

# ***Kyriakē hēmera*: o debate sobre o sábado e o domingo a partir do Apocalipse de João**

*Kyriakē hēmera*: the debate about Saturday and Sunday from the Apocalypse of John

Vanderlei Dorneles<sup>1</sup>  
Marcos Peter Teixeira Soares<sup>2</sup>

## **RESUMO**

A expressão grega *kyriakē hēmera* (“dia do Senhor”, em Ap 1:10), um *hapax legomenon* do Novo Testamento, gera longos debates teológicos com importantes implicações religiosas e sociais. O contexto atual das encíclicas papais e de movimentos sociais sobre o descanso semanal demanda a continuidade da pesquisa e do debate, bem como do espírito da liberdade religiosa. Este artigo analisa brevemente a frase a partir de uma perspectiva histórica e textual. Compara interpretações que associam *kyriakē hēmera* ao dia do imperador, dia escatológico, Domingo de Páscoa, domingo e sábado. Reconhece que a tradição cristã extrabíblica posterior identificou a expressão com o domingo, como diversos documentos o demonstram. O artigo traz elementos novos para a discussão em relação a questões históricas, textuais e literárias, que tendem a favorecer a relação com o sétimo dia da semana, mas reconhece que a expressão é multifacetada e que a evolução de seu sentido seguirá como objeto de pesquisas futuras.

**Palavras-chave:** *kyriakē hēmera*; dia do Senhor; sábado; domingo.

## **ABSTRACT**

The Greek expression *kyriakē hēmera* (“the Lord’s Day”, in Rev 1:10), a *hapax legomenon* in the New Testament, has generated lengthy theological debates and carries important religious and social implications. The current context of papal encyclicals and social movements on weekly rest demands the continuation of research and debate, as well as the spirit of religious freedom. This article briefly analyzes the phrase from a historical and textual perspective. It compares interpretations that associate *kyriakē hēmera* with the emperor’s day, the eschatological day, Passover Sunday, Sunday, and Saturday. It acknowledges that later extrabiblical Christian tradition identified the expression with the Sunday, as demonstrated by various documents. The article brings new elements to the discussion regarding historical, textual and literary issues, which tend to favor the relation to the seventh day of the week, but recognizes that the expression is multifaceted, and that the evolution of its meaning will remain a subject of future research.

**Keywords:** *kyriakē hēmera*; the Lord’s Day; Sabbath; Sunday.

<sup>1</sup> Vanderlei Dorneles é doutor em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo, 2020) e Doutor em Ciências (Escola de Comunicação e Artes, USP, 2009). Atua como professor e coordenador do Mestrado em Teologia no UNASP-EC, SP. E-mail: vanderlei.dorneles@unaspedu.br. Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-8147-4838>.

<sup>2</sup> Mestrando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de Paulo (UNASP-EC). Licenciado em Letras Português e Inglês (2006) e bacharel em Teologia (2012). Atua como professor na rede pública estadual da Bahia desde 2007. É pessoa neurodivergente (dentro do espectro autista e do TDAH). E-mail: marcospeter1@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-4050-1883>.

## Introdução

A expressão grega *kyriakē hēmera*, “dia do Senhor” em (Bíblia, Ap 1:10) é crucial no debate sábado-domingo no mundo cristão. O texto do Apocalipse desperta interesse dos pesquisadores, especialmente por seus símbolos, mas também por questões de linguagem e estilo literário. O sentido das narrativas não depende só do significado das palavras e dos símbolos, mas também de suas construções literárias. O Apocalipse “pertence ao gênero de escritos apocalípticos”, sendo bastante desafiador em seu processo interpretativo (Stefanovic, 2009, p. 7).

A expressão *kyriakē hēmera* se associa à pessoa de Jesus Cristo, o *Kýrios* (Davis, 1982, p. 157). O significado da frase é essencial para a compreensão das práticas litúrgicas do cristianismo originário, incluindo o dia de descanso e culto, além de ter implicações sociais para o debate na atualidade. A expressão possui interpretações variadas. As opções menos defendidas incluem o dia escatológico (dia do juízo final), devido à forma adjetival grega utilizada, e a referência ao Domingo de Páscoa, por ser uma hipótese tardia. A visão mais popular é de que a frase designa o domingo, estabelecido pela igreja cristã em virtude do dia da ressurreição de Cristo. Essa designação se popularizou no século II e reflete a prática dos primeiros cristãos que, em suas assembleias dominicais, celebravam a Eucaristia (Osborne, 2014, p. 92).

Por outro lado, ao considerar a origem judaica do autor do Apocalipse, é importante lembrar qual era o costume dos judeus desse tempo. Ladd (1986, p. 35) afirma que “em todo o mundo helenístico os judeus se reuniam no sábado para adorar a Deus nas sinagogas”, costume também mantido por cristãos judeus. Na Ásia Menor e na Grécia, Paulo frequentava as sinagogas judaicas para proclamar Jesus como o Messias a judeus e gregos (Bíblia, At 13:14; Bíblia, At 16:13; Bíblia, At 17:2; Bíblia, At 18:4). Ladd (1986, p. 26) afirma que entre os cristãos originários “a preferência pela observância do domingo em lugar do sábado judeu foi o resultado de um processo histórico gradual”.

Este artigo reflete sobre a atualidade da questão do ponto religioso e social. Analisa as cinco principais correntes interpretativas, em seus contextos e limitações, e apresenta uma breve exegese do texto de (Bíblia, Ap 1:10), junto a outros textos dos chamados Pais da Igreja. Considera o contexto histórico e gramatical do texto, bem como suas características literárias. Desta forma, o tema é analisado a partir de uma perspectiva histórica, gramatical e literária. O objetivo é examinar as interpretações possíveis da expressão *kyriakē hēmera*, destacando o dia do imperador, o dia escatológico, o Domingo de Páscoa, o domingo e o sábado.

### 1. A relevância atual da questão

A discussão sobre a temática sábado-domingo tornou-se novamente relevante nas últimas décadas, tanto no campo religioso quanto no social. Sobre ela, o Papa João Paulo II lançou a encíclica *Dies Domini* em 1998. Por sua vez, Francisco, em *Laudato Si*, de 2015, alçou a temática para além da religião, ao defender o dia de descanso como condição para o equilíbrio do ecossistema. Além disso, a Heritage Foundation, com sede em Washington, EC, entidade americana que busca o resgate de valores tradicionais e sociais da família, lançou em 2026 ao debate parlamentar nos EUA uma proposta de um “dia uniforme de descanso”

semanal (Severino et al, 2026). Somam-se a isso movimentos sociais pelo descanso semanal e mudanças na atual jornada de trabalho no Brasil de 6x1 para 5x2.

A encíclica *Dies Domini* faz uma extensa argumentação bíblica sobre o “sábado” especialmente com base no Pentateuco. Reconhece a conexão entre o “sábado” e a narrativa da criação, ao afirmar que, o “dia do Senhor” tem de fato suas “raízes” na “obra da criação”. Entretanto, João Paulo II (1998, §. 19) afirma que no contexto cristão “é preciso fazer referência especificamente à ressurreição de Cristo”. Segundo ele, o “sábado” como dia santificado foi “mudado” para o domingo no contexto do cristianismo originário. O pontífice defende ainda que “é natural que os cristãos se esforcem para que, também nas circunstâncias específicas do nosso tempo, a legislação civil tenha em conta o seu dever de santificar o domingo” (João Paulo II, 1998, §. 67). Já o Papa Francisco, em sua encíclica dirigida “a cada pessoa que habita neste planeta”, conecta o dia de descanso semanal ao cuidado da Terra (Francisco, 2015, §. 3). O pontífice argumenta que a Terra, como um todo, precisa retornar para o ciclo de descanso semanal ordenado pelo Criador, o que atribui à sua encíclica um escopo social muito mais amplo. Ele argumenta que a “legislação bíblica” (Bíblia, Gn 2:2-3; Bíblia, Êx 16:23; Bíblia, Êx 20:10) requer o “descanso do sétimo dia” para toda a sociedade humana, e mesmo para os animais e a terra (Francisco, 2015, §. 68). O pontífice também reitera o “domingo” como o substituto cristão do sábado. “Este dia, à semelhança do sábado judaico, é-nos oferecido como dia de cura das relações do ser humano com Deus, consigo mesmo, com os outros e com o mundo” (Francisco, 2015, §. 237).

