



DO TEMPLO AO TEMPO: A RECONSTRUÇÃO CÚLTICA COMO FUNDAMENTO PARA O DIA DO SENHOR

Rafael Gonçalves¹

RESUMO: A reconstrução do culto no pós-exílio redefiniu a identidade religiosa de Israel, tendo o templo como eixo central da restauração pactual e escatológica. Ageu e Zacarias exortaram o remanescente a reordenar suas prioridades, vinculando a obediência à bênção e a negligência ao juízo divino. Este artigo analisa, sob uma abordagem exegética e teológica, as perícopes selecionadas desses profetas, demonstrando sua relação com a liturgia cristã reformada. Defende-se que a restauração do templo prefigura a centralidade de Cristo no culto cristão e fundamenta, tipologicamente, a transição do sábado para o domingo como Dia do Senhor.

PALAVRAS-CHAVE: Culto; Pós-Exílio; Dia do Senhor; Escatologia; Reconstrução do Templo.

INTRODUÇÃO

Qui enim cantat laudem, non solum laudat, sed etiam hilariter laudat: qui cantat laudem, non solum cantat, sed et amat eum quem cantat. In laude confitentis est praedicatio: in cantico amantis. (Pois quem canta louvores não apenas louva, mas o faz com alegria; quem

¹ O autor é pastor auxiliar na Igreja Presbiteriana Jardim Paraíso, em Botucatu, SP, e ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil. Bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Sul (SPS/IPB) e Bacharel em Engenharia Elétrica pela FMU. Possui MBA em Economia, Mercado e Finanças e está cursando o Mestrado em Religião (MA) pelo *Puritan Reformed Theological Seminary* (PRTS). Vida pregressa na área de Engenharia Elétrica, atuando na área de projetos vinculados aos setores: residenciais, comerciais, hospitalares e industriais.

canta louvores não apenas canta, mas ama Aquele a quem canta. No louvor daquele que confessa há proclamação; no cântico daquele que ama há devoção)²

Essa frase de Agostinho, que traduz a dimensão teológica e afetiva da liturgia cristã, lança luz sobre a essência da adoração como ato que integra razão e amor, traspassando a formalidade ritual. Tal compreensão nos remete ao desafio enfrentado por Judá no retorno babilônico, em 538 a.C., quando a reconstrução do templo significava, ao mesmo tempo, a restauração de sua identidade pactual, teológica e litúrgica. Em um cenário de ruínas, o culto, representado pela reconstrução do templo, tornou-se o principal elemento na reconfiguração do povo da aliança.

Ageu e Zacarias, profetas contemporâneos a este período, desempenharam um papel vital ao exortar o remanescente a priorizar a adoração como expressão da fidelidade pactual (Ag 1.6-11; Zc 8.20-23). O templo era o eixo simbólico da presença divina e da esperança escatológica, era o *locus* da presença divina, corporificando a renovação do pacto no coração da comunidade restaurada.

Contudo, a análise do culto no período pós-exílico, sobretudo nos escritos de Ageu e Zacarias, levanta questões relevantes sobre a articulação entre espaço sagrado, escatologia e liturgia cristã. Este artigo propõe que os princípios teológicos da reconstrução do culto, delineados por esses profetas, avançam seu contexto imediato e encontram ressonância na prática cristã reformada, especialmente no que concerne à observância do domingo como Dia do Senhor. Ao explorar as implicações teológicas do culto no pós-exílio, busca-se demonstrar como esses textos apontam para uma continuidade entre o culto veterotestamentário e a centralidade de Cristo na liturgia cristã (Hb 10.19-25).

Este estudo adota uma abordagem exegetico-teológica reformada. Parte da análise³ histórico-gramatical de perícopes selecionadas dos livros de Ageu e Zacarias, com base em suas estruturas literárias e contextos histórico-redentivos. A leitura tipológica considera a relação entre o culto veterotestamentário e sua realização em Cristo. Os dados exegeticos são integrados à teologia bíblica e sistemática reformada, especialmente no que diz respeito ao culto e à santificação do tempo na nova aliança.

² AGOSTINHO. *Enarrationes in Psalmos*. Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/esposizione_salmo_091_testo.htm. Acesso em: 14 dez. 2024. Todas as traduções deste artigo são de minha autoria, salvo indicação em contrário.

³ A presente análise não contempla uma abordagem exaustiva de cada perícopa selecionada, nem a totalidade de seus contextos imediatos. A escolha dos textos foi delimitada por critérios teológicos e exegeticos, considerando a viabilidade do escopo da pesquisa e as limitações de espaço impostas pelo artigo.

1. CONTEXTO HISTÓRICO-TEOLÓGICO DO PÓS-EXÍLIO

1.1. O impacto do exílio no culto

O exílio babilônico (597-538 a.C.) não representou apenas uma catástrofe política para Judá, mas sobretudo uma crise teológica, abalando os alicerces da identidade cúltica de Israel. A destruição do templo em 586 a.C.,⁴ narrada em 2Reis 25.9-10, marcou o colapso daquilo que era, para os israelitas, o centro gravitacional da aliança mosaica. Segundo Ackroyd, a destruição de Jerusalém vai além de um desastre político ou militar, entretanto uma demonstração clara da soberania de Deus, que revelou tanto sua justiça no julgamento quanto sua misericórdia na promessa de restauração. Esse entendimento ressalta que o objetivo maior era “tornar visível a honra de Yahweh”, tanto para Israel quanto para todas as nações.⁵

Dessa forma, o julgamento divino sobre Jerusalém não poderia ser atribuído apenas à responsabilidade herdada de gerações passadas; antes, como afirma Ackroyd, “o julgamento sobre Jerusalém é o julgamento sobre eles mesmos, e não o resultado de alguma responsabilidade herdada de seus antepassados”.⁶ Esse ponto destaca a centralidade da responsabilidade coletiva de Israel, salientando que as consequências vividas eram resultado direto de sua própria infidelidade à aliança. Assim, a destruição do templo e da cidade foi interpretada como juízo irrevogável de Yahweh contra a infidelidade do povo (Jr 7.14-15). Conforme observa Ackroyd, tal ruína não se limitou a uma catástrofe militar ou política, mas salientou o caráter justo e soberano do julgamento divino (Jr 7.14–15; Ez 5.11–12), responsabilizando diretamente a geração exilada, e não somente seus antepassados.⁷

A ruína do templo, símbolo da שְׁכִינָה (*shekinah*) e do vínculo pactual entre Yahweh e Israel (1Rs 8.27-30), expôs a urgência de um retorno à fidelidade que reconstituísse a aliança rompida. Assim, sua destruição abalou a identidade cúltica de Israel, e também revelou a necessidade de um retorno ao compromisso com Deus, a fim de que a aliança fosse plenamente restaurada.

A ausência do templo promoveu uma reconfiguração litúrgica, na qual oração, Torá e sábado passaram a constituir os novos eixos de identidade religiosa.

⁴ A referência no CUSAS 28 argumenta que a destruição do Templo de Jerusalém ocorreu em 587 a.C., conforme evidências alinhadas à cronologia babilônica e ao contexto histórico das tábuas cuneiformes. Essa perspectiva é frequentemente utilizada em debates acadêmicos que se inclinam para uma interpretação baseada na precisão dos registros babilônicos, em contraste com a data de 586 a.C., defendida pela tradição ortodoxa e outros estudiosos. Um tablete sem registro explícito do ano em sua inscrição (CUSAS, 28, 2) pode ter origem em um período anterior. Cf. PEARCE, Laurie E.; WUNSCH, Cornelia. Documents of Judean exiles and West Semites in Babylonia in the collection of David Sofer. CUSAS, 28. Bethesda: CDL Press, 2014, p. 100.

⁵ ACKROYD, Peter R. *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.* Philadelphia: The Westminster Press, 1968, p. 117.

