estrita observância dos tempos sagrados.<sup>69</sup> A seita cristã-judaica dos elcasaítas (ca.100 A.D.) fornece outro exemplo de como a veneração dos poderes astrais afetava sua guarda do sábado. Hipólito relata: Elcasai assim fala: “Existem estrelas perversas da impiedade. . . . Acautelai-vos do poder dos dias, da soberania destas estrelas e não arrisqueis começar qualquer empreendimento durante os dias do governo delas. E não batizeis homem ou mulher durante os dias do poder destas estrelas, quando a lua (emergindo) delas, cruza o céu, e viaja juntamente com elas. . . . Mas, honrai o dia de sábado, pois este dia é um daqueles durante o qual prevalece (o poder) destas estrelas”.<sup>70</sup>

Em recente polêmica cristã contra os judeus encontramos evidência adicional da influência astral na observância de dias sagrados como o sábado. Na *Epístola de Diognetus*, por exemplo, lemos estas fulminantes repreensões: “Porém quanto a seu (dos judeus) escrúpulo com respeito às carnes e sua superstição quanto aos sábados, e sua vanglória quanto à circuncisão, e seus caprichos quanto ao jejum e luas novas, que são completamente ridículos e indignos de nota.— Não acho que requeiras aprender algo de mim”.<sup>71</sup>

O fragmento da *Pregação de Pedro* contém esta áspera advertência: “Tampouco adore-o como os judeus, pois eles, que supõem que somente conhecem a Deus, não o conhecem, servindo a anjos e arcanjos, ao mês e à lua: e se não vir lua alguma, não celebram o que se chama o primeiro sábado, nem guardam a lua nova, nem os dias dos pães amos, nem a festa (dos tabernáculos?), nem o grande dia (da expiação).<sup>72</sup>

No mundo pagão, como já observamos,<sup>73</sup> o sábado era considerado como um dia sem sorte por causa de sua associação como o planeta Saturno. Em vista das prevalecentes superstições astrais que influenciaram a observância de dias entre judeus e pagãos, parece plausível presumir que qualquer observância sabática advogada pelos mestres ascéticos de Colossos—conhecidos por sua promoção do culto dos elementos do universo—poderia somente “ter sido de uma espécie rigorosa e supersticiosa. Uma advertência contra tal tipo de guarda de sábado feita pelo Apóstolo teria sido não somente apropriada como também desejável. Neste caso, porém, Paulo estaria atacando, não o princípio da guarda de sábado, mas sua perversão. Observe-se, contudo, que o Apóstolo não admoesta contra a forma destas observâncias, mas contra sua função pervertida. A maneira pela qual o cristão come, bebe ou observa dias e tempos é (como bem declarou em Romanos 14:5) questão de convicção pessoal a ser respeitada, porém a motivação para observá-los não é questão de ponto de vista pessoal. Estas observâncias são e devem permanecer uma

sombra apontando para o fundamento que pertence a Cristo e nunca devem tornar-se substitutos da realidade. Não é portanto a forma ou modo de observância de coisas sagradas a que Paulo se opõe, porém sua função e motivação pervertidas, que adulteraram a base da salvação. A informação praticada pelas outras duas passagens semelhantes (Rom.14:5 e 6; Gál. 4:8-11), que consideraremos agora, corrobora esta conclusão.

### **O Sábado em Romanos e em Gálatas**

Em Roma, um grupo ascético fanático (herético), marcadamente semelhante àquele de Colossos, advogava estrito vegetarianismo, abstenção do vinho e a observância de dias (Rom. 14:1-10, 21). Sugerimos anteriormente que provavelmente Paulo está correlacionando (como em Col.2:16) o comer-não-comer com a observância de dias. Se esta interpretação está correta, então os “dias” mencionados em Romanos 14:5 e 6 dificilmente podem incluir o sábado, pois sabemos que este era considerado dia de festa e não dia de jejum.<sup>74</sup>

O problema em Roma era aparentemente mais ameno que em Colossos ou na Galácia. Os mestres ascéticos lá eram provavelmente uma minoria menos influente e não eram “propagandistas de um cerimonialismo almejado no âmagô da cruz”.<sup>75</sup> Isto é indicado pela linguagem tolerante e reprimida do Apóstolo: “Um faz diferença entre dia e dia, mas outro julga iguais todos os dias. Cada um esteja inteiramente seguro em seu próprio ânimo. Aquele que faz caso do dia, para o Senhor o faz. O que come, para o Senhor come, porque dá graças a Deus; e o que não come, para o Senhor não come, e dá graças a Deus”. (14:5 e 6).

O princípio de agir segundo as convicções próprias e de respeitar um ponto de vista diferente (Rom. 14:3, 10, 13-16, 19-21) na questão de dietas e dias, se sobressai em Romanos em óbvio contraste com o princípio da justificação pela fé. Quanto a este, Paulo duramente se recusa a comprometer; quanto àquele, reconhece a consciência do indivíduo como a autoridade final. O que faz esta óbvia diferença? A resposta deve ser encontrada na compreensão que Paulo tinha do que é essencial e o que não é para a salvação. Que a fé em Jesus Cristo é a base da salvação, é para Paulo um princípio inquestionável e essencial (cf. Rom. 3:22, 26, 27, 28, 31; 4:3, 13, 22-25; 5:1). Porém, como a fé é experimentada e expressa de modo diferente em cada indivíduo, o modo pelo qual a fé é praticada não é essencial. “Que cada um”, diz Paulo, “seja completamente convencido em sua própria mente” (14:6). O princípio básico repetidamente estabelecido pelo Apóstolo para determinar a legitimidade da observância de dias ou regras dietéticas, deve ser o de estar seguro de que se é motivado por um desejo consciente de se honrar ao senhor (“observe ao Senhor— $\chi\upsilon\rho\iota\omega\ \phi\rho\omicron\nu\epsilon\iota$ ” 14:6, 7, 18; cf. I Cor. 16:31).