Por sua vez, a proposta do descanso semanal da Heritage Foundation (Severino et al, 2026) é parte dos esforços de pesquisa e educação com vistas a promover políticas públicas baseadas nos princípios da livre iniciativa, governo liberal e valores tradicionais. Segundo a Fundação, um dos pilares para a defesa social da família é “um dia de descanso uniforme”, que possa regular a atividade comercial e prover limites temporais que ajudem “as comunidades a reservar tempo para práticas religiosas, encontros familiares, atividades ao ar livre e descanso”. No documento, Severino et al (2026) afirmam que “uma base sólida de pesquisas mostra que essas práticas estão correlacionadas com melhor saúde mental, laços sociais mais fortes e estruturas familiares mais estáveis”. Nessa base, a Fundação conservadora americana apela aos “legisladores” para que estabeleçam um “dia de descanso uniforme” aos domingos. Tal legislação americana teria forte impacto social e econômico em todo o mundo globalizado.

Às encíclicas papais e ao apelo da Fundação americana somam-se projetos atuais de apelo pelo descanso semanal da humanidade e da terra, como o *Climate Sunday*, o *Green Sabbath Project* e *The Lord’s Day Alliance*.

O debate acerca do dia de descanso é bastante antigo nas comunidades cristãs, sendo o texto do Apocalipse um balizador importante. O “dia do Senhor”, *kyriakē hēmera* (Bíblia, Ap 1:10) é entendido pelos pesquisadores como uma referência ao domingo, particularmente em tradições cristãs majoritárias (católicos, ortodoxos e protestantes) (Mounce, 1997; Keener, 2019). Assim, o debate do tema em seu contexto histórico, social e religioso é essencial para a compreensão das tensões teológicas do cristianismo originário que reverberam na atualidade. A dimensão social e econômica, além da religiosa, atribui ao debate teológico um teor prático bem claro, o que encarece a importância dos sentidos do dia de descanso. Ao mesmo tempo, eleva a percepção da necessidade de se pensar o tema a partir da consciência da *nova humanidade*, fundada no amor e liberdade.

## 2. Interpretações de *kyriakē hēmera*

A importância do tema se reflete na multiplicidade de interpretações. Esta seção apresenta uma breve análise das cinco interpretações principais de *kyriakē hēmera*, com base em evidências históricas, linguísticas e teológicas, destacando o contraste entre a soberania de Cristo para os cristãos e o culto imperial romano. Essas interpretações incluem: o dia do imperador; o dia escatológico; o Domingo de Páscoa; o domingo e sábado.

### 2.1 O dia do imperador

A expressão *kyriakē hēmera* sugere uma alusão a um dia dedicado ao culto imperial, conforme exigido por Domiciano, que se intitulava *kyrios*. Nesse caso, *kyriakē* seria um tipo de apropriação cristã de uma linguagem imperial. A pesquisa arqueológica tem provido evidências para esta interpretação de *kyriakē hēmera* em referência ao dia imperial.

O material epigráfico e papirológico descoberto em territórios egípcios e da Ásia Menor oferece testemunho substancial de que soberanos e imperadores eram habitualmente tratados pelo título *kyrios* (“senhor”) no contexto da hegemonia romana. Entre os achados mais significativos, destaca-se uma inscrição localizada no portal do templo dedicado à deusa Ísis, onde um dignitário egípcio se refere a Ptolomeu XIII utilizando a expressão “o senhor rei-deus” (documento de 12 de maio de 62 EC) (Deissmann, 1995 [1909], p. 352). A documentação papirológica complementa essas evidências. Há um conjunto de fragmentos cerâmicos de 27 exemplares que empregam a fórmula “depois de Nero, o senhor”, incluindo um espécime de 4 de agosto de 63 EC. A prática de atribuir o título “senhor” ao imperador encontra confirmação numa carta redigida por Harmiysis, em 24 de julho de 66 EC, que emprega essa designação honorífica (Deissmann, 1995, p. 353, 354).

Ademais da menção ao imperador como *kyrios*, é possível observar o uso do adjetivo grego *kyriakós*, como: *ho kyriakós phískos* (“finança imperial”), *kyriakoí psephoi* (“decretos imperiais”) e *kyriakós lógos* (“palavra imperial”), em materiais descobertos no Egito, oriundos do século I EC. Há também *kyriakon chrēma* (“dinheiro imperial”), proveniente do século II EC. E, finalmente, *to kyriakon dōma* (“eirado imperial”), em um edito de Maximino, citado por Eusébio, em *História Eclesiástica*, 9:10. Outros papiros e epígrafes da era imperial romana utilizam *kyriakós* (masculino de *kyriakē*) em alusão ao erário e ao aparato imperial (Deissmann, 1995, p. 353; Aune, 1997, p. 83).

A descoberta de documentos administrativos do período romano se ampliou no último século e confirma o uso real e administrativo de *kyriakós*. Portanto, a palavra não é originalmente cristã, mas administrativa. Entretanto, a expressão completa *kyriakē hēmera* não se origina dos papiros administrativos (Aune, 1997, p. 83; Rordorf, 1968, p. 208), e o paralelo com a expressão *kuriakon deipnon*, “ceia do Senhor” (Bíblia, 1Co 11:20) indica que *kyriakē hēmera* provavelmente já era um termo técnico cristão no final do século I (Rordorf, 1968, p. 221).

Desta forma, *kyriakós* era uma palavra comum no Egito e na Ásia Menor. Quase todos os usos conhecidos estão relacionados às finanças imperiais, onde *kyriakós* qualifica substantivos como “tesouro [do senhor]” e “serviço [do senhor]”. Entretanto, uma vez que o Apocalipse enfatiza a soberania divina contra o poder temporal, não é provável que empregasse uma expressão com a finalidade de exaltar o imperador romano. Beale (2013, p. 195) enfatiza que “o Apocalipse consistentemente opõe Cristo, o verdadeiro *kyrios*, ao falso *kyrios* imperial”. No entanto, a literatura cristã primitiva incorporou o adjetivo *kuriakós* (“do

Senhor”) em referência a Cristo (Aune, 1997, p. 83). Desta forma, “não é difícil entender que a palavra foi adotada pelos primeiros cristãos para significar ‘pertencente ao Senhor’ Jesus Cristo como parte de uma resistência à adoração ao imperador” (Stefanovic, 2011, p. 262).

## 2.2 O dia escatológico do Senhor

Diferentemente da associação com o culto imperial, outra interpretação vincula o “dia do Senhor” (*kyriakē hēmera*) ao conceito escatológico do Antigo Testamento de um “dia” de julgamento e redenção (Bíblia, Is 13:9; Bíblia, Jl 2:31; Bíblia, Ml 4:5).

Os que defendem esta visão entendem que João foi “transportado em êxtase até o fim da história para presenciar os grandes acontecimentos” (Ladd, 1986, p. 26). Nesse caso, as narrativas visionárias de (Bíblia, Ap 4-22) seriam descrições desse dia final. Beale (2013, p. 203) considera essa ideia atrativa, dado que o foco das visões do livro é o juízo do fim dos tempos, embora *kyriakós* não seja usado para o “Dia do Senhor” na LXX, nem no Novo Testamento, nem pelos Pais da Igreja. Para ele, a expressão *kyriakē hēmera* designa o “domingo”, mas só a partir da segunda metade do século II, e João compreendia a ideia do “Dia do Senhor” no Antigo Testamento como pertinente ao juízo final, excluindo os juízos preparatórios que o precedem (Bíblia, Ap 6:17; Bíblia, Ap 16:14).