⁶ *Ibidem*, p. 109.

⁷ *Ibidem*, pp. 54-55.

Como sugere Rendtorff, a teologia do exílio promoveu uma ênfase renovada nas práticas cúlticas e nos textos da Torá como sustentáculos da identidade judaica, especialmente na ausência do sistema sacrificial. Essa transformação intensificou o anseio pela sua reconstrução do templo, bem como seu simbolismo como local de encontro com Deus e sinal da renovação do pacto e da presença divina.⁸ Nesse contexto, o exílio indicou uma tendência de transição da adoração centrada em sacrifícios para um modelo mais focado na oração, na Torá e no sábado, práticas que ascenderam como pilares da identidade judaica na diáspora.

Os textos proféticos refletem essa tensão entre julgamento e restauração. Jeremias, ao lamentar a destruição do templo, descreve: “Rejeitou o Senhor o seu altar e detestou o seu santuário; entregou nas mãos do inimigo os muros dos seus castelos; deram gritos na Casa do SENHOR, como em dia de festa.” (Lm 2.7). Contudo, Isaías oferece um vislumbre de esperança ao proclamar que, no futuro, a casa do Senhor será chamada “Casa de oração para todos os povos” (Is 56.7c). Assim, mesmo na ausência do templo, a expectativa escatológica sustentava a fé do remanescente, apontando para uma restauração cósmica que transcenderia as limitações geográficas de Jerusalém.

Além disso, o exílio desloca e desestabiliza a lógica da adoração; como expressa o salmo 137.4, “Como, porém, haveríamos de entoar o canto do SENHOR em terra estranha?”, os exilados enfrentaram uma crise de identidade cúltica, onde o ato de adorar fora de Sião parecia contraditório à essência do pacto.⁹ Essa dissonância reforçou a ligação entre o retorno a Jerusalém e a plena comunhão com Deus, com o templo sendo o coração dessa esperança. Brueggemann observa que “o poder litúrgico na situação exílica, contudo, precisou ser radicalmente reformulado para satisfazer as novas necessidades”.¹⁰

O exílio babilônico transformou a prática cúltica, promovendo uma reelaboração das concepções teológicas, sociais e culturais do povo judeu. Essa reestruturação preparou o terreno para uma renovação litúrgica no período pós-

⁸ SWEENEY, Marvin A. Panel Review of *The Canonical Hebrew Bible: A Theology of the Old Testament* by Rolf Rendtorff. *Horizons in Biblical Theology*, v. 28, n. 1, p. 39-47, 2006. DOI: 10.1163/187122006X151178.

⁹ O exílio babilônico representou uma ruptura espacial e litúrgica, com implicações nas expressões de devoção e vivência emocional da comunidade israelita. Gary A. Anderson explora como os rituais relacionados ao luto e à alegria funcionaram como mecanismos de preservação da identidade religiosa, mostrando que essas práticas ritualizadas serviram para integrar a comunidade dispersa e reconectar o relacionamento com Deus diante da ausência do templo. Cf. Gary A. Anderson, *A Time to Mourn, a Time to Dance: The Expression of Grief and Joy in Israelite Religion* (University Park: Pennsylvania State University, 1991).

¹⁰ Segundo Brueggemann, a teologia exílica exigiu uma reconcepção da compreensão sobre a presença divina. Javé, tradicionalmente conhecido como presente no templo, precisou ser reafirmado como um Deus cuja soberania e disponibilidade não estavam limitadas àquele espaço físico. A destruição do templo não o tornou uma vítima, antes, reforçou sua independência em relação às estruturas terrenas, reafirmando sua transcendência e domínio universal. Cf. BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento: Testemunho, disputa e defesa*. Tradução Jonathan Luis Hack. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014, p. 865.

exílico, fundamentada em arrependimento, obediência e esperança escatológica. A memória do exílio moldou o discurso identitário do remanescente, vinculando a reconstrução do templo à restauração da aliança e à presença renovada de Yahweh. Estudos recentes destacam como os relatos bíblicos, fortemente influenciados pela memória cultural do exílio, moldaram um discurso identitário que vinculava a reconstrução do templo à renovação do pacto e à restauração da relação com Yahweh.¹¹ Nesse contexto, Ageu e Zacarias enfatizam a reconstrução do templo como um ato de obediência ao Senhor, servindo como prelúdio para a restauração messiânica (Ag 1.7-9; Zc 8.20-23).

1.2. O chamado profético à reconstrução

A reconstrução do Segundo Templo no período pós-exílico (538–515 a.C.) constitui um fenômeno teológico, político e identitário cuja complexidade exige uma abordagem interdisciplinar. Profetas atuantes sob o reinado de Dario I (522–486 a.C.), Ageu e Zacarias articulam uma teologia do culto marcada pela tradição deuteronomista e pela tensão entre identidade pactual e dominação imperial persa. Este tópico será explorado em três eixos: (1) a reconstrução como ato litúrgico e político; (2) a ressignificação da *שְׁכִינָה* (*shekinah*) (presença divina) no contexto pós-exílico; e (3) a projeção escatológica do culto universal.

Ageu, cujo nome (*אֶגֶי*) evoca a ideia de festa ou peregrinação (relacionado ao termo *הַג*, *hag*), atua em um contexto de crise econômica e fragmentação social. A ordem divina em Ageu 1.8 — “Subi ao monte, trazei madeira e edificai a casa” — não é apenas um imperativo religioso, mas um ato político de reafirmação identitária sob o domínio persa. Como observa Lisbeth Fried, a reconstrução do templo foi autorizada por Ciro II como parte de uma estratégia imperial para cooptar elites locais, garantindo lealdade através do apoio a instituições religiosas.¹² Todavia, Ageu reinterpreto a autorização persa à luz da teologia da glória divina, qualificando o templo como *בֵּית כְּבוֹדִי* (*beit kevodi*), “a casa de minha glória” (Ag 1.8), retomando a doutrina da *שְׁכִינָה* (*shekinah*) do período pré-exílico.¹³ O termo *כְּבוֹד* (*kavod*), como observa Hans Walter Wolff (1988), não é limitado à ideia de esplendor, contudo, denota a presença tangível de Yahweh, que demanda obediência como resposta à aliança.¹⁴ A insistência do profeta em *שִׁמוּ לְבַבְכֶּם* (*simu levavchem*) “considerai os vossos caminhos” nos v. 5; 7 do capítulo 1, brama como um denominado ao autoexame coletivo, repetindo a teologia deuteronomista de bênção e maldição (Dt 28.1-68).

¹¹ REDE, Marcelo. *Al-Yahudu: os arquivos do exílio babilônico*. Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, nov. 2019, pp. 4-7.

¹² FRIED, Lisbeth S. *The Priest and the Great King: Temple-Palace Relations in the Persian Empire*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2004. p. 162.

¹³ METTINGER, Trygve N.D. *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*. Lund: Gleerup, 1982. p. 112.

¹⁴ WOLFF, Hans Walter. *Haggai. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag*, 1988. p. 77.