Na base deste princípio, podemos perguntar, poderia Paulo ter advogado o abandono da observância do sábado? É difícil acreditar que ele teria considerado tal prática empecilho para se honrar ao Senhor, quando ele mesmo “costumeiramente” (Atos 17:2) se reunia com “judeus e gregos” no sábado na sinagoga (Atos 18:4). W. Rordorf argumenta que Paulo assume uma posição dupla. Com respeito aos cristãos judeus “fracos” ele lhes concede liberdade para observar a lei, inclusive o sábado. Por outro lado, aos cristãos gentios “fortes” ele concede absoluta “liberdade de qualquer observância da lei”, particularmente do sábado.<sup>76</sup> Pode esta conclusão ser legitimamente tirada de Romanos 14? Observe-se que o conflito entre o “fraco” e o “forte” sobre dieta e dias está relacionado somente remotamente (se estiver) à lei mosaica. O “homem fraco” que “come somente legume” (14:2) não bebe vinho, (14:21) e “considera um dia melhor (aparentemente para jejuar) que outro” (14:5) não pode reivindicar apoio para tais convicções provenientes do Velho Testamento. Em lugar algum prescreve a lei mosaica estrito vegetarianismo, total abstinência de vinho e uma preferência por dias de jejum.<sup>77</sup>

Semelhantemente, o “homem forte” que “crê que pode comer qualquer coisa” (14:2) e que “considera iguais todos os dias” não está assegurando sua liberdade da lei mosaica mas, das crenças ascéticas aparentemente derivadas o judaísmo sectário.<sup>78</sup> A discussão toda então, não é sobre a liberdade de se observar a lei *versus* a liberdade de não observá-la, mas concerne a escrúpulos “não essenciais da consciência, ditados, não por preceitos divinos, mas por convenções e superstições humanas. Uma vez que estas convicções e costumes divergentes não minavam o fundamento do evangelho, Paulo aconselha tolerância e respeito mútuos neste assunto.

A situação em Gálatas é radicalmente diferente. Aqui Paulo energicamente repreende aqueles cristãos gentios que haviam se circuncidado (Gal. 6:12, 5:2) e que haviam começado a “observarem dias, e meses, e tempos, e anos” (4:10). Ele define a adoção desses costumes como o retorno à escravidão dos “espíritos de elementos” (στοιχεῖα 4:8 e 9)—poderes cósmicos que se acreditava controlavam o destino da humanidade. Em muitos aspectos, a polêmica em Gálatas 4:8-11 é acentadamente semelhante àquela de Colossenses 2:8-23. Em ambos os lugares, a observância supersticiosa de tempos sagrados é descrita como escravidão aos “elementos”. Em Gálatas, contudo, a denúncia dos “falsos mestres” é mais forte. São considerados como “amaldiçoados” (1:8 e 9) porque estavam ensinando um “evangelho diferente”. Seu ensino de que a observância de dias e tempos e anos necessária para a justificação e salvação pervertia o próprio âmago do evangelho (5:4).

Se o sábado está ou não implícito em Gálatas depende da interpretação de “δια-ημεῶρα” (4:10). Alguns críticos argumentam, com base na passagem paralela de Colossenses 2:16, onde “sábados” está explicitamente mencionado, que “os dias certamente indicam até mesmo os sábados”<sup>79</sup> Não negamos esta possibilidade, mas demonstramos anteriormente que o plural “sábados” usado em Colossenses, era a designação comum não somente para o dia do sábado mas também para a semana toda. Assim, o plural “dias” em Gálatas bem poderia indicar que os “sábados” de Colossenses são “dias da semana” e não vice-versa.

Supondo que o sábado seja parte dos “dias” observados pelos Gálatas,<sup>80</sup> as questões a serem consideradas são: Que motivaram a observância do sábado e das festividades? Está Paulo se opondo ao preceito bíblico que ordena a observância do sábado e das festividades, ou ele está denunciando o uso pervertido em que se tornaram estes costumes religiosos?

Concorda-se geralmente que a observância dos Gálatas de festividades judaicas era motivada por crenças supersticiosas em influências astrais. Isto é sugerido na acusação de Paulo de que sua adoção destes costumes era equivalente a um retorno à sua anterior sujeição pagã aos espíritos e demônios dos elementos (4:8 e 9). Aparentemente, por causa de sua procedência pagã, os gálatas, como apropriadamente declarou W. Rordorf, “podiam discernir na atenção particular dada pelos judeus a certos dias e tempos, nada mais que veneração religiosa prestada às estrelas e forças naturais”.<sup>81</sup> O fato de que no mundo pagão, como já observamos, a observância do sábado judaico era freqüentemente atribuída à má influência do planeta Saturno, bem pode ter contribuído para o desenvolvimento deste conceito errôneo. Pareceria então, que qualquer guarda de sábado praticada pelos gálatas seria motivada por um conceito supersticioso errôneo do preceito bíblico.