Observa-se que a linguagem do Apocalipse é predominantemente escatológica (Bíblia, Ap 6:17; 16:14) e há frequentes alusões ao Antigo Testamento. No entanto, o uso joanino de *kyriakē hēmera*, em vez de *hēmera tou kyriou*, expressão comum da LXX para o escatológico “Dia do Senhor” (Rordorf, 1968, p. 208; Stefanovic, 2009, p. 95), bem como o contexto histórico de um dia específico em Patmos favorecem uma leitura temporal. Osborne (2014 p. 92, p. 80) frisa que “essa ideia não recebe apoio da linguagem nem do conteúdo de Ap 1:12-20”.

## 2.3 O dia do Senhor como o Domingo de Páscoa

Outra interpretação é que *kyriakē hēmera* em Ap 1:10 se refere à Páscoa cristã ou ao Domingo de Páscoa como um evento anual, em vez do domingo semanal (Dugmore, 1962, p. 274-278). Johnson (1981, p. 425) afirma que a defesa de *kyriakē hēmera* como o Domingo de Páscoa (Ford, 1975, p. 384) nasceu a partir de uma tradição reportada por Jerônimo em seu comentário de Mateus 24, de que “Cristo voltaria à terra no dia de Páscoa”. Há ainda uma conexão feita “entre a forma literária do Apocalipse com a liturgia pascal da antiga igreja cristã” (Bíblia, Mt 24).

Nessa linha de pensamento, Dugmore (1962, p. 275-279) argumenta que, no dia da celebração anual da ressurreição, João foi levado pelo Espírito para encontrar o Cristo ressuscitado. Nesse caso, a expressão “estive morto, mas eis que estou vivo” (Bíblia, Ap 1:18) seria uma referência ao dia pascal em que a visão ocorre. Dugmore afirma ainda que as fontes indicam que as primeiras referências cristãs ao dia do Senhor são à Páscoa como uma comemoração anual da ressurreição e que seu uso para “o primeiro dia de cada semana só teria sido possível depois que o domingo [semanal] se tornou um dia regular de culto entre os cristãos”. Dessa forma, “tanto a observância do domingo quanto seu suposto título *kyriakē* de alguma forma se desenvolveram a partir do Domingo de Páscoa” (Stefanovic, 2011, p. 271).

Bauckham (1999, p. 231) refuta a visão do Domingo de Páscoa com base no argumento de que “não há evidências conclusivas de que a Páscoa tenha sido alguma vez

chamada simplesmente de *kuriakē*, nem que a observância semanal do domingo e seu suposto título *kuriakē* tenham se desenvolvido “a partir do festival religioso anual do Domingo de Páscoa”. Aune (1997, p. 84) reitera que *kyriakē* não designa “Domingo de Páscoa” e afirma que, “na Ásia Menor (região onde muitos textos cruciais se originaram: Ap 1:10; *Did.* 14:1; *Ign. Magn.* 9:1; *Gos. Pet.* 35, 50)”, a Páscoa “era comemorada em 14 de Nisan desde o início do século II”.

## 2.4 O dia do Senhor como o domingo

A grande maioria dos intérpretes prefere associar o “dia do Senhor” em (Bíblia, Ap 1:10) ao dia de culto dos cristãos originários (Bíblia, Mc 16:2; Bíblia, At 20:7; Bíblia, 1Co 16:2), que seria o domingo, associado à ressurreição de Cristo.

Mounce (1997, p. 56) defende que, já no final do primeiro século, o domingo era conhecido como “o dia do Senhor” (*kyriakē hēmera*) entre os cristãos, refletindo a celebração semanal da ressurreição de Jesus. Concordemente, Tong (2009, p. 904) entende que a expressão *kyriakē hēmera* alude ao “sábado cristão, o primeiro dia da semana” que era observado pelos cristãos em memória da ressurreição (Walvoord; Zuck, 1983, p. 930; Jamieson; Fausset; Brown, 2002, p. 765; Carson, ed., 1999). Keener (2019, p. 96) lembra que a frase ocorre na *Didaquê* 14.1 para “o dia em que os cristãos se reuniam para partir o pão”, e oficiais romanos também reconheciam que os cristãos se reuniam em um dia fixo (Plínio, Ep. 10.96)”. Para ele, os cristãos devem ter se reunido no domingo desde “um período inicial” (Bíblia, At 20:7; Bíblia, 1Co 16:2) para comemorar a ressurreição de Jesus (Bíblia, Jo 20:19, 26).

Dessa forma, diversos estudiosos argumentam que *kyriakē hēmera*, em (Bíblia, Ap 1:10), faz referência ao domingo, dia em que João não só recebeu as visões, mas que também reconheceu como “o dia do Senhor”. O entendimento dos intérpretes é que Pais da Igreja como Justino Mártir (155 EC), Clemente de Alexandria (190 EC), Tertuliano (200 EC), Orígenes (220 EC), Cipriano (250 EC), João Crisóstomo (387 EC), entre outros, advogaram a interpretação do “dia do Senhor” para o primeiro dia da semana ou a observância do mesmo em substituição à observância do sábado. Com exceção de João Crisóstomo, todos esses Pais são anteriores ao edito de Constantino (321 EC), o que evidencia que os cristãos, ou ao menos uma parcela deles, já estavam ou já haviam substituído o sábado pelo domingo quando Constantino promulgou seu edito sobre o dia de descanso. Embora sejam anteriores a Constantino, são posteriores à revolta de Bar Kochba (132-135 EC), que exerceu forte influência no antissemitismo do século II e, consequentemente, na transição do sábado para o domingo como dia de culto para os cristãos (Nichol, ed., 2013, p. 916).

Dois documentos são essenciais na defesa de que *kyriakē hēmera* em (Bíblia, Ap 1:10) se refere ao domingo. Inácio, bispo de Antioquia, escreveu aos *Magnésios* (c. de 115 EC), conclamando-os a “já não viverem pelo sábado, mas pelo ‘dia do Senhor’ [gr. *kyriaken*]” (9:1). Além disso, segundo uma leitura da *Didaquê* (c. de 120 EC), manual de instrução apostólica, “os cristãos eram orientados a se reunirem para adorar no dia do Senhor” (14:1), o domingo (Lowery, 2009, p. 460; Koester, 2014, p. 243). O texto da *Didaquê* 14:1, em grego, diz “*kata kyriakēn de kyrón synachthéntes klásate árton kai eucharistésate*”, traduzido como “no dia do Senhor, reúnam-se, partam o pão e deem graças”. No entanto, Stefanovic (2011, p. 264) observa que, onde o texto diz *kata kuriakēn de kyríou*, o substantivo “dia” (*hēmeran* no acusativo) não aparece, sendo acrescentado pelos tradutores, lendo-se “no dia do Senhor”. Contudo, não há evidências textuais que justifiquem tal leitura do texto, sendo influenciada pela tradição posterior. Para ele, o contexto não indica que o “dia do Senhor” seja o pretendido. Em vez

disso, as evidências sugerem que a frase poderia significar “*kata kuriakēn didakēn, kata kuriakēn entolēn*” ou “*kata kuriakēn odon*” (“de acordo com o ensinamento do Senhor”, (...) “mandamento”, ou (...) “caminho”).