A conexão entre obediência cultural e prosperidade material em Ageu 1.9-11 “Esperastes muito, e eis que veio a ser pouco...” reflete a influência da teologia deuteronomista (Dt 28.38-40), mas também dialoga com paradigmas do AOP.¹⁵ Em textos acádios, como a *Epopéia de Erra*, a negligência dos templos resulta em desordem cósmica.¹⁶ Ageu recorre à mesma lógica da ordem cósmica presente na literatura do AOP, como na *Epopéia de Erra*, mas a reformula a partir da teologia da aliança: não é a negligência dos deuses que gera o caos, mas o descaso humano com o templo do Deus vivo. Michael H. Floyd argumenta que Ageu opera uma “sacralização do cotidiano”, onde a reconstrução do templo se torna um ato litúrgico que restaura a ordem cósmica.¹⁷

Zacarias, cujo nome זְכַרְיָהּ significa “Yahweh recorda-se”, desenvolve uma teologia da presença divina que integra elementos sacerdotais e apocalípticos, complementando a mensagem de Ageu ao vincular a reconstrução do templo a uma transformação espiritual. O imperativo “Tornai-vos para mim [...] e eu me tornarei para vós” (Zc 1.3) utiliza o verbo hebraico שׁוּב (*shuv*), que denota arrependimento תְּשׁוּבָה (*teshuvah*) e retorno à aliança. Carol Meyers e Eric Meyers destacam que Zacarias opera uma “teologia da reciprocidade”: o retorno do povo a Yahweh precede a restauração da presença divina.¹⁸

Essa dinâmica é ilustrada nas visões de Zacarias, como a do candelabro de ouro (Zc 4.1-6) — “Não por força, nem por poder, mas pelo meu Espírito” (v. 6) — reinterpretando assim a שְׁכִינָה (*shekinah*) à luz do exílio. Enquanto no Primeiro Templo a glória divina era associada ao espaço físico (1Rs 8.10-11), Zacarias desloca a presença para a ação do רוּחַ (*ruach*), termo que no contexto persa evoca a soberania de Yahweh sobre os impérios.¹⁹

Shalom M. Paul, em seu estudo sobre profetismo pós-exílico, argumenta que Zacarias reinterpreta a tradição profética pré-exílica (e.g., Isaías e Jeremias) para enfatizar a ação sobrenatural de Yahweh na história.²⁰ Tal releitura, particularmente em Zacarias 4.6, pode ser compreendida como uma forma embrionária de teologia do Espírito, na qual a soberania divina se manifesta pelo sopro vivificante do próprio Deus, e não por força ou poder humano. Essa perspectiva se alinha à tradição judaica do Espírito como agente da revelação e do poder divino, mas também antecipa, de maneira seminal, desenvolvimentos posteriores da pneumatologia cristã, na qual o Espírito de Deus opera na consumação escatológica e no cumprimento das promessas redentoras. O Espírito

¹⁵ Antigo Oriente Próximo.

¹⁶ FOSTER, Benjamin R. *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. Bethesda: CDL Press, 2005. p. 410.

¹⁷ FLOYD, Michael H. *Minor Prophets: Part 2*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. pp. 273-277.

¹⁸ MEYERS, Carol L.; MEYERS, Eric M. *Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*. Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1987. p. 93.

¹⁹ Ibid., p. 67.

²⁰ PAUL, Shalom M. *Isaiah 40-66: Translation and Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012. p. 112.

em Zacarias não é uma força abstrata, é a presença ativa de Yahweh guiando seu povo na reconstrução.

Esta pneumatologia profética encontra paralelos em textos ugaríticos, onde *rh* (raízes semelhantes a *ruach*) denota o sopro ou essência,²¹ apontando para vitalização. Contudo, Zacarias distingue-se ao vincular o *ruach* à reconstrução ética: “Executai juízo verdadeiro, mostrai bondade e misericórdia, cada um a seu irmão” (Zc 7.9).

Essa ênfase ética aproxima a profecia pós-exílica da tradição sapiencial, especialmente da teologia moral de Provérbios, onde o “temor do SENHOR” (Pv 1.7; 14.26-27; 15.33; 16.6) fundamenta a justiça e a prática da misericórdia. No livro de Jonas, por exemplo, essa confluência entre profecia e sabedoria ao enfatizar o “temor do SENHOR” (Jn 1.9) e a universalidade da misericórdia divina é característica mais próximas da tradição sapiencial do que da profecia clássica.²²

O caráter escatológico de Zacarias, projeta a restauração de Jerusalém como um evento cósmico: “Virão muitos povos e poderosas nações buscar em Jerusalém ao SENHOR dos Exércitos” (Zc 8.22). A universalização do culto em Zacarias, com muitas nações buscando o Senhor em Jerusalém, cumpre a promessa abraâmica de que Israel seria “bênção para todas as nações” (Gn 12.3). A visão de Zacarias antecipa a missão da igreja, onde o culto adquire uma dimensão transcultural.

Embora Ageu e Zacarias compartilhem o foco na reconstrução, suas ênfases diferem. Enquanto Ageu prioriza a obediência imediata (Ag 1.8), Zacarias enfatiza a pureza ética (Zc 7.9-10). Para Rex Mason, essa tensão reflete a complexidade do pós-exílio, ou seja, a reconstrução física do templo exigia paralelamente uma reconstrução moral do povo.²³ As mensagens dos profetas apresentam uma relação de complementaridade: Enquanto Ageu convoca à ação concreta da reconstrução, Zacarias provê os fundamentos espirituais e éticos que garantem a legitimidade do culto restaurado.

A dificuldade em definir um tema central em Zacarias 1–8 reflete um desafio maior na interpretação dos livros proféticos pós-exílicos. Paul Redditt, ao discutir os temas desses livros sob o conceito de “restauração”, argumenta que a unidade promovida pelos profetas era mais aspiracional do que real.

Os conflitos internos registrados no período pós-exílico (e.g., Ed 4.1-5) evidenciam que a reconstrução enfrentou tensões significativas, tornando

²¹ JENSON, Philip; OLIVIER, J. P. J. *רוח*. In: VANGEMEREN, Willem A. (Org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 1066.

²² BELLAVANCE, É. *Jonas et la « baleine » : la peur du changement ?*. *Théologiques: Revue interdisciplinaire d'études religieuses*, v. 29, n. 2, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.7202/1093587ar>. Acesso em: 06 de mar. 2025.

²³ MASON, Rex. *The Books of Haggai and Zechariah*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. p. 67.

complexa a identificação de um fio temático único e coeso.²⁴ Contudo, essa leitura é contestada por Elie Assis, para quem a mensagem profética não nega as dificuldades, mas as transcende com esperança escatológica.²⁵ Mark S. Smith, em sua análise da religião cananeia e israelita, acrescenta que a reconstrução do templo foi um ato de resistência cultural contra a assimilação aos valores persas, reafirmando a identidade judaica²⁶.

A projeção escatológica em Zacarias 8.20-23 — “Virão povos e habitantes de muitas cidades... dizendo: Vamos depressa suplicar o favor do SENHOR” — redefine o culto como ato missionário. Essa visão ecoa textos do AOP, como o *Cilindro de Ciro*²⁷, onde o monarca persa se apresenta como restaurador de cultos locais para legitimar seu domínio universal. Todavia, Zacarias altera a retórica imperial: não é o rei persa, mas Yahweh quem atrai as nações a Jerusalém.

Aqui, a influência de Isaías (Is 40–55) é evidente. Como observa Benjamin D. Sommer, ambos os textos empregam a fórmula “nações subirão a Jerusalém” (e.g., Is 2.2-4; Zc 8.22), mas Zacarias radicaliza a propalação ao integrar estrangeiros ao culto sem exigir conversão ao judaísmo.²⁸ Essa abordagem antecipa a tensão²⁹ entre particularismo e universalismo no judaísmo do Segundo Templo, discutida por Shaye J.D. Cohen³⁰.

²⁴ REDDITT, Paul. Themes in Haggai-Zechariah-Malachi. *Interpretation*, v. 61, n. 2, 2007. p. 188.

²⁵ ASSIS, Elie. *Haggai's Temple, Constructed, Deconstructed and Reconstructed*. Journal of Hebrew Scriptures, Toronto, v. 8, n. 2, 2008, pp. 1-24.

²⁶ SMITH, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. pp. 43-45.