A preocupação de Paulo, entretanto, não é expor as idéias supersticiosas unidas à estas observâncias, mas sim desafiar todo o sistema de salvação que os falsos mestres gálatas haviam engendrado. Ao condicionarem a justificação e aceitação por Deus a coisas tais como a circuncisão e a observância de dias e tempos, os gálatas estavam tornando a salvação dependente da realização humana. Para Paulo isto era traição ao evangelho: “Separados estais de Cristo, vós

que vos justificais pela lei; da graça tendes caído” (Gal. 5:4)

É dentro deste contexto que a denúncia que faz Paulo da observância de dias e tempos deve ser compreendida. Se a motivação para estas observâncias não houvesse minado o princípio vital da justificação pela fé em Jesus Cristo, Paulo somente teria recomendado tolerância e respeito (como o faz em Romanos 14), mesmo se alguns idéias fossem estranhas ao ensino do Velho Testamento. Como a motivação para estes costumes adulterava a própria base de salvação por confiança dogmática, o Apóstolo não hesita em rejeitá-los. Em Gálatas, como em Colossenses, então, não é o princípio da guarda do sábado a que Paulo se opõe, mas o uso pervertido de observância cúlticas que haviam sido engendradas para promover a salvação não pela graça divina, mas pelas realizações humanas.

## CONCLUSÃO

Nossa análise de três textos de Paulo geralmente citados como prova de repúdio de Paulo ao sábado como uma sombra cerimonial do Velho Testamento, mostrou que esta interpretação é injustificável em diversos pontos.

Em primeiro lugar, em todos os três textos Paulo não discute se o mandamento do sábado está ou não ainda em vigor na dispensação cristã; antes, ele se opõe aos costumes complexos ascéticos e cultistas, que (particularmente em Colossenses e Gálatas) estavam minando o princípio vital da justificação pela fé em Jesus Cristo.

Segundo, o fato de que uma forma supersticiosa de guarda do sábado pode ter sido parte de ensinamentos heréticos denunciados por Paulo, não invalida a natureza obrigatória do preceito visto que é uma perversão e não um preceito que é condenado. A reprovação do mau uso de um preceito bíblico não pode legitimamente ser interpretado como a ab-rogação do próprio preceito.

Terceiro, o fato de que Paulo recomenda tolerância e respeito mesmo com relação a diferenças em dieta e dias (Rom. 14:3-6) oriundos de convenções humanas, indica que na questão de “dias” ele era demasiado liberal para promover o repúdio do mandamento do sábado e a adoção da observância do domingo em seu lugar. Houvesse ele feito assim e teria encontrado oposição e discussões intermináveis com os advogados do sábado. A ausência de qualquer traço de tal polêmica é talvez a mais clara evidência do respeito de Paulo para com a instituição do sábado.

Em última análise, então, a atitude de Paulo para com o sábado deve ser determinada não na base de suas denúncias das observâncias heréticas e supersticiosas que possivelmente incluíam a guarda do sábado, mas sim na base de sua atitude para com a lei como um todo. A falha em não distinguir entre o conceito de Paulo para com a lei como um corpo de instrução que ele considera “santo justo e bom” (Rom. 7:12; cf. 3:31; 7:14, 22) e da lei como um sistema de salvação separado de Jesus Cristo, que ele energeticamente rejeita, é, aparentemente, a causa de muito malentendido quanto à atitude de Paulo para com o sábado. Não há dúvida que o Apóstolo respeitava aquelas instituições do Velho Testamento que ainda tinham valor aos cristãos. Notamos, por exemplo, que ele adorava no sábado com “judeus e gregos” (Atos 18:4, 19, 17:1, 10, 17), passou os dias dos “pães asmos” em Filipos (Atos 20:16), “apressara-se para estar em Jerusalém, se possível, no dia de Pentecostes” (Atos 20:16), fez um voto de nazireu por sua própria iniciativa em Cencreia (Atos 18:18); purificou-se no Templo para provar que “vivía guardando a lei” (Atos 21:24); e fez circuncidar a Timóteo (Atos 16:3). Por outro lado, sempre que estes costumes ou semelhantes eram promovidos como base de salvação, ele denunciava em

termos inequívocos sua função desvirtuada. Poderíamos dizer, portanto, que Paulo rejeitava o sábado como meio de salvação, mas aceitava-o como sombra apontando para a substância que pertence a Cristo.