Na carta aos *Magnésios* 9:1, Inácio de Antióquia afirma, originalmente em grego: “*Ei oun hoi en palaiois prágmasin anastraphéntes eis kainóthēta elpídos elthon, mēkēti sabbatízontes alla kata kyriakēn zōntes, ev hē kai hē zōē hēmōn avéteilen di autou kai tou thanátou autou*”. A tradução mais corrente é: “Se, então, aqueles que viviam em práticas antiquadas chegaram a uma nova esperança, não mais guardando o sábado, mas vivendo de acordo com o dia do Senhor, no qual nossa vida também surgiu por meio dele e de sua morte...”. A carta trata, dentre outras coisas, do problema da “judaização” difundido entre os primeiros cristãos. Em *Magnésios* 8:1, Inácio adverte: “Se continuarmos a viver de acordo com o judaísmo, admitimos que não recebemos a graça”. Stefanovic (2011, 266) pontua que o entendimento popular da frase “*mēkēti sabbatízontes alla kata kyriakēn*” é que Inácio ordena os magnésios a desistirem do “sábado” para observar “o dia do Senhor”, que presumivelmente seria o domingo. No entanto, diz ele, “como no caso da *Didaqué*, o texto grego não diz *kyriakē hēmera*, mas sim *kata kuriakēn* (“de acordo com o Senhor”), sem o substantivo *hēmera*”. Igualmente neste caso, a palavra “dia” é acrescentada pelos intérpretes, fazendo com que a frase seja lida como: “no dia do Senhor”, como reza o texto grego em edições posteriores. Entretanto, argumenta Stefanovic, o único manuscrito grego “sobrevivente da recensão média”, o Códice G (Códice Mediceus Laurentius), considerado a origem de outros manuscritos gregos existentes hoje, bem como das traduções latinas, “na verdade apresenta a seguinte leitura: *kata kyriakē zōēn*” (“de acordo com a vida do Senhor”). Segundo ele, o texto grego, reconstruído por editores e que serve de base para as traduções modernas, omite o substantivo *zōēn*. Essa leitura tem grande impacto na compreensão do significado de *kata kyriakēn*. Ele pontua que, como as expressões *sabbatízō* e *kuriakēn* não ocorrem em nenhum outro lugar nas cartas inicianas, “os leitores ficam livres para escolher qual das duas palavras se encaixa melhor no contexto, *zōēn* (apoiada pelos melhores manuscritos) ou *hēmera* (como uma conjectura)”. Contudo, “as evidências contextuais parecem favorecer *zōēn* em vez de *hēmera*” (Stefanovic, 2011, 266). Por outro lado, a menção à “morte” de Cristo, que ocorreu na sexta, e a não menção à ressurreição, que ocorreu no domingo, parece apoiar a leitura alusiva à “vida” de Cristo, e não ao “dia do Senhor”. Nesse caso, Inácio não parece exortar os magnésios a se absterem do sábado e viverem de acordo com o dia do Senhor, presumivelmente o domingo, mas a viverem “de acordo com a vida do Senhor”.

Considerados esses dois casos tão cruciais para a defesa do domingo como dia do Senhor, no final do século I e início do II, as evidências não parecem conclusivas para considerar *kyriakē hēmera* em (Bíblia, Ap 1:10) como o primeiro dia da semana. Specht (1982, p. 126) observa que o Quarto Evangelho, em geral datado de depois do Apocalipse, se refere ao domingo como o “primeiro dia da semana” (Bíblia, Jo 20:1), o que pareceria incomum se esse dia já fosse conhecido como “o dia do Senhor”, no tempo da escrita do Apocalipse. Além disso, Stefanovic (2011, 269) lembra que as primeiras obras polêmicas antijudaicas, incluindo as de Barnabé (c. 100) e Justino Mártir (c. 110-165), não usam a expressão “dia do Senhor” em referência ao domingo, mas sim “o primeiro dia da semana”, “o oitavo dia” ou “domingo”. Nessa linha, Aune (1997, p. 83-84) afirma que “a mais remota ocorrência em papiros do termo *kyriakē* (usado absolutamente) para o domingo se encontra em um documento do século IV”.

É digno de nota que o primeiro dia da semana, antes de se tornar o “dia do Senhor” para os cristãos, era chamado de o “dia do sol”. De fato, o edito de Constantino, em 321 EC,

não cunhou a frase, mas a utilizou a partir de um histórico mais antigo. Em *Primeira Apologia* 67:7, Justino Mártir (100-165) se refere duas vezes ao primeiro dia da semana como o “dia do sol”, para ele um dia separado em virtude da ressurreição de Cristo. Além dele, Tertuliano (155-220), em *Adversus Judaeos* 16, afirma: “Se dedicamos o dia do sol (domingo) para nossas celebrações, é por uma razão muito diferente da dos adoradores do sol.” Essas referências sugerem que o domingo pode ter sido adotado pelos cristãos de um histórico mais antigo como dia de celebração ao sol.

Essa nomeação do primeiro dia, no período romano, seguia uma mais antiga tradição ainda. O consenso dos pesquisadores é que a semana planetária teve origem na astrologia helenística, influenciada pela astrologia babilônica e egípcia (Neugebauer, 1969; Cumont, 2010). Stern (2012) defende que os romanos herdaram a semana planetária e o “dia do sol” do helenismo. A semana planetária começa com a Lua (lunes, em espanhol), então Marte (martes), Mercúrio (miércoles), Júpiter (jueves), Vênus (viernes), Saturno (sábado) e fecha com o Sol (domingo). As culturas latinas seguiram essa tradição, nos idiomas português, espanhol, francês e italiano, tendo convertido o *dia do sol* em *dies domini* (*dia do Senhor*). Já as culturas anglo-saxônicas em geral seguiram a tradição não cristã, em que o domingo é o *dia do sol*, como em inglês (*Sunday*), alemão (*Sonntag*), holandês (*Zondag*) e sueco, norueguês e dinamarquês (*Søndag*). Em mandarim, *xīngqītiān*, literalmente é também o *dia ou período do astro*, ou seja, o *dia do sol*.

## 2.5 O dia do Senhor como o sábado

Uma corrente interpretativa menos popular argumenta que o *dia do Senhor* se refere ao sábado, o sétimo dia da semana. Essa visão se fundamenta na teologia do Antigo Testamento, que repetidamente identifica o sábado como o *dia do Senhor*. Souza (2014, p. 5) afirma que Deus chamou o sábado especificamente de “meu santo dia” (Is 58:13). Ele também alude ao fato de que “Jesus se denominou ‘Senhor também do sábado’ (Mc 2:23), no sentido de ser Senhor dos homens e também daquilo que foi feito para os homens, a saber, o sábado” (Souza, 2014, p. 5). Os intérpretes que defendem a expressão *kyriakē hēmera* em referência ao sábado o fazem com ênfase na continuidade de práticas judaicas entre os cristãos no século I (Nichol, ed., 2014, p. 811-812; Bacchiocchi, 1977).

Salcedo (2016) pontua que, “nos primeiros anos do cristianismo, o sábado (o último dia da semana) continuou a ter importância, assim como no judaísmo”. No entanto, os cristãos logo começaram a comemorar a ressurreição de Jesus no primeiro dia da semana (Bíblia, Mr 16:1-2). Mesmo assim, alguns grupos cristãos primitivos observavam tanto o sábado quanto o primeiro dia da semana. Portanto, segundo ele, “a observância do dia do Senhor [domingo] não deve ser confundida com um substituto para o sábado” (Salcedo, 2016). Em vez disso, é um “dia específico dos cristãos por causa da ressurreição” (Salcedo, 2016). Por sua vez, Bacchiocchi (1977, p. 305) afirma que os nazarenos, cristãos que descendem diretamente da comunidade originária de Jerusalém, “mantiveram exclusivamente o sábado, guardando-o após o ano 70 EC, como uma de suas marcas distintivas”, o que sugere que a mudança do sábado para o domingo não era absoluta entre os cristãos originários. Bacchiocchi (1977, p. 157) reforça ainda que o fato de eles “terem mantido a guarda do sábado como uma de suas marcas distintivas indica que este era o dia de adoração entre os cristãos de Jerusalém”.