²⁷ O Cilindro de Ciro é um artefato de argila assírio-babilônico datado do século VI a.C., atribuído ao rei persa Ciro II, o Grande. Descoberto em 1879, contém uma inscrição cuneiforme na qual Ciro se apresenta como legítimo governante da Babilônia e restaurador dos templos e cultos dos povos conquistados. Embora tenha sido interpretado como um precursor dos direitos humanos, seu objetivo principal era legitimar o domínio persa ao permitir que os exilados retornassem às suas terras e reconstruíssem seus santuários, conforme evidenciado no decreto de Ciro (Ed 1.1-4). Para uma análise detalhada, ver *The Ancient Near East: c. 3000–330 BC* (Kuhrt, Amélie, 1983) e *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period: Yehud, the Persian Province of Judah* (Grabbe, Lester L., 2004).

²⁸ SOMMER, Benjamin D. *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 145.

²⁹ O período do Segundo Templo (516 a.C. – 70 d.C.) foi marcado por uma tensão entre particularismo e universalismo no judaísmo. O particularismo enfatizava a identidade exclusiva de Israel como povo escolhido e a observância estrita da Torá, separando judeus dos gentios, como se vê em textos como Esdras e Neemias. Já o universalismo promovia a inclusão das nações no plano divino, sem necessariamente exigir sua conversão completa ao judaísmo, um tema presente em textos proféticos como Isaías 2.2-4 e Zacarias 8.20-23. Essa tensão se manifesta no debate sobre prosélitos e “tementes a Deus” no período helenístico e na diversidade teológica entre grupos como fariseus, saduceus e essênios. Para uma análise aprofundada, ver Cohen, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (1999) e Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (1974).

³⁰ COHEN, Shaye J.D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press, 1999. p. 109.

A reconstrução pós-exílica não ocorreu em vácuo cultural. O edito de Ciro (538 a.C.), que autorizou o retorno dos exilados, segue a fórmula de “restauração de cultos” comum em textos mesopotâmicos, como o *Prisma de Senaqueribe*,³¹ em que monarcas assírios reconstróem templos para garantir o favor divino.³² Contudo, Ageu e Zacarias reinterpretem esse paradigma: a reconstrução não é um favor real, é um imperativo divino.

O termo בית (*bayit*), “casa”, em Ageu 1.8, carrega ressonâncias do acádio *bītu*, que no código de Hamurábi denota tanto o templo quanto a dinastia.³³ Ageu, porém, redefine o termo ao vincular o בית יהוה (*beit Yahweh*) à continuidade da linhagem davídica (Ag 2.23), uma resposta à crise de legitimidade monárquica pós-exílio.

A interpretação de Ageu e Zacarias como “profetas da restauração” tem sido questionada. Paul D. Hanson argumenta que a ênfase na reconstrução física marginalizou as demandas sociais dos grupos profético-sacerdotais.³⁴ Já Klaus Koch vê nos profetas uma “teologia do sucesso” que legitima a elite pós-exílica.³⁵ Contra essas leituras, Moshe Weinfeld ressalta que Ageu e Zacarias não negligenciam a ética, mas a vinculam à ortodoxia cultural, seguindo a tradição sacerdotal.³⁶

A mensagem de Ageu e Zacarias pode ser lida à luz do conceito judaico de תיקון עולם (*tikkun olam*), “reparação do mundo”. Para Elliot R. Wolfson, a reconstrução do templo denota a restauração da harmonia cósmica rompida pelo exílio.³⁷ Essa visão é repetida na literatura rabínica, como no Midrash Tanchuma (Tzav 14), que interpreta Ageu 1.8 como um dito à reconstrução interior: “Edificai vossos corações, e então edificareis a Casa”.³⁸

A reconstrução do templo no período pós-exílico reconfigurou a estrutura cúltica de Israel, reafirmando a centralidade da aliança e sua mediação pelo espaço sagrado. O exílio deslocou o eixo religioso do templo para a Torá, enquanto os profetas Ageu e Zacarias integraram a restauração arquitetônica a uma renovação escatológica e ética. A autorização persa, longe de ser mera concessão

³¹ O Prisma de Senaqueribe é um artefato cuneiforme do século VIII a.C. que registra as campanhas militares do rei assírio Senaqueribe (705–681 a.C.), incluindo o cerco a Jerusalém (701 a.C.). O texto relata a submissão de Ezequias, mas não menciona a captura da cidade, alinhando-se com 2 Reis 18.13-19:37. Além das vitórias militares, destaca a restauração de templos como meio de legitimação real. Para uma análise detalhada, ver Luckenbill, Daniel D. *The Annals of Sennacherib* (1924) e Frame, Grant. *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704–681 BC)* (1999).

³² LIVERANI, Mario. *Israel's History and the History of Israel*. London: Equinox, 2005. p. 278.

³³ CAD = The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Chicago: Oriental Institute, 1956–2010. v. 2, p. 193.

³⁴ HANSON, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic*. Philadelphia: Fortress Press, 1975. p. 202.

³⁵ KOCH, Klaus. *The Prophets: The Assyrian Period*. Philadelphia: Fortress Press, 1983. p. 156.

³⁶ WEINFELD, Moshe. *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Minneapolis: Fortress Press, 1995. p. 88.

³⁷ WOLFSON, Elliot R. *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*. Berkeley: University of California Press, 2006. p. 54.

³⁸ *Midrash Tanchuma*. Ed. S. Buber. Vilna: Romm, 1885. Tzav 14.

política, foi assimilada na teologia da soberania divina. Assim, o Segundo Templo restabeleceu o culto e reposicionou Jerusalém como o centro de uma teologia que ultrapassa o particularismo nacional, projetando sua relevância para um horizonte escatológico mais amplo.

2. ANÁLISE DE PERÍCOPES SELECIONADAS

2.1. Ageu 1.7-11 – Reconstrução do Templo e renovação da aliança

O imperativo שִׁמּוּ לְבַבְכֶּם (*simu levavchem*), traduzido como “considerai os vossos caminhos” (v. 7), deriva da raiz שׁוּם (*śwm*), que no *Qal* denota ação deliberada de colocar atenção sobre algo.³⁹ O termo לֵבָב (*levav*), “coração”, na literatura semítica, refere-se ao centro volitivo e moral do ser humano, conforme evidenciado em Deuteronômio 6.5. A construção עַל־דַּרְכֵיכֶם (*al-darcheichem*), “sobre vossos caminhos”, emprega a preposição עַל (*al*) para estabelecer uma relação causal entre a negligência cultural e a crise agrícola descrita nos v. 10-11.⁴⁰ Com isso, Ageu inaugura uma teologia do autoexame coletivo, vinculando a obediência cúltica ao juízo de escassez descrito nos v. 10–11.

Contextualmente, a mensagem de Ageu (520 a.C.) ascende durante o reinado de Dario I, quando a reconstrução do templo, autorizada por Ciro II (Ed 1.1-4), enfrentava resistência devido às prioridades individuais do povo.⁴¹ A menção às חֲצִירִים (*hatsirim*), “casas apaineladas” (v. 4), remonta o acádio *ḥašāru*⁴² “cercar” ou “cercado”, e aponta para uma prosperidade doméstica injustificável diante da negligência com a Casa do Senhor, revelando uma inversão de prioridades cúlticas. A seca⁴³ descrita (v. 10-11) cumpre as maldições deuteronômicas (Dt 28.23-24), e expande a realidade climática da Judeia no século VI a.C., onde a escassez de chuvas tendia a seca persistente.⁴⁴

³⁹ MEYERS; MEYERS, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁰ BROWNE, Laurence Edward. *Early Judaism*. Cambridge: University Press, 1929. p. 110.

⁴¹ PETERSEN, David L. *Haggai and Zechariah 1-8: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1984. p. 23.

⁴² OPPENHEIM, A. Leo (ed.). *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD)*. v. 6: H. Chicago: Oriental Institute, 1956. p. 130.