## NOTAS E REFERÊNCIAS:

1. Irenaeus, *Fragments from the Lost Writings Irenaeus* 38, ANF1, 575.
2. Tertullian, *Against Marcion* 5, 19, ANF III, 471, 472 (grifo nosso).
3. Augustine, *Sermons on New Testament Lessons* 86, 3 NPNF pr<sup>a</sup> ed. VI, 515-516: “O Senhor quebrou o sábado; mas não se tornou culpado por isso. Que foi que eu disse, ‘quebrou o sábado’? Ele, a luz que chegou, estava removendo as sombras. Pois o sábado foi imposto pelo Senhor Deus, imposto pelo próprio Cristo, que estava com o Pai, quando a Lei foi dada; foi imposto por Ele, mas como sombra do que estava para vir. ‘Que ninguém vos julgue pelo comer, ou beber, ou com respeito a qualquer dia santificado, ou por causa da lua nova, ou dos dias de sábado, que são sombra das coisas futuras’. É chegado agora aquele cuja vinda estas coisas anunciavam. Por que as sombras nos deleitam?”
4. Martin Luther “Wider die himmlischen Propheten” em seu *Sammliche Schriften*, ed. por Johann Georg Walch, 1890, vol. XX, col.148. No vol. IX, col.375 encontramos uma declaração semelhante: “O Novo Testamento diz ao cristão que cada dia é de comemoração. . . . Eis o porquê Paulo de vez em quando chama a atenção dos crentes de que não estão mais ligados a dia nenhum. (Gál. 4:10, 11). O mesmo está ainda mais claro em Colossenses 2:16, 17. Vemos agora que o sábado foi abolido e o povo está livre dele”.
5. John Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians*, trad. por John Pringle, 1948, p. 191.
6. *Ibid.*, p. 192.
7. *Loc. cit.*
8. J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, p. 228; Merril F. Unger, “The significance of the Sabbath”, *Bibliotheca sacra* 123 (1966):75, “Observando as luas novas e os sábados, o singelo e dominante destaque do concerto de legalismo mosaico—um pedagogo para conduzir a Cristo—está-se em completo desacordo com o evangelho da graça (Col. 2:16, 17; Gál. 4:9, 10; Heb. 4:4) agora que Cristo veio e deu-nos sua maravilhosa salvação”.
9. W. Robertson Nicoll, “The Epistle to the Colossians”, *The Expositor’s Bible*, 1908, p. 231; A. S. Peake, “The Epistle to the Colossians”, *The Expositor’s Greek Testament*, 1942, p. 531, igualmente assim comenta Col. 2:17: “O sábado está colocado na mesma posição que os outros, e Paulo compromete-se com o princípio de que um cristão não deve ser censurado pela sua não-observância”.
10. P. K. Jewett, *The Lord’s Day*, p. 45, nota 20; William Hendriksen, “Exposition of Colossians and Philemon”, *New Testament Commentary*, 1965, p. 124, comenta o texto levantando a seguinte questão retórica: “Que justificativa poderia haver para se impor aos conversos do mundo gentio a observância do sábado judaico, quando Aquele que trouxe o descanso eterno está instando a todos que venham a ele? (Mat. 11:28, 29; cf. Heb. 4:8, 14)” Este argumento deixa de convencer porque, como demonstramos no capítulo II, Cristo, ao cumprir a tipologia messiânica do sábado não anulou sua função mas enriqueceu-a, fazendo do dia o memorial apropriado das bênçãos da salvação. Note-se também que se o sábado é “judaico” então a Páscoa hebraica ou a Páscoa cristã e o Pentecoste também o são. Contudo, não foram todas estas festas apropriadas pelo cristãos gentios após mudarem suas datas? Precisava-se de uma nova data para expressar seu cumprimento?
11. C. S. Mosna, *Storia della domenica*, pp. 184, 182.
12. W. Rordorf, *Sunday*, p. 138. Cf. também o seu artigo “Le Dimanche, jour du culte et jour du repos dans l’église primitive”, *Lex Orandi* 39, 1965, p. 109, onde declara: “A observância literal do sábado . . . era somente uma sombra das coisas por vir. Seu cumprimento é agora presente na pessoa de Jesus Cristo (Col.2:17)”; a mesma opinião é expressa por P. Massi, *La Domenica*, pp. 22-23.
13. Entre os intérpretes que definem a heresia de Colossos como “judaísmo gnóstico” estão: Jacques Dupont, *Gnosis: La Connaissance religieuse dans les épîtres de S. Paul*, 1949, pp. 256, 489-93; E. Percy, *Die Problem der Kolosser und Epheserbriefe*, 1946, pp. 137-178; Joseph B. Lightfoot, *St. Paul’s Epistle to the Colossians and to Philemon*, 1879, pp. 73-113; Stanislas Lyonnet, “Paul’s Adversaries in Colossae”, em *Conflict at Colossae*, ed. Fred. O. Francis a Wayne A. Meeks, SBL *Sources for Biblical Study* 4, 1973, pp. 147-162. Por outro lado, Günther Bornkamm, “The Heresy of

