

## **A imagem (arquetípica) de Deus: uma releitura teológica de Colossenses 1.15a à luz de Ezequiel 1.26-28**

*William V. Orlandi<sup>97</sup>*

**Resumo:** O propósito desse artigo é apresentar uma leitura teológica da frase “Ele [Jesus] é a imagem do Deus invisível” em Colossenses 1.15a. Nossa interpretação mostrará que o pano de fundo adâmico, como apresentado por muitos intérpretes, mostra-se insuficiente para explicar o contexto imediato da passagem (1.16 por exemplo). Nossa proposta mostrará que Ezequiel 1.26-28, além de se encaixar melhor no contexto de Colossenses como um eco, tem o melhor poder explicativo para o desenvolvimento da linguagem cristológica em Cl. 1.15-20. Concluiremos que Jesus, além de ser o antítipo adâmico (novo Adão) em outras passagens do corpus paulino, ele também é o arquétipo divino teofanicamente antropomórfico no qual o tipo (Adão) foi criado em conformidade.

**Palavras-chave:** Cristo; Imagem; Colossenses; Ezequiel.

**Summary:** The purpose of this article is to present a theological reading of the phrase “He [Jesus] is the image of the invisible God” in Colossians 1.15a. Our interpretation will show that the Adamic background, as presented by many interpreters, proves insufficient to explain the immediate context of the passage (1.16, for example). Our proposal will show that Ezekiel 1.26-28, besides fitting better in the context of Colossians as an echo, has the best explanatory power for the development of Christological language in Col. 1.15-20. We will conclude that Jesus, in addition to being the adamic antitype (new Adam) in other passages of the Pauline corpus, he is also the theophanically anthropomorphic divine archetype in which the type (Adam) was created accordingly.

**Keywords:** Christ; Image; Colossians; Ezekiel.

### **1. Introdução**

Em Colossenses 1.15a, lemos: “Ele (Jesus) é a imagem do Deus invisível...” (*ὁὗς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου<sup>98</sup>*). A presente análise irá propor uma realocação do pano de fundo desse texto. Tradicionalmente, estudiosos propuseram ou o pano de fundo adâmico de Gn. 1.26, ou o sapiencial (desenvolvimento judaico de Pv. 8). Entretanto, veremos que o pano de fundo adâmico é insuficiente para explicar a relação contextual de Cl. 1.15, e a tradição

<sup>97</sup> Pastor da Igreja Batista Reformada de Indaiatuba-SP e professor de teologia na graduação e na pós-graduação do Seminário Teológico Jonathan Edwards. Email: [willian\\_vitor15@hotmail.com](mailto:willian_vitor15@hotmail.com)

<sup>98</sup> ALAND, Kurt et al., *Novum Testamentum Graece*, 28th Edition (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), Cl 1.15.

sapiencial forma uma subestrutura teológica para todo o poema de Cl. 1.15-20, mas a linguagem completa de Cl. 1.15-17 que vai além da linguagem sapiencial<sup>99</sup>. Assim, nosso texto se moverá assim: 1. Ainda na introdução, veremos o contexto da carta aos colossenses, a estrutura literária de Cl. 1.15-20 e uma análise textual de Cl. 1.15; 2. No segundo ponto, veremos a proposta do pano de fundo adâmico; 3. Faremos a proposta de Ezequiel como pano de fundo e analisaremos o contexto de Ezequiel 1 e seus vários paralelos com Colossenses; 4. Analisaremos também a proposta sapiencial para Cl. 1.15-20, integrando com nossa proposta de Ezequiel e; 5. Por último, faremos uma conclusão teológica e retórica dessa análise, apontamos possíveis pesquisas futuras.

### 1.1 A imagem de Deus na história

Como sendo um dos grandes temas das Escrituras, a imagem de Deus sempre levantou pontos e perspectivas distintas ao longo da história da sua interpretação/recepção. Por exemplo, qualquer levantamento das muitas propostas sobre o significado exato da imagem de Deus no ser humano seria necessariamente longo, além de ter várias categorias maiores de interpretação, como sugere C. Westermann<sup>100</sup>.