⁴³ A seca mencionada em Ageu 1.10-11 não pode ser explicada apenas por padrões climáticos naturais. O próprio texto aponta para uma causalidade teológica, ligando a falta de chuva às maldições de Deuteronômio 28.23-24, onde Deus retém as chuvas como juízo. A relação entre fenômenos naturais e intervenção divina é um tema recorrente na literatura profética, onde secas específicas são descritas como sinais do desagrado divino e instrumentos de correção pactual, como também se observa em Jeremias 14.1-6.

⁴⁴ A região possuía um clima mediterrâneo, caracterizado por invernos chuvosos e verões secos, com registros de variabilidade hídrica ao longo dos séculos. Estudos paleoclimáticos indicam que o período entre os séculos VIII e VI a.C. pode ter sido relativamente mais úmido em comparação com os períodos anteriores de aridez (séculos XII a IX a.C.), conforme demonstrado em pesquisas como *Late Holocene climate and land-use changes in the northern Jordan Valley: A high-resolution multi-proxy study (The Holocene)*. Isso sugere que a seca não era uma condição permanente, mas um fenômeno intermitente. A narrativa de Ageu sugere uma seca específica e providencialmente orquestrada, associada ao descaso do povo com a reconstrução do templo. Assim, mais do que

A exortação profética de Ageu repousa sobre os fundamentos da teologia da aliança, em que a presença de Yahweh, manifestada na שְׁכִינָה (*shekinah*), está condicionada à obediência cúltica do povo (Ed 6.14–15). Meyers observa que a reconstrução do templo é uma tentativa de restauração da שְׁכִינָה (*shekinah*) e não um projeto arquitetônico.⁴⁵ A negligência quanto ao templo é compreendida, em releituras posteriores, como uma ruptura da ordem cósmica. A tradição rabínica identificaria esse colapso com o conceito de תִּקּוּן עוֹלָם (*tikkun olam*),⁴⁶ associando a restauração cultural à harmonização espiritual e social do cosmos, nesse caso vinculado ao culto. A promessa de bênção condicionada à obediência (Ag 1.8) estabelece um paradigma teológico no qual a restauração material resulta da centralidade do culto, antecipando o princípio reformado da primazia da adoração na ordem da vida comunitária.

2.2. Ageu 2.6-9 – A glória escatológica e o cosmopolitismo cultural

A perícopes de Ageu 2.6-9 articula uma visão escatológica segundo a qual a glória do segundo templo supera a do primeiro. A expressão וַיִּהְיֶה רָעַד (*va'ari'oti*), “farei tremer” (v. 6), deriva da raiz רָעַשׁ (*r'š*), que no *Hiphil* denota ação divina de abalar a criação, tema comum em teofanias (e.g., Is 13.13; Jl 3.16; Hb 12.26-27).⁴⁷ O termo חֲמֻדָּת (*khemdat*), “coisas desejáveis” (v. 7), alude à vinda das riquezas das nações ao templo, reinterpretando a entrega voluntária de bens como ato cúltico que glorifica a soberania de Yahweh, e não a dominação política de Jerusalém.

Historicamente, a modéstia do segundo templo (516 a.C.) gerava desânimo (Ed 3.12), mas Ageu reinterpreta a כְּבוֹד (*kavod*), “glória”, não somente como manifestação física (Êx 40.34), mas sobretudo como evento escatológico.⁴⁸ O “abalamento cósmico” (v. 6) reinterpreta mitos cananeus (e.g., a batalha de *Baal* contra *Yam*)⁴⁹ como juízo divino sobre as nações, antecipando o universalismo de Isaías 2.2-4. Ageu realiza uma leitura profética em chave *peshar*⁵⁰ reinterpretando a

uma simples descrição climática, Ageu 1.10-11 apresenta a seca como um juízo divino direto, diferenciando-a de ciclos climáticos naturais e reforçando a mensagem profética de restauração por meio da obediência.

⁴⁵ MEYERS; MEYERS, *op. cit.*, pp. 33-34

⁴⁶ Tikkun Olam (תיקון עולם), literalmente “reparação do mundo”, conceito oriundo da tradição rabínica e ampliado pela Cabala luriana (séc. XVI), refere-se à responsabilidade ética e prática do ser humano na restauração da ordem espiritual e social rompida. Cf. SACKS, Jonathan. *To Heal a Fractured World*, 2007, p. 72-75; SHERWIN, Byron L. *Kabbalah*, 2006.

⁴⁷ SMITH, Mark S. *The origins of biblical monotheism: Israel's polytheistic background and the Ugaritic texts*. New York: Oxford University Press, 2001. p. 92.

⁴⁸ METTINGER, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁹ SMITH, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁰ Semelhante a hermenêutica qumrânica, realiza uma releitura profética que desloca eventos do passado (כְּבוֹד – Ex 40.34) para uma nova situação histórico-escatológica. Ageu indica uma ruptura hermenêutica significativa. Ao invés de preservar o sentido histórico imediato das manifestações divinas do passado, ele projeta o significado desses eventos para um horizonte escatológico futuro. A ideia é que a manifestação não se limita a um acontecimento passado que legitima o culto mosaico, como também pode ser entendida como uma promessa escatológica.

restauração do templo como prenúncio da habitação escatológica de Deus entre os homens.

Na teologia reformada, essa “glória futura” cumpre-se em Cristo, o verdadeiro templo (Jo 2.21), cuja ressurreição inaugura uma nova criação.⁵¹ Assim, o segundo templo não é exclusivamente um edifício restaurado, mas figura do verdadeiro templo – Cristo (Jo 2.21) – em quem habita toda a plenitude da glória divina, e por meio de quem a Igreja participa da nova criação.

2.3. Zacarias 1.3-6 – Arrependimento e restauração da comunidade cultural

Zacarias 1.3-6 inicia com um chamado ao arrependimento שובו (*shuvu*), termo fundamental na teologia pactual (Jr 3.12). A construção ושובו (*ve'ashuv*), “e retornarei” (v. 3), emprega o *waw* consecutivo para estabelecer reciprocidade pactual, numa relação definida aqui como *teorreceptividade*.⁵² A remissão aos “pais” (v. 4–5) reforça o contraste entre a geração presente e a anterior, cuja desobediência precipitou o juízo. Zacarias interpela o povo com base na memória profética, reatualizando o apelo por fidelidade.⁵³

No contexto persa, Zacarias confronta o sincretismo religioso (Zc 5.5-11) e revitaliza a identidade judaica através da renovação cultural. A estrutura do apelo em Zc 1.3 repete fórmulas dos tratados de vassalagem hititas, nos quais a lealdade do vassalo⁵⁴ garantira proteção e presença do suserano. Tal modelo ilumina a reciprocidade pactual entre Israel e Yahweh. Essa dinâmica tende a um retorno ético e espiritual, essencial para a liturgia autêntica.

A exortação profética de Zacarias corresponde ao princípio reformado segundo o qual o culto autêntico pressupõe necessariamente um coração contrito (Sl 51.17), estabelecendo, assim, uma estrutura teológica consistente para uma

⁵¹ CALVINO, João. *Commentary on Haggai 2:9*. Christian Classics Ethereal Library. Disponível em: <https://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom29.v.iii.iv.html>. Acesso em: 10 mar. 2025.

⁵² O termo *teorreceptividade* (do grego θεός, *Theós*, Deus; e ρεκτικός, *rektikós*, receptivo) é proposto pelo autor desta pesquisa para explicar a dinâmica reformada da reciprocidade pactual. O conceito busca demonstrar que Deus é o iniciador soberano do pacto e que a resposta humana é sempre receptiva à graça prévia e capacitadora divina (Jr 31.18-19; Ez 36.26-27). Este termo, portanto, não aparece anteriormente em nenhuma obra consultada pelo autor, sendo uma contribuição original deste estudo, elaborada para evitar interpretações equivocadas que coloquem a iniciativa divina como dependente das ações humanas autônomas. Para fundamentação sobre soberania divina e responsabilidade humana, ver CALVINO, João. *Institutas da Religião Cristã*, III.3.21.