- Colossians”, em *Conflict at Colossae*, p. 126, declara categoricamente: “Dúvida alguma me parece possível, entretanto, em um ponto: A doutrina colossense dos elementos pertence à antiga mitologia e especulação da teologia-do-eterno oriental, que era generalizada e ativa no sincretismo helenístico”; cf. Ernst Lohmeyer, *Der Brief an die Kolosser*, 1930, pp. 3ss. M. Dibelius, *Und die Kolosser*, 1930, pp. 3ss.; M. Dibelius, *Epheser, an Philemon*, 1953, exposição sobre 2:8 e 2:23. Outros interpretam a heresia colossense . . . como um sincretismo de elementos judaicos e helenísticos; ver Edward Lohse, *A Commentary on the Epistles to the Colossian, and to Philemon*, 1971, pp. 115-116; Norbert Hugede, *Commentaire de L’Eptre aux Colossiens*, p. 9, 143; W. Rordorf, *Sunday*, p. 155: “Estamos, de fato, tratando com a possibilidade de um fluxo inteiro de tradição sincretista no qual material judaico-cristão está intrincavelmente entrelaçado com material de procedência helenística e oriental”; cf. Handley C.G. Moule, *Colossian Studies*, 1898, que define a heresia como “um amálgama de judaísmo e gnosticismo, com maior expressão da última palavra”.
14. Ver J. B. Lighfoot (nota 13), p. 178; E. de W. Burton, *Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, ICC 35, 1897, p. 247; C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, 1958, p. 92; W. M. L. DeWette, *Kurze Erlarung der Brief und die Kolosser, und Philemon, und die Epheser und Philipper*, 1847, p. 44; H.A.W. Meyer, *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Galatians*, 1884, pp. 219-220. Esta opinião reflete a tradição exegética de Tertuliano, Jerônimo, Lutero e Calvino. Para referências e discussão, ver Herold Weiss, “The Law in the Epistle to the Colossians”, *The Catholic Biblical Quarterly* 34 (1972): 294-295. Em sua dissertação doutoral, em *The Law and the Elements of the World* (publicado em 1964), A.J. Banstra argumenta que *stoicheia tou kosmou* denota os poderes da lei e da carne que dominam o homem neste mundo; cf. J. Blinzer, em *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis*, 1961-63, II, pp. 429-443.
  15. Gerhard Dellling, “στοιχειον” TDNT VII, p. 684, explica que este era o corriqueiro entendimento da frase por pessoas comuns. Portanto, ele define-a como “aquilo em que repousa a existência deste mundo, aquilo que constitui o ser do homem”. Segundo esta posição, Paulo teria feito alusão aos elementos fracos e impotentes que escravizavam a humanidade na religião pré-cristã.
  16. Entre os expositores de Colossenses e Gálatas que advogam uma interpretação personificada do *stoicheia* estão: Norbert Hugede, A.B. Caird, F. F. Bruce, E.F. Scott, E. Lohse, H. Schilier, M. Dibelius, Beare, Conzelmann, C. Toussaint, ver especialmente R.K. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1951, I, p. 173; H. Schilier, *Principalities and Powers in the New Testament*, 1961; D. E. H. Whitely, *The Theology of St. Paul*, 1964, p. 25.
  17. A frase sugere a prática de cultos de mistério quando, no ritual da iniciação, o devoto removia suas roupas e tomava um banho de purificação. Para textos e discussão, ver E. Lohse (nota 13), p. 102. Aparentemente, a resposta de Paulo àqueles “filósofos” que insistiam na circuncisão como a verdadeira iniciação, é que a verdadeira circuncisão não é física mas metafórica, a saber, a entrega da velha vida (cf. Rom.2:28, 29; Fil.3:3; Ef. 2:11).
  18. A. B. Caird, *Paul’s Letters from Prison*, 1976, p. 198, destaca que o programa ascético defendido pelos falsos mestres era “estranho à mentalidade judaica. . . . Paulo o trata como um rebento do judaísmo, mas foi provavelmente colhido por cristãos gentios que buscavam no Velho Testamento a justificativa de seus princípios ascéticos”.
  19. Além dos intérpretes mencionados acima (nota 13) vários outros autores reconhecem a natureza sincretística da heresia Colossense. Ver E.F. Scott, *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, 1948, p. 51: “Alguns dos costumes que menciona são obviamente judaicos; outros parecem, tão claramente, de procedência pagã”; A.B. Caird (nota 18), pp. 160-163; H. A. A. Kennedy “Two Exegetical Notes on St. Paul”, *The Expository Times*, 28 (1916/1917):303; Charles R. Erdman, *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*, 1929, p. 83: “A heresia colossense era essencialmente judia. Contudo, não há dúvida de que tinha elementos de um misticismo oriental”; William Hendriksen (nota 10), pp. 123-124; Herold Weiss (nota 14), p. 304: “Estes hábitos eram a expressão de um sincretismo religioso”. Ralph P. Martin, “Colossians, and Philemon”, *New Century Bible*, 1974, pp. 90-91; Charles Masson, *L’Eptre de St. Paul aux Colossiens*, 1950, pp. 130-134.