Nessa linha de pensamento, Sefanovic (2011, p. 275) lembra que a expressão *ta sabbata mou* (“meu sábado”) é usada 16 vezes na LXX (Bíblia, Ex 31:13; Bíblia, Lv 19:3, 30; Bíblia, Lv 26:2; Bíblia, Dt 5:14; Bíblia, Is 56:4, 6; Bíblia, Ez 20:12, 13, 16, 20, 21, 24; Bíblia,

Ez 22:8; Bíblia, Ez 23:38; Bíblia, Ez 44:24) e que, embora a LXX leia *hágia tō theō* (“santo [dia] para Deus”) (Bíblia, Is 58:13), o texto hebraico traz “o santo [dia] do Senhor”. Além disso, esta passagem em hebraico também apresenta a expressão “meu santo dia”. Ele observa também que os evangelhos sinópticos citam Jesus dizendo: “O Filho do Homem é Senhor do sábado” (*kyríos gár estin tou sabbátou ho huíos tou antrōpon*) (Bíblia, Mt 12:8; Bíblia, Mr 2:27-28; Bíblia, Lc 6:5). Por isso, defende que os cristãos na Ásia Menor podem ter facilmente entendido a expressão *kyriakē hēmera* como indicando que João recebeu as visões “no dia de sábado” (Stefanovic, 2011, p. 275).

Desta forma, a identidade judaica dos autores do Novo Testamento sugere que *kyriakē hēmera* pode ecoar o conceito hebraico de *shabbat*, o dia dedicado a Deus segundo o Pentateuco (Koester, 2014, p. 66; Bacchiocchi, 1977, p. 123). Como judeus, esses autores guardavam o sábado (Bíblia, Lc 23:56; Bíblia, At 17:2; Bíblia, At 18:4). Bacchiocchi (1977, p. 139, 156, 163) argumenta que o sábado não era apenas uma prática litúrgica, mas um símbolo da identidade judaico-cristã, apresentando o exemplo dos cristãos judeus nazarenos. Arnold (2002, p. 89) destaca que as comunidades judaico-cristãs da Ásia Menor observavam o sábado no século I, mantendo-o como sinal de lealdade a Deus. Witherington III (2003, p. 76) reforça: “O Apocalipse reflete continuidade com as tradições judaicas, incluindo a observância do sábado”.

Em tese defendida na Universidade Gregoriana de Roma, Bacchiocchi (1977, p. 132) afirma que “a transição para o domingo foi gradual e regional, não universal no primeiro século”. Sobre o texto de (Bíblia, Ap 1:10) aludir ao domingo, Bacchiocchi (1977, p. 113) argumenta que “a equiparação do domingo com a expressão ‘dia do Senhor’ não se baseia em evidências internas do livro do Apocalipse ou do restante do Novo Testamento”, mas especificamente em três testemunhos patrísticos do segundo século, a saber, *Didaquê* 14:1, a epístola de Inácio aos *Magnésios* 9:1, e o Evangelho de Pedro 35:50. Os dois primeiros já foram objeto de consideração acima.

Em uma ampla pesquisa sobre a identidade cristã no contexto apostólico, publicada em português pela editora Loyola, Campbell (2011) conclui que há uma relação de “continuidade” e não de “ruptura” entre cristianismo e judaísmo. Numa visão de ruptura, Käsemann (1980, p. 80, 149) propõe que o apóstolo Paulo não pensava a aliança com Deus a partir de Moisés e do Sinai e que a igreja cristã seria uma “constituição escatológica que substitui a Torá mosaica”. Neste contexto, Campbell (2011, p. 249) afirma haver “uma forte tendência em ver o próprio cristianismo como uma criação totalmente nova, seja em antítese, seja em detrimento do judaísmo”. Tal cristianismo seria “um novo movimento religioso originado no século I, um culto a Jesus sem nenhuma pré-história significativa”. No entanto, Jesus mesmo revelou sua identidade messiânica recorrendo à Lei e aos Profetas judaicos (Bíblia, Lc 24:27). Para Campbell (2011, p. 251, 267), o “movimento messiânico” de Jesus é “herdeiro das tradições” e das “raízes” que formaram a religião, Israel e o judaísmo, e defende ainda que “estar em Cristo” não deve significar “estar em oposição aos judeus e ao judaísmo”.

A exemplo da antiguidade de certa veneração pelo primeiro dia da semana como o *dia do sol*, o sábado também tem longa história na antiguidade. Um dos mais conhecidos críticos dos textos do Antigo Testamento, Hermann Gunkel afirma que:

O sábado era certamente uma instituição antiga em Israel, e a questão acerca da origem da sacralidade desse dia pode ser, na verdade, bem antiga. Além disso, a visão de que Deus talvez não somente tenha instituído o sábado por um mandamento, mas que foi o próprio Deus que celebrou

este dia no princípio do mundo, certamente nos leva à alta Antiguidade. A noção antropomórfica de que Deus descansou após completar seu trabalho, uma ideia que se encaixa pobremente na visão do judaísmo, (...) deve ter existido já em tradição mais antiga. À luz disso, não há espaço para considerar como pós-exílica a passagem de Êxodo 20:11. (...) A partir disso, segue-se que Genesis 1 não é a composição livre de um autor, mas, em vez disso, ele é o depósito de uma tradição. Além disso, esta tradição deve estender-se à alta antiguidade (Günkel, 1984, p. 31).

### 3. O sentido histórico do texto

O significado das expressões bíblicas, bem como a evolução de seus sentidos dependem de consideração aos aspectos históricos e gramaticais, em busca da intenção pretendida no texto e da compreensão da audiência original. A exegese do texto bíblico a partir de uma perspectiva histórica e literária requer a análise da língua original, do contexto cultural, de outros textos bíblicos e extrabíblicos, dos comentaristas e da própria tradição cristã. Na sequência procede-se a esta análise com atenção especial à estabilidade do texto e seus aspectos gramaticais e literários.

#### 3.1 Variantes textuais

A estabilidade textual da frase grega *en tē kyriakē hēmera* (Bíblia, Ap 1:10) é confirmada por manuscritos mais antigos. A análise revela variações mínimas que não afetam a interpretação. O Papiro P98 (ca. 150-200 EC) preserva porções de (Bíblia, Ap 1:13-2:1), sugerindo a circulação precoce do texto *en tē kyriakē hēmera* “no dia do Senhor” (Novum Testamentum Graece, 2012). O Códice Sinaiticus (Σ, ca. 330-360 EC) apresenta a leitura padrão sem alterações, enquanto o Códice Alexandrinus (A, ca. 400-440 EC) exibe uma variante ortográfica menor (vertendo *kyriakē* por *kyriakēi*). O Códice Ephraemi Rescriptus (C, ca. 450 EC), um manuscrito *palimpsesto*, confirma a leitura padrão (Aune, 1997, p. cxxxv).

Variantes tardias em manuscritos bizantinos (posteriores ao séc. IX) introduzem *en tē hēmera tē kyriakē* (“no dia do Senhor”), sem alterar o significado. A forma *en tē kyriakē hēmera*, predominante na leitura dos testemunhos mais antigos, mantém sua autenticidade textual. Assim, conforme Koester (2014, p. 243), a estabilidade da expressão apoia sua leitura como referência a um dia litúrgico – seja o sábado, em continuidade com a tradição judaica, seja o domingo, conforme práticas cristãs emergentes, reforçando a relevância contra o culto imperial (Nichol, 2014, p. 812; Bacchiocchi, 1977, p. 115).

#### 3.2. Contexto histórico e linguístico

Quanto ao contexto histórico, o livro do Apocalipse, que deve ter sido composto entre 90 e 96 EC, durante o reinado do imperador Domiciano (Aune, 1997, p. lxiv-lxvii; Koester, 2014, p. 71-72; Mounce, 1997, p. 11), reflete um período de hostilidade contra os cristãos. Fontes históricas e inscrições arqueológicas em Éfeso confirmam a intensificação do culto imperial, com Domiciano exigindo ser reconhecido como *kyrios* em rituais pagãos, em conflito com a lealdade dos cristãos a Cristo. Moss (2013, p. 8) argumenta que, ao longo da história, os cristãos empregaram uma “retórica da perseguição”, apesar de sobreviverem e dominarem a maioria das situações de enfrentamento com seus oponentes. A despeito disso, a autora não ignora que, “desde a morte de Jesus, centenas de milhares de cristãos têm

morrido como mártires” (Moss, 2013, p. 8). Segundo ela, em 2 mil anos, cerca de 70 milhões de cristãos devem ter morrido por causa de suas crenças, mais do que as fatalidades da Segunda Guerra” (Moss, 2013, p. 3).