⁵³ MITCHELL, Hinckley G.; SMITH, John Merlin Powis; BEWER, Julius A. *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1912. 514 p. (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments).

⁵⁴ BRAULIK, Georg. *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog: Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991, p. 100; GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*. Leiden: Brill, 1992, p. 21.

liturgia centrada na graça divina.⁵⁵ Essa compreensão é resgatada por Calvino, que distingue arrependimento de mero remorso emocional, qualificando-o como transformação radical, voltada à obediência em contexto cúltico.⁵⁶

2.4. Zacarias 4.6-10 – Dinâmica do Espírito na reconstrução cultual

A declaração *לֹא בְחַיִּל וְלֹא בִכְחַ כִּי אֶם-בְּרוּחִי (lo vehayil velo vehoach ki im beruachi)*, “não por força, nem por poder, mas pelo meu Espírito” (v. 6), contrasta a ineficácia dos meios humanos com a ação soberana do Espírito. Aqui, o termo *רוּחַ (ruach)* adquire sentido operativo, indicando a presença ativa de Yahweh na reconstrução pós-exílica.⁵⁷ Essa dimensão pneumatológica reafirma o caráter soberano da iniciativa divina, condição indispensável para qualquer empreendimento cultual legítimo.

A imagem do candelabro (v. 2-3) e do azeite *שֶׁמֶן (shemen)* simboliza a provisão contínua do Espírito, indispensável à restauração cúltica. Conforme sugere Mark F. Rooker, a manutenção da *נֵר תָּמִיד (ner tamid)* “luz perpétua” no tabernáculo aponta para a constância da presença divina — tema retomado por Zacarias ao associar luz e Espírito no contexto da restauração.⁵⁸

A permanência da *נֵר תָּמִיד (ner tamid)* no culto veterotestamentário, conforme analisado por Rooker, prefigura a centralidade do Espírito Santo na liturgia cristã. Zacarias, ao associar a iluminação do santuário à ação pneumática (Zc 4.1–6), estabelece um princípio teológico fundamental: a adoração autêntica não se sustenta na capacidade humana, mas na mediação divina. A reconstrução do templo antecipa, em chave tipológica, a edificação da Igreja — cuja autenticidade depende da mediação do Espírito (Ef 2.20). A eclesiologia neotestamentária, portanto, deriva da tipologia veterotestamentária, e se concretiza como realidade plenamente pneumática, onde o Espírito garante a autenticidade e continuidade da liturgia cristã.

2.5. Zacarias 8:20-23 – Universalização da adoração e missão

A profecia registrada em Zacarias 8.20-23 descreve um cenário escatológico em que múltiplas nações realizam uma peregrinação a Jerusalém com o propósito específico de buscar a Javé: *וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְגוֹיִם עַצוּמִים לְבָקֵשׁ אֶת־יְהוָה (vehalchu ‘ammim rabim vegoyim ‘atsumim levakesh et-Adonai)*, “virão muitos povos e poderosas nações buscar em Jerusalém ao Senhor” (v. 22). O verbo

⁵⁵ CALVINO, João. *Institutas da Religião Cristã*. Tradução para o inglês por Henry Beveridge. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, [s.d.]. Disponível em: <https://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.iii.3.html>. Acesso em: 12 mar. 2025.

⁵⁶ CALVINO, João. *Institutas da Religião Cristã*, op. cit.

⁵⁷ CALVINO, João. *Commentaries on the Twelve Minor Prophets – Zechariah and Malachi*. Tradução para o inglês por John Owen. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, [s.d.]. Disponível em: <https://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom30.iv.v.viii.html>. Acesso em: 12 mar. 2025.

⁵⁸ ROOKER, Mark F. *Leviticus*. Vol. 3A. *The New American Commentary*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2000, p. 293.

hebraico לְבַקֵּשׁ (*levakesh*) “buscar” carrega conotação cúltica, indicando intenção de adoração mediante peregrinação.⁵⁹

Ao descrever os gentios agarrando-se às vestes de um judeu (v. 23), o texto reorienta o papel tradicional do גֵר (*ger*) “estrangeiro”, antecipando a inclusão das nações na adoração sem a exigência de completa assimilação étnica. Andrew Hill observa que esse gesto indica uma submissão voluntária e ansiosa das nações em relação à comunidade judaica restaurada, representando o cumprimento da promessa feita a Abraão em Gênesis 12.3: “em ti serão benditas todas as famílias da terra”.⁶⁰ Hill reforça: “Aqui, parece que a realidade da presença transformadora de Deus entre o seu povo é o que leva as nações (quase suplicando!) a se unirem a Israel na adoração do Senhor”.⁶¹

Na teologia reformada, a universalização do culto em Zacarias antecipa a inclusão dos gentios na Igreja, cuja adoração dominical representa a reversão de Babel e a prefiguração da unidade escatológica entre os povos em Cristo (Gl 3.28).⁶²

3. DO SÁBADO AO DOMINGO

A transição do sábado para o domingo na liturgia cristã não pode ser compreendida isoladamente, deve-se analisar a progressão da revelação redentora. O culto sempre respondeu à atuação histórica de Deus, sendo o שַׁבָּת (*shabbat*) mosaico um sinal escatológico do descanso prometido. Com a ressurreição de Cristo, dá-se uma redefinição cúltica, consolidando o domingo como novo centro da liturgia cristã.

No pensamento semítico, o tempo é compreendido como um movimento cíclico e não como uma linha reta, esse ciclo evidencia a interação entre o Criador e sua criação.⁶³ O conceito de tempo sagrado está enraizado na ordem pactual, onde certos dias possuem uma qualidade distinta por causa da ação redentora de Deus.

O sábado, instituído na criação (Gn 2.2–3) e reafirmado na lei (Êx 20.8–11), funcionava como sinal escatológico do repouso da aliança. Conforme Kline, o sétimo dia marca a consumação do templo cósmico e revela o Criador como Consumador.⁶⁴ O descanso de Deus não indica cessação por fadiga, mas

⁵⁹ CLARK, David J.; HATTON, Howard A. *A Handbook on Zechariah*. Nova Iorque: United Bible Societies, 2002, p. 218-222.

⁶⁰ HILL, Andrew E. *Haggai, Zechariah and Malachi: An Introduction and Commentary*. Nottingham: Inter-Varsity Press, 2012, p. 200-202. (Tyndale Old Testament Commentaries, v. 28).

⁶¹ *Ibidem*, p. 200.

⁶² KLEIN, George L. *Zechariah*. Nashville: B & H Publishing Group, 2008, p. 247-253. (The New American Commentary, v. 21B).

⁶³ HESCHEL, Abraham Joshua. *The Sabbath: its meaning for modern man*. 10th printing. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1984. Original de 1951. p. 20.

⁶⁴ KLINE, Meredith G. *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2006, p. 33–36.

entronização real no palácio da criação (Is 66.1–2). O sábado, portanto, antecipa tipologicamente o descanso escatológico, agora inaugurado por Cristo, que venceu seus inimigos e introduziu seu povo no repouso da nova criação (Hb 4.9–10).