Algumas dessas categorias podem se sobrepor, mas em geral temos<sup>101</sup>: 1) a plenitude do *εἰκὼν* ou imagem de Deus na humanidade é vista na pessoa de Jesus Cristo (Cl. 1.15; cf. 2Co. 3.18, 4.4); 2) os dois substantivos em Gn. 1.26 ("imagem" e "semelhança") destinam-se a distinguir as qualidades naturais e sobrenaturais de Deus no ser humano (por exemplo, Irineu, Delitzsch); 3) a imagem de Deus consiste em dons espirituais como memória, autoconsciência, racionalidade, inteligência, espiritualidade, até mesmo uma alma imortal (por exemplo, Sab 2.23, Filo, Gregório de Nissa, Agostinho, Aquino, Schleiermacher, Eichrodt, Fohrer); 4) a imagem de Deus se manifesta em nossa capacidade de tomar decisões morais, o que pressupõe livre-arbítrio e conhecimento do bem e do mal (por exemplo, G. W. Bromiley, Michael Morrison); 5) a imagem de Deus também pode ser vista nas emoções humanas às vezes denegridas ou como "base", especialmente para o amor e qualidades não compartilhadas com os animais (Agostinho, uma visão rejeitada por Gregório de Nissa<sup>102</sup>); 6)

---

<sup>99</sup> Ainda que a Sabedoria seja descrita como "criadora", ela nunca é descrita como "alvo", ou telos da criação, como Cristo é descrito em 1.16-17.

<sup>100</sup> WESTERMANN, C. Genesis 1-11. (trans. John J. Scullion, S. J.; Minneapolis: Augsburg, 1984), 147-55.

<sup>101</sup> Para a discussão que se segue, ver especialmente TOWNER, W. S. (2005). Clones of God: Genesis 1:26-28 and the Image of God in the Hebrew Bible. *Interpretation*, 59(4), 341-356.

<sup>102</sup> PELIKAN, J. *Christianity and Classical Culture* (New Haven: Yale University Press, 1993), 129

a imagem de Deus se expressa na capacidade humana única de autotranscendência, da qual, por sua vez, emerge a beleza e o reconhecimento da beleza (Farley); 7) a imagem de Deus pode ser vista na aparência externa dos seres humanos (por exemplo, Gunkel, Humbert, von Rad, Zimmerli); 8) a imagem é exibida quando o ser humano serve como representante de Deus na terra, uma ideia frequentemente expressa na ideologia régia (por exemplo, Hehn, von Rad, Wildberger, W. H. Schmidt); 9) o ser humano é a contraparte ou parceiro de Deus, o "tu" ao qual se dirige o divino "eu" (por exemplo, Buber, Brunner, Westermann); 10) a imagem de Deus no ser humano consiste precisamente na divisão da humanidade em feminino e masculino. Esta última interpretação foi oferecida por Karl Barth, que reconhece sua dívida neste ponto com Bonhoeffer<sup>103</sup>. Em sua rica discussão de Gn 1.26-27<sup>104</sup>, Barth se concentra no v. 27 e seu paralelo em Gn 5.1-2. Barth pergunta: "Poderia haver algo mais óbvio do que concluir desta indicação clara que a imagem e semelhança do ser criado por Deus significa existência em confronto, ou seja, neste confronto, na justaposição e conjunção de homem e homem (sic) que é a do macho e da fêmea..."<sup>105</sup>. Isso significa que no ser humano a qualidade que se assemelha ao protótipo divino é a diferenciação e a relação, tal como existe na Santíssima Trindade. É eu e você. Tal entendimento garante uma resposta dialética à pergunta: Quem é o ser humano? A resposta começará: O ser humano é isso e aquilo, masculino e feminino, ego e id, individual e coletivo, capaz de mutualidade e ainda capaz de reter identidade, narcisista e ainda capaz de auto transcendência.

Essa discussão se estende de forma interminável, mas por mais rico e diversificado que seja a história da interpretação desse *mote*, precisamos tomar cuidado para não impor essas conclusões como estruturas hermenêuticas prévias para interpretarmos o texto bíblico, antes, em movimento contrário, é o contexto histórico, literário e teológico do texto que deve julgar se suas recepções são adequadas ou não. Por isso, voltemos a esses contextos.

## 1.2 O contexto da carta

Como nosso espaço é limitado e os nossos propósitos são outros, questões introdutórias serão apenas pressupostas aqui. Partimos da convicção de que Paulo<sup>106</sup> escreveu

---

<sup>103</sup> Creation and Fall (trans. John C. Fletcher; London: SCM, 1959), 33-38

<sup>104</sup> Church Dogmatics III/1 (trans. J. W. Edwards, O. Bussey, and H. Knight; Edinburgh: T&T Clark, 1958), 191-206.

<sup>105</sup> Ibid., 195.

<sup>106</sup> Para uma discussão sobre o assunto, ver especialmente PASCUIZZI, Maria A. "Reconsidering the Authorship of Colossians." Bulletin for Biblical Research, vol. 23, no. 2, 2013, pp. 223-45.

essa carta, por volta da década de 60 do primeiro século<sup>107</sup>, especialmente para a igreja em Colossos (mas também era para ser lida em Laodiceia, uma cidade vizinha; cf. Cl 4. 16).