20. Herold Weiss (nota 14), p. 305.
21. E. Lohse (nota 13), p. 116; Weiss (nota 14) p. 307 igualmente enfatiza: “Desejo . . . repetir o que foi dito no início: no geral da epístola, a palavra lei não é usada absolutamente. Note somente que apenas o completo significado da lei, que parece inevitável para Paulo quando apresenta seu evangelho, está completamente ausente”.
22. Cf. Moulton-Milligan, *The Vocabulary for the Greek Testament*, 1929, p. 687.
23. F. Prat, *The Theology of St. Paul*, 1927, II, pp. 228-229, categoricamente defende esta posição. C. Masson (nota 19), p. 127, lista, como defensores desta posição, Oltremare, Abbott, Haupt e Kittel.
24. Para justificar esta interpretação, a frase está traduzida como “o documento que consiste em ordenanças”. Porém, Charles Masson (nota 19), p. 128, nota 1, explica que “a justificativa gramatical para esta construção é altamente discutível. . . . Deveria ter, como regra, a preposição (cf. v. 11) para dizer que o documento consistia de ordenanças”.
25. J. Jubly, *Saint Paul: les Épitres de la captivité*, 1947, p. 73. Charles Masson (nota 19), p. 128, menciona que para Schlatter, Huby e Percy “a idéia de a lei pregada na cruz com Cristo teria sido impensável para Paulo”.
26. Charles Masson (nota 19), p. 128, sustenta que “deve-se admitir com Schlatter, Dibelius, Lohmeyer, Percy que o “*chirograph*” é um certificado reconhecendo o débito resultante de nossas transgressões. A figura deriva de um conceito: Deus—ou seus anjos—registram nos livros o registro das ações boas e más dos homens. Até este dia, na oração “*Abinu Malkenu*”, oração para os dez dias de penitência que começa o Novo Ano, os judeus dizem: “Por causa de tua grande misericórdia, apaga todos os documentos que nos acusam” (Dibelius, Lohmeyer, p. 116, n. 1. Str. Billerbeck)”. Historicamente esta opinião era mantida por Orígenes, em *Genesim homilia* 13, PG 12.235; Agostinho (cita Chrysostom) *Contra Julianum* 1, 6, 26, PL 44, 658; *Super Epistola ad Colossenses* 2, lectio III. G.R. Beasley-Murray, “The Second Chapter of Colossians”, *Review and Expositor* 70 (1973): 471: “O laço é um vale, uma declaração assinada de que se deve: se aplica ao judeu por intermédio de sua aceitação da lei, também aplica-se ao gentio que reconhece sua obrigação do que conhece ser a vontade de Deus. Significa, na pitoresca paráfrase de Moule, “Devo obediência à vontade de Deus, assinado, Humanidade”. O estudo do emprego de *chirographon* em fontes judaicas e cristã-judaicas tem ajudado a esclarecer que o termo era usado para descrever o “livro celestial” onde os pecados estão registrados. A primeira insinuação desta interpretação veio cerca de cinquenta anos atrás quando P. Batiffol publicou *Les Odes de Salomon*, 1911, pp. 81-85. J. Daniélou encontrou confirmação para a sugestão de Batiffol no *Gospel of Truth*. A.J. Banstra (nota 14) p. 159, reafirma que o *chirographon* deve ser um livro onde são registrados os pecados.
27. E. Lohse (nota 13) p. 108.
28. Tanhuma Midrash 140b ;cf. Sb III, p. 628.
29. Para textos e discussão, ver A.J. Banstra (nota 14) pp. 159-160. Banstra, porém, argumenta, que o livro que registra os pecados dos homens é a carne da humanidade que Cristo tomou sobre si na cruz. Apoio para esta posição vem do *Gospel of Truth* onde diz: “Por esta razão Jesus apareceu, ele tomou este livro para si mesmo. Ele foi pregado numa cruz de madeira; afixou o decreto (δικταγμα) do Pai sobre a cruz” (Edgar Hennecke, *New Testament Apocrypha*, 1963, I, p. 237). A identificação do *chirographon* com o corpo da carne da humanidade que Cristo levou em si mesmo para a cruz foi primeiramente proposto por O.A. Blanchette, “Does the Chierographon of Col. 2:14 Represent Christ Himself?”, *Catholic Biblical Quarterly* 23 (1961): 306-312.
30. Herold Weiss (nota 14), p. 302: “Parece-me que deveras o *chirographon* deve ser interpretado em termos do contexto fornecido pelo Apocalipse de Elias. Nele, um livro contendo um registro de pecado é usado para a condenação da humanidade. Isto significaria que não é correto identificar o *chirographon* com a lei de Moisés, que não é um livro de registro”.
31. Alguns interpretam a frase. “χειρογραφον τοις δογμασιν” como “a lei com suas exigências legais”. Apoiando esta posição, cita-se o texto similar de Efésios 2:15, onde se diz: “abolindo em sua carne a lei de mandamentos e ordenanças-των νομων των εντολων εν δογμασιν”. Entretanto, a semelhança entre as duas é apenas aparente. Em primeiro lugar, a frase “lei de mandamentos” que ocorre em

- Efésios não se encontra em Colossenses. Em segundo, o dativo em Efésios “εν δογμασιν” é regido por “εν”, expressando assim, que a lei exibida “em regulamento”. Tal preposição não ocorre em Colossenses. Por último, o contexto é substancialmente diferente. Conquanto em Efésios a questão é como Cristo removeu o que separava os judeus dos gentios, em colossenses, trata de como Cristo providenciou completo perdão. O primeiro ele conquistou ao destruir “o muro de separação da hostilidade” (2:14—uma possível referência ao muro que dividia a corte dos gentios do santuário propriamente dito, cf. Josefo, *Jewish Wars* 5, 5, 2; 6, 2, 4) “ao abolir a lei de mandamentos exibida “em regulamentos” (2:15). A última, ao destruir completamente (o registro escrito de nossos pecados, que por causa dos regulamentos era contra nós”. E. Lohse (nota 13), p. 109, corretamente assinala que “as palavras” por causa dos regulamentos” estão, em primeiro lugar, dando ênfase a fim de chamar atenção especial à base legal do testemunho do certificado contra nós” (grifo nosso). No judaísmo helenístico, os mandamentos de Deus são freqüentemente chamados “regulamentos δογματᾶ”: 3 Macc. 1:3, “o mandamento antigo-δογματων”; cf. 4 Macc. 10:2; Josephus, *Antiquities* 15, 136; *Contra Apionem* 1, 42.
32. Isaías 43:25 faz uma promessa semelhante: “Eu mesmo sou o que apago suas transgressões por amor de mim, e dos teus pecados não me lembro”.
  33. A posição legal do “meio” está presente em textos do Novo Testamento tais como Marcos 3:3; 9:36; Atos 4:7. A expressão ocorre repetidamente em textos jurídicos gregos; ver discussão em Norbert Hagedé, (nota 13), p. 140.
  34. Herold Weiss (nota 14), p. 311, nota 10. Weiss também comenta: “De fato, a carta se move num ambiente bastante afastado daquele das epístolas paulinas onde, em cada junção é provável que haja um confronto entre o cristianismo judaico e o gentio a respeito da lei Mosaica” (*loc.cit.*).
  35. Ver acima, nota 4.
  36. Sobre “comer/comidas”-βρομα/βρωσις “cf. Johannes Behm, TDNT I, pp. 642-645; sobre “beber/bebida-πομα/ποσις” cf. Leonhard Goppelt, TDNT VI, pp. 145-148.
  37. R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul’s Epistles to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon*, 1946, p. 123. Norbert Hagedé (nota 13), p. 143, semelhantemente observa: “Não é então, uma questão de distinção entre alimento puro e imundo conforme recomendado por Lev.11, mas do costume de jejuar segundo o costume dos ascéticos pagãos”; A.S. Peake (nota 9), p. 530: “A questão não é de modo algum entre alimento lícito e ilícito, mas entre comer e beber ou abstinência. Ascetismo e não asseio ritual é que está na sua mente”.
  38. O voto do nazireu incluía abstenção de todos os derivados da uva. (Núm. 6:2-4) Isto era, contudo, um voto temporário e voluntário. Alguns, como Samuel (I Sam. 1:11) e João Batista (Lucas 1:15) eram nazireus pela vida toda. Não temos, porém, registro de alguém que fizesse voluntariamente o voto pela vida inteira. Os recabitas levavam uma vida nômade, habitando tenda e se abstinham de vinho e bebidas intoxicantes (Jer. 35:1-19).
  39. Para textos e discussão, ver G. Bornkamm, “λαωχανον”, TDNT IV, p. 67.
  40. *Vita Apollonii* 1, 8; cf. Apuleius, *Metamorph.* 11, 28: “abster-se de toda carne animal”.
  41. Citado por Eusébio, HE 2, 23, 5, NPNF 2ª ed. I, p. 125.
  42. Cf. J. Behm, “νησις”, TDNT IV, p. 297: “Os gregos e romanos sabiam que a abstenção torna receptivas as revelações extáticas”.
  43. Referências podem ser encontradas em G. Bornkamm (nota 39), p. 66.
  44. Entre os defensores desta opinião estão Stanislas Lyonnet (nota 13), pp. 147-153; W.D. Davies, “Paul and the Dead Sea scrolls: Flesh and Spirit”, em *The Scrolls and the New Testament*, 1957, pp. 167ss; Pierre Benoit, “Qûmran et le Nouveau Testament”, NTS 7 (1960-61): 287. Contribuição mais equilibrada dos relacionamentos com o ensino Qûmran, E. Yamauchi: “Sectarian Parallels: Qûmran and Colossians”, *Bibliotheca Sacra* 121, 1 (1964): 141-152.
  45. E. Lohse (nota 13), p. 116.
  46. Ver acima, notas 18 e 19.
  47. Cf. R. C. H. Lenski (nota 37) p. 122; A. S. Peake (nota 9), p. 530.