Ageu e Zacarias, ao tratarem da reconstrução do culto pós-exílico, oferecem elementos fundamentais para compreender essa transição. Os profetas associam a restauração do templo à vinda do Messias, estabelecendo uma relação entre o culto escatológico e a renovação da criação; como observa Bauckham: “Zacarias declarou que toda a cidade seria tão santa quanto o templo (Zc 14.20–21), e Isaías, seguido por João (Ap 21.27), excluiu os ritualmente impuros da Nova Jerusalém, assim como eram excluídos do templo (Is 52.1; Sl 24.3–4)”.⁶⁵

O templo restaurado no pós-exílio é uma sombra do verdadeiro templo que viria em Cristo (Jo 2.19–21), e a reconstrução do culto em Jerusalém antecipa a adoção do primeiro dia da semana como a nova ordenança cúltica. Como observa Geerhardus Vos, “em Cristo será perpetuado tudo aquilo que o tabernáculo e o templo representavam. A estrutura de pedra pode desaparecer; a essência mostra-se eterna”.⁶⁶

3.1. A transformação do Dia do Senhor

A transição do sábado para o domingo não pode ser interpretada como uma simples convenção eclesiástica, deve antes ser compreendida na hermenêutica pactual. Na tradição judaica, o sábado era uma representação microcós mica da nova criação. O Talmude interpreta o שַׁבָּת (*shabbat*) como uma antecipação⁶⁷ do עולם הבא (*Olam Haba*), o mundo vindouro.⁶⁸ Esse conceito está presente também no pensamento do Segundo Templo, onde a literatura intertestamentária apresenta o sábado como um reflexo terreno do descanso escatológico prometido por Deus, associado a renovação futura da criação.⁶⁹

No entanto, no Novo Testamento, o paradigma sabático é deslocado para o primeiro dia da semana, marcando uma transição significativa na compreensão de tempo sagrado. A ressurreição de Cristo, narrada nos evangelhos (Mt 28.1; Mc 16.2; Lc 24.1; Jo 20.1), ocorreu no primeiro dia da semana, evento esse que se tornou fundamento para a fé cristã. Esse dia passou a ser reconhecido como o κυριακή ἡμέρα (*Kyriakē hēmera*) “Dia do Senhor”, conforme indicado em

⁶⁵ BAUCKHAM, Richard. *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 136.

⁶⁶ VOS, Geerhardus. *The Biblical Theology: Old and New Testaments*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2003, p. 157.

⁶⁷ *Pirkei Avot* 4.16.

⁶⁸ *Talmud Bavli, Berakhot* 57b.

⁶⁹ JUBILEUS, Livro de. *The Book of Jubilees*. Tradução de R. H. Charles. [S.l.]: Early Jewish Writings, [s.d.]. Disponível em: <https://www.earlyjewishwritings.com/jubilees.html>. Acesso em: 17 mar. 2025.

Apocalipse 1.10, sendo um antegozo de eterno dia de sábado.⁷⁰ Tal consagração do primeiro dia representa, à luz da teologia da aliança, uma resposta teorreceptiva da Igreja à iniciativa redentora de Deus. O domingo não é fruto da engenhosidade litúrgica humana, mas decorre da convocação soberana de Deus, mediante a ressurreição de Cristo, que redefine a estrutura do tempo sagrado.

A recorrência do culto dominical nas comunidades cristãs primitivas, onde os discípulos se reuniam para “partir o pão” no primeiro dia (At 20.7), que instrui a separação de ofertas nesse mesmo dia (1Co 16.2), apresenta um reconhecimento teológico de que a ressurreição de Cristo redefiniu a estrutura do tempo sagrado⁷¹, não sendo uma mudança arbitrária.

Essa transição concebe o ensino de Hebreus 4.9-10, onde se afirma que “resta um descanso para o povo de Deus”. Calvino entende que o “descanso” de Hebreus aponta para o sabatismo escatológico inaugurado pela ressurreição de Cristo.⁷² Assim, o domingo é sinal da nova criação, memorial da obra consumada e início do repouso eterno prometido aos eleitos.

3.2. A continuidade teológica do culto

A teologia reformada sustenta que o princípio sabático, estabelecido na criação, permanece vigente na nova aliança, mas transposto do sábado judaico para o domingo cristão, em razão da ressurreição de Cristo. A Confissão de Fé de Westminster afirma que Deus designou “um dia em sete” para ser-Lhe santificado e, após a ressurreição, este passou a ser o primeiro dia da semana, chamado de Dia do Senhor.⁷³ Tal transição, longe de romper o quarto mandamento, o cumpre em sua dimensão escatológica: o descanso sabático da antiga aliança apontava tipologicamente para a nova criação inaugurada em Cristo.

A glória futura prometida em Ageu (2.9) realiza-se na habitação de Deus em Cristo (Jo 2.21), cuja ressurreição inaugura o tempo escatológico. A santificação do tempo é inseparável da presença divina: o sábado era a marca semanal da comunhão com Deus, agora transferida ao domingo, Warfield salienta que: “Cristo levou o sábado para o túmulo com ele e trouxe o Dia do Senhor para fora do túmulo com ele na manhã da ressurreição”.⁷⁴

⁷⁰ HORTON, Michael Scott. *A better way: rediscovering the drama of God-centered worship*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2002, p. 24.

⁷¹ CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. Tomo I. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Editora UNESP, 2008, p. 378.

⁷² *Ibidem*, p. 378.

⁷³ Assembleia de Westminster. *Símbolos de Fé: Confissão de Fé, Catecismo Maior e Breve Catecismo*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014, p. 78.

⁷⁴ WARFIELD, B. B. *The Sabbath in the Word of God*. In: MEETER, John (Ed.). *Selected Shorter Writings*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing, 1970. p. 319.

Thomas Watson observa que o domingo foi instituído “em memória de uma obra mais gloriosa que a criação: a redenção”.⁷⁵ John Owen, comentando Hebreus 4, argumenta que o repouso dominical sucede o sábado da primeira criação como sinal da consumação escatológica.⁷⁶ O Dia do Senhor é assim uma proclamação semanal da nova criação e antecipação do descanso eterno. A continuidade do culto, portanto, não é litúrgica, é ontológica.

3.3. Implicações teológicas

A santificação do domingo decorre da autoridade de Cristo ressurreto e da prática apostólica. O Catecismo de Heidelberg o interpreta como antegosto do descanso eterno,⁷⁷ enfatizando que o domingo substitui o sábado como sinal do repouso escatológico. Essa continuidade é fundamentada exegética e tipologicamente, não por tradição eclesial posterior.⁷⁸

Turretini afirma que essa transição tem base divina e validade perpétua.⁷⁹ Owen sustenta que o primeiro dia foi separado por Cristo e designado como “Dia do Senhor”.⁸⁰ Nessa perspectiva se entende o domingo como o prelúdio do repouso celestial, pois, pode-se reconhecer nesse dia a união entre criação e redenção. Horton o chama de festival escatológico da nova criação,⁸¹ podendo assim ser definido como sinal da nova aliança.

A teologia reformada reconhece, que a observância dominical está enraizada na economia da redenção, na tipologia escatológica e no princípio regulador do culto. O domingo é o espaço-tempo redentivo no qual o povo de Deus testemunha a obra consumada de Cristo e antecipa a restauração final (Hb 4.9).

A reconstrução do culto no pós-exílio antecipou a transição cúltica da nova aliança. O domingo não rompe com o passado, mas o cumpre e o eleva, proclamando o descanso final da Igreja na presença de Deus.

⁷⁵ WATSON, Thomas. *The Ten Commandments*. Disponível em: <https://ccel.org/ccel/watson/commandments/commandments.iv.iv.html>. Acesso em: 21 mar. 2025.

⁷⁶ OWEN, John. *Hebreus*. Tradução de Sharon Barkley. 1. ed. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 2020, p. 107.

⁷⁷ CATECISMO DE HEIDELBERG. Pergunta 103. In: VASCONCELOS, Marcos (Trad.). *As Três Formas de Unidade das Igrejas Reformadas: A Confissão Belga, O Catecismo de Heidelberg e Os Cânones de Dort*. 2. ed. Recife: Editora CLIRE, 2009, p. 98–99.

⁷⁸ Cf. BREDENHOF, Wes. *O Sínodo de Dort e o Domingo*. [YouTube]. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=mQO9oW_MJ2g. Acesso em: 22 mar. 2025. O Rev. Bredenhof, argumenta que a santificação do domingo é expressão da fidelidade ao quarto mandamento, agora reinterpretado à luz da ressurreição de Cristo e da prática da igreja primitiva.