De fato, os primeiros escritores cristãos, incluindo Irineu, afirmaram que João recebeu sua visão durante o reinado de Domiciano (81-96 EC), e foi nesse período que “os imperadores romanos começaram requerer culto de seu povo”, e que “surgiu perseguição por causa da recusa de adorar o rei” (Beale, 2013, p. 5).

Sobre esse período, Ladd (1986, p. 132) declara que, conforme se deduz nas cartas às sete igrejas, “as cidades da Ásia competiam entre si pela honra de ter um templo dedicado a Roma e ao imperador, para promover o culto imperial”. Além disso, “a reivindicação mais clara foi feita por Domiciano (81-96 EC), que exigia que as pessoas se dirigissem a ele com o título de *Dominus et Deus* — Senhor e Deus”. Ladd acrescenta que, nesse contexto, os imperadores estavam começando a usar o título de “deus”. Os imperadores Júlio César, Augusto, Cláudio, Vespasiano e Tito foram declarados “oficialmente como divinos pelo senado romano depois de sua morte”, e os últimos três usaram o termo *divus* (divino) em suas moedas. Na Ásia, a adoração ao imperador era ainda mais popular, especialmente em Éfeso. Assim, em face da situação ameaçadora,

João lembrou as igrejas de um fato que deve ser sempre uma pedra de toque em sua conduta: que atrás de qualquer autoridade política humana encontra-se a soberania daquele que de fato governa os reis da terra, apesar de não ser visto (Ladd, 1986, p. 22).

Nesse contexto, com a expressão *kyriakē hēmera*, em (Bíblia, Ap 1:10), o profeta exalta Cristo como o verdadeiro *kyrios*, em oposição aos imperadores pretensamente divinos. Koester (2014, p. 77) observa que “o culto imperial era um mecanismo de controle político, colocando os cristãos em confronto com as autoridades romanas”. A ilha de Patmos, onde João foi exilado, servia como local de punição para dissidentes políticos ou religiosos, evidenciando a tensão entre a fé cristã e demandas imperiais. Osborne (2014, p. 89) afirma que “alguns estudiosos defendem a ideia de que João havia se isolado ali como parte de sua busca visionária, mas outros argumentam que ele estava na ilha na condição de exilado”.

Aune (1998, p. 1039, 617) ressalta que o tema frequente do discurso apostólico era “a posição exaltada de Jesus” acima dos imperadores. Além disso, “escritores cristãos primitivos acreditavam que a quarta besta de Daniel era Roma”, uma visão antagônica às exigências dos imperadores. Beale (2013, p. 684) acrescenta que, nos dias de João, “a besta do mar [em Ap 13] teria sido identificada com Roma”, seguindo a visão judaica sobre “a quarta besta em Daniel 7”. Leithart (2018, p. 264, 265) lembra que adorar a Deus era uma atitude identitária para os primeiros cristãos, porque o “desafiante de Jesus”, retratado na figura das bestas, “exigia adoração”. Koester (2014, p. 213) afirma que as pessoas consideradas culpadas eram as que mantinham uma visão “ofensiva” aos imperadores. A expressão “dia do Senhor”, portanto, sugere uma deliberada posição de resistência e até de abjeção ao culto ao imperador.

Observa-se que, no contexto literário, a expressão *en tē kyriakē hēmera* integra o prólogo do livro (Bíblia, Ap 1:1-20), cujo foco é a apresentação do Cristo glorificado (Bíblia, Ap 1:12-20). A perícope de (Bíblia, Ap 1:9-20) apresenta a visão inaugural de João em Patmos, estabelecendo o tom teológico e apocalíptico do livro. Dividida em duas seções (o contexto da visão, v. 9-11; e a visão do Filho do Homem, v. 12-20), o relato começa com a

identificação de João como “companheiro na tribulação” (Bíblia, Ap 1:9), usando o termo *sygkoinōnos*, que denota parceria ou comunhão. Aune (1997, p. 81) observa que “João se apresenta como um profeta que compartilha as aflições das comunidades cristãs, chamando-as à perseverança”. O termo *thlipsis* (“tribulação”) reflete a pressão vivida pelos cristãos, comum no Novo Testamento (Bíblia, Rm 5:3).

A expressão “em espírito” (*en pneumatī*) (Bíblia, Ap 1:10) pode indicar um estado profético extático ou a presença do Espírito de Deus. Aune (1997, p. 83) defende que *en pneumatī* sugere que “João é transportado para receber revelações divinas”. A “voz como de trombeta” (*phōnē hōs salpiggos*) (Bíblia, Ap 1:10) evoca as teofanias do Sinai (Bíblia, Êx 19:16). Rueda Neto (2017, p. 29) ressalta que a expressão “um semelhante a filho de homem” (*huios tou anthrōpou*, Ap 1:13, 14:14) é uma clara alusão a Daniel 7:13”. Nesse contexto, a expressão *kyriakē hēmera* (*dia do Senhor*) funciona como um marco temporal, o momento da revelação, o qual identifica o profeta e os cristãos como um grupo de resistência e ecoa tradições proféticas judaicas, como as visões de Ezequiel (Bíblia, Ez 3:12) e Daniel (Bíblia, Dn 7:13-14).

A morfologia de *kyriakē* é significativa. Derivado de *kýrios* com o sufixo *-akos*, que indica “posse”, *kyriakē* sugere que o *hēmera* pertence ao *kýrios* (Wallace, 1996, p. 375). Em (Bíblia, Ap 1:10), a presença do artigo definido *tē* sugere que esse *hēmera* é um “dia” conhecido pela audiência, possivelmente um dia litúrgico como o sábado (Bíblia, Êx 20:8-11), ou o domingo, associado à ressurreição de Cristo (Bíblia, Mc 16:2). Moulton e Turner (1963) observam que a preposição dativa *en*, com dativo temporal (*hēmera*), frequentemente denota um evento pontual, o que reforça a ideia de que *en tē kyriakē hēmera* refere-se a um dia literal de 24 horas (Wallace, 1996).

Uma tradução literal da frase completa poderia ser: “Eu estava no Espírito no dia do Senhor e ouvi atrás de mim uma grande voz, como de trombeta” (Bíblia, Ap 1:10). No contexto, a expressão grega *en pneúmati* deve ser entendida como “estando no Espírito”, tendo em conta o papel predominante do Espírito de Deus nas revelações do livro (Bíblia, Ap 1:4, 10; Bíblia, Ap 2:7, 11, 17, 29; Bíblia, Ap 3:1, 6, 13, 22; Bíblia, Ap 4:2, 5; 5:6; Bíblia, Ap 14:13; Bíblia, Ap 17:3; Bíblia, Ap 19:10; Bíblia, Ap 21:10; Bíblia, Ap 22:17) e ecoa (Bíblia, Ez 3:12), onde o Espírito move o profeta (Koester, 2014, p. 243). O fato de o profeta “ouvir” “atrás” de si uma voz, indicando localização geográfica, contraria a ideia de estar numa condição incorpórea, ou em “transe”, como entende Aune (1997, p. 82). Isso favorece também o entendimento temporal da visão; nesse caso, o evento ocorre em um dia histórico. Além disso, o fato de o profeta “ouvir” chama a atenção para uma realidade corpórea, em que o ouvido está em ação. Nesse caso, o profeta é levado pelo Espírito, como ocorre com Ezequiel, que é levado “pelos cachos da cabeça”, numa experiência corpórea (Bíblia, Ez, 8:3; Bíblia, Ez 3:14; Bíblia, Ez 11:1; Bíblia, Ez 37:1; Koester, 2014, p. 243).

Desta forma, a construção do texto com dados da experiência geográfica e corpórea sugere que o autor tem em mente um dia literal ao empregar *kyriakē hēmera*, portanto, um conceito temporal definido. A expressão *kyriakē hēmera* subverte a linguagem imperial para afirmar a soberania do Cristo ressuscitado como o “único” *Kýrios*.