48. Charles R. Erdman (nota 10), p. 73.
49. A. Lukyn Williams, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, 1928, p. 102.
50. Ralph P. Martin (nota 19), p. 90: “O princípio básico precisa ser notado. Paulo não está condenando o emprego de dias e estações sagradas. . . . O que o move aqui, é o motivo errado envolvido quando a observância de festivais santos torna-se parte do culto defendido em Colossos em reconhecimento dos “elementos do universo”, os poderes astrais que dirigem o curso das estrelas e regulam o calendário. E assim, devem ser aplacados”.
51. Ver acima, nota 4.
52. E. F. Scott (nota 19), p. 52.
53. Cf. RSV; R.C.H. Lenski (nota 37), p. 125: “Estas coisas são sombra, no máximo”.
54. Por exemplo, A.B. Caird (nota 18), p. 198, sustenta que “a tradução Revised Standard Version, *que está por vir*, não pode ser certa, pois, se o cumprimento ainda está no futuro, a sombra ainda não estaria suspensa”. A. Lukyn Williams (nota 49), p. 104, comenta: ην teria implicado que havia cessado totalmente como fatos, o que é claro, não o fizeram”. Handley C.G. Moule, *Colossian Studies*, s.d. p. 175, destaca que “εστιν é muito ligeiramente enfático pela posição. Representei isto por ‘deveras’”. Ele quer dizer que reconhece passar o verdadeiro lugar e valor dos Festivais como “sombras”. Cf. Meyer, *ad loc.*
55. Este argumento é adiantado por Norbert Hagedé (nota 13), p. 145.
56. É possível que o contraste “sombra-corpo” que procede de Platão (cf. *Republic* 7, 614a-517a; 10; 596; *Timeus* 46c; 71b) era empregado pelos filósofos colossenses para ensinar que “completa realidade” (*pleroma*) poderia ser alcançado apenas venerando-se a “sombra”, a saber, os anjos e elementos do universo, por meio de um programa ascético. Se assim é, Paulo responde a seus ensinamentos dando-lhes uma alternativa cristológica completamente radical.
57. O fato de que Paulo não condena escrúpulos de dietas em Romanos 14, mas exorta a observá-los em “honra do senhor” (14:6) indica que ele reconhece neles alguma função positiva.
58. J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 1879, p. 195, comenta: “A realidade, o antítipo, em cada caso se encontra na dispensação cristã. Assim, a páscoa tipifica o sacrifício expiatório; o pão asmo, a pureza e sinceridade do verdadeiro crente; a festa do pentecoste, a reunião das primícias; o sábado, o repouso do povo de Deus, etc”.
59. William Barclay, *The Letters to the Philippians, Colossians and Thessalonians*, 1959, p. 175.
60. Cf. Septuaginta, II Crôn. 2:4; 31:3; Neem.10:33; Eze. 45:17. Osé. 2:11. Ver também Jub. 1:14; Jos. Bern 3:11; Justin, *Dialogue* 8:4.
61. *The Seventh-day Adventist Bible Commentary* 1957, VII, pp. 205-206.
62. Ver acima, capítulo II.
63. Norbert Hagedé (nota 13); p. 144: “A. Baily em seu dicionário, *ad loc.*, esforça-se por assinalar que se o singular σαββατον designa o dia de repouso da Bíblia, (σαββατα pode ter este significado às vezes), o plural τα σαββατα é a expressão usada especificamente para designar a semana (*Anthologie*, V.160); o autor cita textos do N.T. onde a palavra tem este significado: Mat.28:1: εις μιαν σαββατων (o primeiro dia da semana); cf. Mar. 16:2; Luc.24:1; João 20:1, 19; Atos 20:7. Vemos, pois, que a palavra já em si mesma, sem levar em consideração o contexto helenístico onde estamos e que nos orienta, tem apenas relações longínquas com o dia do sábado, designado pelo Decálogo como o memorial da criação e do êxodo do Egito. . . . “sobre três empregos do plural σαββατα ver a explícita explicação de E. Lohse em TDNT VII, pp. 7, 20.
64. O *Didache* (8:1) admoesta os cristãos a não jejuarem com os hipócritas no segundo ou no quinto dia da semana, mas sim no quarto e sexto.
65. A respeito do jejum sabático entre judeus e os primitivos cristãos, ver pp. 185ss.
66. W. Rordorf, *Sunday*, p. 137: “Não é certo o que devemos compreender com ‘observância de dias’. Como a frase ocorre no contexto de abstenção de alimento, a veríamos em termos de alguma espécie de dia de jejum”; posição semelhante é mantida por M.J. Lagrange, *L'Épître aux Romains*, 1950, p. 325; Joseph Huby, *Saint Paul, Épître aux Romains*, 1957, pp. 455-456; James Denney, *Romans, The*