⁷⁹ TURRETTINI, François. *Compêndio de Teologia Apologética*. Organização de Cláudio Antônio Batista Marra. 1. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. p. 114.

⁸⁰ OWEN, John. *Hebreus*, op. cit., p. 106–108.

⁸¹ HORTON, Michael. *Learning to Hear Again in a World of Noise*. Modern Reformation, [s. l.], 14 jul. 2021. Disponível em: <https://www.modernreformation.org/resources/articles/learning-to-hear-again-in-a-world-of-noise>. Acesso em: 22 mar. 2025.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teologia reformada do Dia do Senhor não é mera abstração dogmática, mas orienta a identidade, a adoração e a missão da Igreja. Essa orientação se manifesta, particularmente, em três dimensões interligadas: (1) a constituição da identidade espiritual e comunitária da Igreja; (2) a demarcação entre a verdadeira e a falsa adoração; e (3) o estímulo ético-missionária que provém da observância dominical.

4.1. A guarda dominical e a identidade cristã

O domingo, enquanto memorial semanal da ressurreição, atua como elemento estruturante da autoimagem eclesial. Sua observância refunda semanalmente a consciência de pertencimento: o povo que se reúne no primeiro dia da semana o faz não para afirmar sua autonomia, mas para declarar, liturgicamente, que pertence àquele que venceu a morte e inaugurou a nova criação (Ap 1.10). A comunidade que santifica o domingo manifesta, assim, sua natureza teorreceptiva: povo que recorda a obra de Cristo, e responde liturgicamente à convocação graciosa do Senhor da aliança. Horton observa que o Dia do Senhor é um marco escatológico que nos separa da lógica do mundo, pois reorienta o tempo e o desejo para os contornos do século vindouro.⁸²

Em sua prática, o domingo testemunha que a Igreja é povo da ressurreição, peregrina no tempo, mas já participante (por antecipação sacramental) do repouso eterno (Hb 4.9-10). O abandono dessa prática, ao contrário, enfraquece os contornos identitários da comunidade da fé, desfigurando sua memória coletiva e sua esperança escatológica. Por isso, a preservação do domingo se revela, em termos pedagógicos, um agente de formação espiritual: por meio do ritmo litúrgico e da cadência semanal, a Igreja é continuamente instruída a viver como corpo de Cristo, convocado e sustentado pela Palavra e pelo Espírito.

4.2. O domingo como critério de adoração bíblica

No universo teológico reformado, a adoração não é regulada por sentimentos subjetivos ou tradições culturais, mas pela vontade revelada de Deus. Dentro dessa moldura, a santificação do tempo (e, de modo específico, do domingo) constitui um aspecto inalienável da adoração conforme o Princípio Regulador. A Igreja apostólica já delineava tal padrão, reunindo-se no primeiro dia da semana para ouvir a Palavra, repartir o pão e orar (At 20.7; 1Co 16.2). Desprezar esse padrão equivale a desfigurar a liturgia cristã, substituindo a normatividade divina por imaginários religiosos alienígenas à Escritura. Os reformados clássicos rejeitaram tanto o judaísmo sabático legalista quanto a permissividade

⁸² *Ibidem*.

antinomista, entendendo que ambos violavam o espírito e a letra do quarto mandamento.⁸³

A multiplicação de festas religiosas não prescritas por Deus, prática comum em tradições eclesiais não reformadas, são distrações litúrgicas que diluem a centralidade do Dia do Senhor. O domingo, portanto, torna-se o campo de verificação da ortodoxia cultural: onde ele é observado com reverência, ali se percebe uma submissão prática ao senhorio de Cristo; onde é profanado ou relativizado, há indícios de uma liturgia colonizada por tendências antropocêntricas. Em termos pastorais, isso exige da liderança eclesial um zelo catequético e disciplinar que eduque a comunidade a separar esse dia para as “ordenanças de culto” e para as “obras de misericórdia”, conforme a hermenêutica de Cristo em Marcos 2.27 e a doutrina sistematizada na Confissão de Fé de Westminster.⁸⁴

4.3. O domingo como ética sabática e impulso missionário

Por fim, além de informar a identidade e regular a adoração, o domingo também conforma a ética e impulsiona a missão da Igreja. Ao cessar as atividades ordinárias, o povo de Deus pratica uma contracultura do descanso, que denuncia utilitarismo contemporâneo e proclama que a vida não se define por produtividade incessante, e sim por comunhão com o Criador. O mandamento do descanso, ao incluir servos, estrangeiros e até mesmo animais (Ex 20.10), estabelece uma ética de justiça e compaixão que transcende os limites da assembleia cultural. Além disso, a suspensão das atividades triviais cria espaço para as obras de misericórdia, para a solidariedade concreta e para o exercício do amor fraternal. O domingo é, assim, tanto um prenúncio do repouso escatológico quanto um ensaio da hospitalidade do Reino.

No plano missionário, o domingo possui um valor apologético inestimável. A Igreja reunida, publicamente, proclama com sua agenda semanal que Cristo reina. Cada culto dominical proclama, por meio de palavras, gestos e símbolos, que o tempo pertence ao Senhor, que o presente é habitado pela graça, e que o futuro já se iniciou. A comunidade que santifica o domingo torna-se sinal e instrumento da nova criação. A fidelidade dominical vigora o testemunho diário, de modo que o culto e a vida, a adoração e a missão, não se oponham, mas se complementem. Com isso, podemos concluir que aqueles que descansam no domingo se tornam mais eficientes nos demais dias porque trabalham não por compulsão, mas por vocação.

A recuperação da teologia reformada do culto dominical promove benefícios teológicos e eclesiológicos objetivos. Do ponto de vista doutrinário, ela

⁸³ DIXHOORN, Chad Van. *Guia de estudos da Confissão de Fé de Westminster*. Tradução de Edmilson Francisco Ribeiro. São Paulo: Cultura Cristã, 2017. p. 287.

⁸⁴ DIXHOORN, *op. cit.*, p. 301.

fundamenta a adoração na soberania divina e na esperança escatológica; do ponto de vista prático, contribui para a formação de comunidades liturgicamente coerentes, eticamente orientadas e teologicamente integradas à missão da Igreja. A transição do sábado para o Dia do Senhor foi uma realidade ontológico-tipológica decorrente da obra redentora de Cristo, o verdadeiro templo (Jo 2.21) e mediador do novo acesso ao trono da graça (Hb 10.19-22).

A liturgia cristã, conforme João 4.23-24, é pneumatologicamente orientado, desvinculado do espaço físico e estruturado na presença real do Ressuscitado. A reunião dominical da Igreja é o *locus* escatológico da nova criação, em que o povo de Deus, como templo vivo (Ef 2.21-22), antecipa o repouso eterno (Hb 4.9) e participa sacramentalmente da realidade inaugurada. O derramamento do Espírito no Pentecostes é a realização definitiva da era escatológica. Assim, a Igreja adora no Dia do Senhor (Ap 1.10), proclamando que o Cordeiro reina, e que o templo definitivo é o próprio Deus (Ap 21.22).

ABSTRACT: The reconstruction of worship in the post-exilic period redefined Israel's religious identity, with the temple as the central axis of covenantal and eschatological restoration. Haggai and Zechariah exhorted the remnant to reorder their priorities, linking obedience to blessing and negligence to divine judgment. This article offers an exegetical and theological analysis of selected pericopes from these prophets, demonstrating their connection to Reformed Christian liturgy. It argues that the restoration of the temple prefigures the centrality of Christ in Christian worship and typologically grounds the transition from the Sabbath to Sunday as the Lord's Day.

KEYWORDS: Worship; Post-Exile; Lord's Day; Eschatology; Temple Reconstruction.