Além das questões históricas e linguísticas, os aspectos literários relacionados ao emprego da expressão *kyriakē hēmera* podem ajudar a elucidar seu sentido. Nesse contexto, uma questão relevante para a discussão acerca do *dia do Senhor* no Apocalipse são as alusões constantes à narrativa da criação, bem como a estrutura e composição da obra. É notório que o Cristo ressurreto e glorificado é o personagem central do Apocalipse. No entanto, o

evento mais referido é a criação original. O texto usa a quádrupla fórmula “aquele que criou o céu, o mar e a terra e tudo que neles existe” (Ap 10:6; Ap 14:7; Ap 4:11; Ap 5:13), mudando em 14:7 a última entidade para “as fontes das águas” (Beale, 2013, p. 546).

O ciclo de sete dias do relato da criação em Gênesis é espelhado nos relatos apocalípticos dos “selos” (Bíblia, Ap 6:1-8:1), “trombetas” (Bíblia, Ap 8:7-11:15) e “taças da ira” (Bíblia, Ap 16:1-21), relatos numerados em sete a exemplo dos sete dias da criação. Nesses ciclos narrativos, há um agrupamento de quatro elementos iniciais, seguidos de outros dois e um interlúdio, ficando um (o sétimo) isolado. As entidades criadas são aludidas nos três relatos. Nos selos, há menção a animais, seres humanos, sol, lua e estrelas. Nas trombetas se mencionam terra, mar, fontes das águas, sol, lua, estrelas e animais. Nas taças da ira, por sua vez, há referência a terra, mar, fontes das águas, sol e animais. Além disso, há atividade divina desde o 1º elemento até o 6º, mas o sétimo alude a descanso e liturgia, como “silêncio” e “vozes” de celebração (Bíblia, Ap 8:1; Bíblia, Ap 11:15; Bíblia, Ap 16:17). Desta forma, esses conjuntos evidenciam um claro paralelo de linguagem entre si mesmos e com a narrativa da criação. Observam-se ainda diversas alusões à criação nos relatos de Apocalipse 12 e 13. O ambiente das visões retoma as entidades criadas “céu” (Bíblia, Ap 12:1, 3), “mar” (Bíblia, Ap 13:1) e “terra” (Bíblia, Ap 13:11). Os personagens “mulher”, “dragão”/leviatã (Bíblia, Ap 12:1, 3), “besta” e “imagem da besta” (Bíblia, Ap 13:1, 11) igualmente ecoam as entidades criadas em Gênesis. O gesto da “besta da terra” ao assoprar “fôlego” à “imagem da besta”, lembra Deus que também assoprou fôlego ao primeiro ser humano (Bíblia, Ap 13:15).

Além disso, destaca-se o fato de que o Apocalipse está organizado em sete conjuntos de visões de sete elementos: sete mensagens (Bíblia, Ap 2:1-3:22), sete selos (Bíblia, Ap 6:1-8:1), sete trombetas (Bíblia, Ap 8:2-11:18), sete sinais (Bíblia, Ap 12:1-14:20), sete taças (Bíblia, Ap 16:1-21), sete juízos (Bíblia Ap 17:1-20:15) e sete maravilhas do novo céu e nova terra (Bíblia, Ap 21:1-22:7) (Strand, 1992, p. 48-49). Farrer (1986, p. 46, 59) destaca as chamadas “visões do santuário” ou “visões sabáticas”, caracterizando-as como “litúrgicas e rituais”, ao início de cada ciclo de sete elementos (Bíblia, Ap 1:10-20; Bíblia, Ap 4-5; Bíblia, Ap 8:2-6; Bíblia, Ap 11:18; Bíblia, Ap 15; Bíblia, Ap 16:17; Bíblia, Ap 21:3) e que “as seis primeiras visões [igrejas, selos, trombetas, sinais em Ap 1-14; taças e juízos em Ap 16-20] são análogas aos seis dias da criação em Gênesis 1, e a sétima é análoga ao sábado de Deus”. Collin Brown (1978, p. 931) afirma que

o número ‘sete’ provê a chave para a estrutura do livro em termos de sete visões paralelas, mas cumulativas ao longo da história [retratada], culminando na visão da Nova Jerusalém, correspondendo aos sete dias da criação de Gênesis 1 (Brown, 1978, p. 931).

Desta forma, assim como o sétimo dia em (Bíblia, Gn 2:1-3), o sétimo conjunto de visões retrata descanso, cessação e finalização (Bíblia, Ap 21:22) (Farrer, 1986, p. 45-48). Essas alusões persistentes ao longo do texto do Apocalipse e em sua estrutura evidenciam o foco judaico do autor no relato da criação e na teologia do “número sete” conforme a tradição das origens. Desta forma, pode ser que o “dia do Senhor” em (Bíblia, Ap 1:10) reflita uma memória mais conectada com a criação em uma semana de seis dias, culminando no sétimo de descanso, como modelo narrativo, do que com a ressurreição do Senhor no “primeiro dia” da semana.

Por outro lado, essa estrutura do Apocalipse, em diálogo com a narrativa da criação, sugere que, se o livro foi escrito no primeiro século (Aune, 1997, p. lxiv-lxvii; Koester, 2014,

p. 71-72; Mounce, 1997, p. 11), uma mentalidade de continuidade com a tradição hebraica permanecia no contexto apostólico. Caso o Apocalipse tenha sido escrito mais tarde (Ladd, 1986, p. 8), essa relação de continuidade com a memória hebraica teria persistido por mais tempo ainda.

## Considerações finais

Após analisar o contexto histórico, linguístico e literário da expressão *kyriakē hēmera*, fica evidente que a opção entre o sábado e o domingo como o *dia do Senhor* tem implicações teológicas, litúrgicas e mesmo sociais. Se o sábado é o *dia do Senhor* em Apocalipse 1:10, o texto reflete uma continuidade entre cristianismo originário e judaísmo (Bacchiocchi, 1977). Se o domingo é o dia referido com essa expressão, então o texto aponta para uma ruptura e transição litúrgica, destacando a ressurreição de Cristo como fundamento do culto cristão (Mounce, 1997; Beale, 2013). Ambas as correntes exaltam a soberania de Cristo como *Kýrios*, mas diferem em termos de ênfase litúrgica e teológica.

A questão do surgimento da observância do domingo e do declínio da observância do sábado, nos primeiros séculos, é complexa e digna de debate. O que as fontes históricas indicam, no entanto, é que até o século V os dois dias eram observados por diferentes grupos de cristãos, embora já em “um período inicial a observância do domingo fosse defendida como dia de descanso em vez do sábado, devido principalmente a sentimentos antissemitas” (Stefanovic, 2011, 270). De fato, a mudança de um dia para o outro foi lenta e gradual, como sugere o texto de Sócrates Escolástico (380-450 EC), em *Church History*:

Embora quase todas as igrejas do mundo celebrem os sagrados mistérios no sábado de cada semana, os cristãos de Alexandria e de Roma, por conta de uma antiga tradição, deixaram de fazê-lo. Os egípcios vizinhos de Alexandria e os habitantes de Tebas realizam suas assembleias religiosas no sábado, mas não participam dos mistérios da maneira usual entre os cristãos em geral (Escolástico, 2026, 5.22).

Os escritos dos Pais da Igreja dão conta de um debate prolongado sobre a questão e atestam a continuidade do sábado junto ao domingo. Isso está muito claro em *Dialogue with Trypho* 27:1; 47, de Justino Mártir (100-165) (2026); em *Against Marcion* 21, de Tertuliano (155-220) (2026); e em *Church History* III.27:5, de Eusébio de Cesareia (265-339) (2026). Além de lenta e gradual, a mudança do sábado para o domingo está apoiada na tradição histórica posterior ao século I.