- Expositor's Greek Testament*, 1961, p. 702.
67. Günter Bornkamm (nota 13) p. 131.
68. Eduard Lohse (nota 13) p. 115.
69. No livro dos Jubileus, do qual encontrou-se fragmentos na primeira e quarta caverna em Qûmran, é dito que não somente toda espécie de anjo foi criado no primeiro dia da criação juntamente com o céu e a Terra, mas também que foi o anjo de Deus que revelou o calendário e ensinou aos homens os signos do Zodíaco, a fim de observarem os dias, meses e sábados (Jub. 5:15ss). A observância adequada e exata de dias é de suprema importância. Todo infortúnio que sobreveio a Israel é atribuído à negligência do calendário e das festividades. Referências a festivais, meses, sábados e anos semelhantes àqueles de Gálatas 4:10 e Colossenses 2:16 ocorrem, por exemplo, em Jubileus 6:32-38; 23:19. O documento *Zodakite* declara que “com aqueles que se mantiveram firmes a seus mandamentos—Deus sempre fez bom o seu Concerto Eterno com Israel, revelando a eles as coisas ocultas a respeito das quais, no geral, Israel se desviou—até seus santos sábados e seus gloriosos festivais, suas justas ordenanças, os caminhos de sua verdade e os propósitos de sua vontade, a qual, se alguém fizer, viverá” (CD 3:1; 6:18-19; grifo nosso).
70. Hippolytus, *The Refutation of all Heresies* 9, 11, ANF V, p. 133; cf. Epiphanius, *Adversus Haereses* 29, 8, 5. Superstições astrológicas semelhantes sublinham a observância do sábado de Cerinthus (Filastrus, *Haereses* 36, CSEL 38, 19), de Desitheus de Samaria (Origen, *De Principiis* 4, 3, 2), de Simonians (Ps.- Clement, *Homilia* 2, 35, 3) e dos Hupsistarians (Gregory Nazianzius, *Oratio* 18, 5, PG 35, 9 91); cf. E. Lohse, “σαββατα” TDNT VII, p. 33.
71. *The Epistle to Diognetus* 4, ANF 1, 26.
72. *The Preaching of Peter*, citado em Clemente da Alexandria, *Stromateis* 6, 5, 41, 2, traduzido por M.R. James, *The Apocryphal New Testament*, 1924, p. 17. Aristides escreve em sua *Apology* 14, (syriac): Em sua (isto é, dos judeus) imaginação, concebem que é Deus a quem servem; ao passo que por seu modo de guardar as observâncias, é aos anjos e não a Deus a quem seu culto é prestado: por ex. quando celebram os sábados e o início dos meses, as festas dos pães amos, e o grande jejum; e jejuns e circuncisão e a purificação de carnes, os quais, entretanto, não observam perfeitamente” (ANF X, p. 276). Cf. ainda Origen, *Contra Celsum* 1, 26.
73. Ver acima, p. 173 e p. 243.
74. Ver acima nota 65.
75. John Murray, *The Epistle to the Romans*, 1965, p. 173.
76. W. Rordorf, *Sunday*, p. 138.
77. Ver acima, nota 38.
78. Note-se que a distinção entre alimento limpo e imundo em Romanos 14:4 é diferente daquela de Levítico 11. Nesta, os alimentos ilícitos são designados na LXX pela palavra “ακαθαρτον” que significa “impuro”. Em Romanos, entretanto, o termo usado é “κοινων” que significa “comum”. Aparentemente, a discussão era acerca de carne que por si era lícito de se comer, porém, por causa da associação com culto a ídolos (cf. I Cor. 8:1-13) era considerado por alguns como “κοινων” sendo assim, inadequada para o consumo humano.
79. C.S. Mosna, *Storia della domenica*, p. 183. Cf. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, 1962, pp. 204-207; admite, porém, que “dias” podem ter um sentido mais amplo; W. Rordorf, *Sunday*, p. 131; “Por “ημερα” no vs. 10, certamente se faz uma referência aos dias de sábado que se repetem semana após semana”.
80. Isto é bem possível, especialmente em vista do fato de que os gálatas estavam se tornando circuncidados e se tornando judeus em cada particular.
81. W. Rordorf, *Sunday*, p. 133; a respeito da superstição astral associada ao sábado, vêr acima, notas 70, 71, 72.