No contexto atual das encíclicas papais e dos movimentos religiosos e sociais sobre o descanso semanal, o debate teológico sobre o “dia do Senhor” permanece relevante tanto do ponto de vista religioso quanto social. A perspectiva de um “descanso uniforme”, defendida pela americana Heritage Foundation, tem implicações sobre o conceito de liberdade religiosa, bem como previsíveis impactos sociais e mesmo econômicos.

Os primeiros séculos do cristianismo testemunham uma convivência entre as tradições do sábado e do domingo e um espírito minimamente inclusivo, que deve inspirar as comunidades contemporâneas. Justino Mártir (2026), em *Dialogue with Trypho* 47, diz: “Há alguns entre nós que admitem que é possível observar as instituições dadas por Moisés, como o sábado; se não procuram obrigar os outros a fazê-lo, não devem ser excluídos”.

## Referências

- AUNE, David E. **Revelation 1–5**. Word Biblical Commentary. Vol. 52A. Dallas, TX: Word Books, 1997.
- BACCHIOCCHI, Samuele. **From Sabbath to Sunday**. Rome: Pontifical Gregorian University Press, 1977.
- BAUCKHAM, R. J. The Lord's Day. In: CARSON, D. A. (ed.). **From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation**. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1999.
- BEALE, G. K. **The Book of Revelation**. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013.
- BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Edição Almeida Revista e Atualizada. Barueri, SP: SBB, 1993.
- BROWN, Collin (ed.). **The New International Dictionary of the New Testament Theology**. Vol. 2. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978.
- CAMPBELL, W. S. **Paulo e a criação da identidade cristã**. São Paulo: Loyola, 2011.
- CARSON, D. A. (ed.). **From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation**. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1999.
- CESAREIA, Eusebio. **Church History**. Livro III. Disponível em <https://www.newadvent.org/fathers/250103.htm>, em 22/06/2026.
- CENTER FOR THE STUDY OF THE NEW TESTAMENT MANUSCRIPTS (CSNTM). **Codex Alexandrinus: Apocalypse 1**. Dallas, TX: Center for the Study of the New Testament Manuscripts, 2020. Disponível em: <https://manuscripts.csntm.org>. Acesso em 23/04/2025.
- CODEx SINAITICUS PROJECT. **Codex Sinaiticus: Apocalypse 1:10**. Dallas, TX: Center for the Study of the New Testament Manuscripts, 2020. Disponível em: <https://codexsinaiticus.org>. Acesso em: 23/04/2025.
- CUMONT, Franz. **The Chaldeans: Their Astrology and Religion**. Whitefish MT: Kessinger, 2010.
- DAVIS, John D. **Dicionário da Bíblia**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1982.
- DEISSMANN, Adolf. **Light from the Ancient East**. Trad. Lionel R. M. Strachan. New York: Hendrickson, 1995 (originalmente 1909).
- DUGMORE, C. W. The Lord's Day and Easter. In: **Neotestamentica et Patristica in honorem sexagenarii O. Cullmann**. Supplements to Novum Testamentum 6. Leiden: Brill, 1962, 6:272-281.
- ESCOLÁSTICO, Sócrates. **Church History**. Disponível em <https://www.newadvent.org/fathers/2601.htm>, em 22/10/2026.

FARRER, Austin. **A Rebirth of Images: The Making of St. John Apocalypse**. New York: State University of New York Press, 1986.

FORD, J. Massyngberde. **Revelation**. New York: Doubleday, 1975.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si'**. Santa Sé, Vaticano, 2015, disponível em <https://www.vatican.va/content/francesco>, em 15/08/1966.

GÜNKEL, Hermann. The Influence of Babylonian Mythology upon the Biblical Creation Story. In: ANDERSON, Bernhard W. (ed.). **Creation in the Old Testament**. Philadelphia, Fortress, 1984, p. 25-52.

JAMIESON, Robert; FAUSSET, A. R.; BROWN, David. **Jamieson-Fausset-Brown Bible Commentary**. Peabody: Hendrickson Pub, 2002.

JOÃO PAULO II. **Carta Apostólica Dies Domini**. Santa Sé, Vaticano, 1998, disponível em <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii>, em 15/08/1966.

JOHNSON, Alan **Revelation**. The Expositor's Bible Commentary. V. 12 Grand Rapids: Zondervan, 1981.

KÄSEMANN, E. **Commentary on Romans**. London: SCM Press, 1980.

KEENER, Craig S. **Revelation**. NIV Application Commentary. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2019.

KOESTER, Craig R. **Revelation**. Anchor Yale Bible Commentary. New Haven: Yale University Press, 2014.

LADD, George Eldon. **Apocalipse: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1986.

LEITHART, Peter J. **Revelation 12-22**. International Theological Commentary. New York: Bloomsbury, 2018.

LOWERY, D. K. Dia do Senhor. **Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã**. Ed. Walter A. Elwell. São Paulo: Vida Nova, 2009.

MÁRTIR, Justino. **Dialogue with Trypho**. Disponível em <https://www.newadvent.org/fathers/0128.htm>. Acesso em 22/10/2026.

MOSS, Candida. **The myth of persecution**: how early Christians invented a story of martyrdom. San Francisco: HarperOne, 2013.

MOULTON, James H.; TURNER, Nigel. **A grammar of New Testament Greek**. Vol. III: Syntax. Edinburgh: T&T Clark, 1963.

MOUNCE, Robert H. **The Book of Revelation**. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.

NEUGEBAUER, Otto. **The Exact Sciences in Antiquity**. New York: Dover, 1969.

NICHOL, Francis D. (ed.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**. Vol. 5. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

NICHOL, Francis D. (ed.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**. Vol. 7. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

OSBORNE, Grant R. **Apocalipse: comentário exegetico**. Trad. João Bentes e Fabiana de Paula. São Paulo: Vida Nova, 2014.

RORDORF, Willy. **Sunday: The history of the day of rest and worship in the early centuries and of the Christian church**. Filadelfia: Westminster, 1968.

RUEDA NETO, E. O “Filho do Homem”: uma breve análise da expressão na literatura judaica antiga e cristã primitiva. **Kerygma**, v. 13, n. 1, 2018.

SALCEDO, Efraín. Lord’s Day. **The Lexham Bible Dictionary**. Org. John D. Barry et al. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.

SEVERINO, Roger; et all. **Saving America by Saving the Family: A Foundation for the Next 250 Years**. Disponível em: <https://www.heritage.org/marriage-and-family/report/saving-america-saving-the-family-foundation-the-next-250-years>, em 07/04/2026.

SOUZA, Flavio da Silva de. O Dia do Senhor em Apocalipse 1:10. **Revista Hermenêutica**, v. 13, n. 1, p. 1-15, 2014.

SPECHT, Walter F. Sunday in the New Testament. In: STRAND, Kenneth A. (ed.). **The Sabbath in Scripture and History**. Washington, DC: Review and Herald, 1982.

STEFANOVIC, Ranko, “The Lord’s day” of Revelation 1:10 in the current debate. **Andrews University Seminary Studies**. Vol. 49, No. 2, 2011, p. 261-284.

STEFANOVIC, Ranko. **Revelation of Jesus Christ: Commentary in the book of Revelation**. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2009.

STERN, Sacha. **Calendars in Antiquity**. New York: Oxford, 2012.

STRAND, Kenneth. The Eight Basic Visions. In: HOLBROOK, Frank B. (ed.). **Symposium on Revelation: Introductory and Exegetical Studies**. Vol. 6. Silver Springs, MA: Biblical Research Institute, 1992.

TERTULIANO. **Against Marcion**. Book II. Disponível em <https://www.newadvent.org/fathers/03122.htm>. Acesso em 22/06/2026.

TONG, William. **Mathew Henry’s Commentary**. Vol. 6. Peabody, MA: Hendrickson, 2009.

WALLACE, Daniel B. **Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament.** Grand Rapids: Zondervan, 1996.

WALVOORD, John F.; ZUCK, Roy B. (eds.). **The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures.** Wheaton, IL: Victor Books, 1983.

WITHERINGTON III, Ben. **Revelation.** New Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Recebido em 10/03/2026

Aceito em 10/04/2026