### 1.3 A estrutura literária de Colossenses 1.15-20

Desde E. Norden, essa perícopes tem sido interpretada como sendo um hino<sup>108</sup>. Norden disse que essa passagem é “indubitavelmente um material tradicional antigo” (minha tradução) e desde então, muitos eruditos tentam determinar a estrutura precisa desse texto. Kasemann (Essays, pp. 149-168) pensava que a passagem consistia em duas estrofes com seis linhas cada (1.15-16 e 1.18b-20), conectados por 1.17-18a. Entretanto, ele (e alguns outros) entendia que a expressão “a igreja” de 1.18 e “pelo sangue da sua cruz” de 1.20b, eram interpolações.

J. M. Robinson<sup>109</sup> vê uma correspondência entre os dois parágrafos. Entretanto, para obter simetria, ele apagou algumas frases do texto (p. ex. a última cláusula do verso 18 foi movida para o final da segunda estrofe, tirou a lista dos poderes celestiais e a palavra igreja). Robinson quis reconstruir o hino “original” no qual o autor de Colossenses se baseou, além de reinterpretar suas palavras. E. Bammel<sup>110</sup> também entendia que o hino consiste de duas estrofes, cada uma com um paralelismo de quiasmo elaborado, introduzido por “que(m) é”.

Outros que entendem que a passagem consiste em duas estrofes são James Dunn<sup>111</sup> e E. Lohse<sup>112</sup>. O maior problema com a estrutura de duas estrofes é que o paralelismo desaparece nos versos 17-18a. Para resolver esse dilema, alguns eruditos propõem três estrofes, estando os versos 17-18 como uma estrofe independente no meio das duas estrofes<sup>113</sup>. E. Schweizer é o líder dessa abordagem. Ele divide a perícopes em 15-16, 17-18a, e 18b-20, sendo o par de versos do meio atuando como uma ponte e respectivamente o hino trata de Cristo como Criador, Preservador e Redentor<sup>114</sup>. Outros eruditos com uma visão

---

<sup>107</sup> Cf. o cap. 14 de Köstenberger, A., Kellum, S. and Quarles, C. *The Cradle, the Cross, and the Crown*. 2nd ed. B&H Publishing Group. Available at: <https://www.perlego.com/book/2694682/the-cradle-the-cross-and-the-crown-an-introduction-to-the-new-testament-pdf> (Acessado: 20 de fevereiro de 2023).

<sup>108</sup> NORDEN, E. *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, (4th ed.; Stuttgart: Teubner, 1956 [= reimpressão da edição de 1913])

<sup>109</sup> A Formal Analysis of Colossians 1:15–20, *JBL* 76 [1957] 270–87.

<sup>110</sup> BAMMEL, E. “Versuch zu Col 1:15–20”, *JZNW* 52 [1961] 88–95.

<sup>111</sup> DUNN, J. D. G. *Christology in the Making*, p. 188.

<sup>112</sup> Lohse, E. *Colossians and Philemon*, pp. 44–45.

<sup>113</sup> SMITH, Ian K. *Heavenly perspective: A study of the Apostle Paul’s response to a Jewish mystical movement at Colossae*. Library of New Testament Studies 326. London: T&T Clark, 2006, p. 154.

<sup>114</sup> SCHWEIZER, E. ‘The Church as the Missionary Body of Christ’, *NTS* 8 (1961), 1–11 (8).

similar são E. Lohmeyer<sup>115</sup>, J. T. Sanders<sup>116</sup>, R. P. Martin<sup>117</sup>, W. McCown<sup>118</sup>, P. Beasley-Murray<sup>119</sup> e F. F. Bruce<sup>120</sup>. A função do centro (17-18a) é resumir os dois temas principais da passagem, onde o verso 17 enfatiza a prioridade de Cristo na criação e o verso 18a fala sobre a prioridade de Cristo na comunidade redimida, a saber, a igreja. O esquema a seguir mostra essa estrutura:

A O qual é imagem do Deus invisível, o primogénito de toda a criação;

B porque nele foram criadas todas as coisas

C nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam potestades; tudo foi criado por ele e para ele.

D Ele é antes de todas as coisas, e nele subsistem todas as coisas

D1 também ele é a cabeça do corpo, da igreja

A1 é o princípio, o primogénito dentre os mortos, para que em tudo tenha a preeminência,

B1 porque aprovou a Deus que nele habitasse toda a plenitude

C1 e que, havendo por ele feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, tanto as que estão na terra como as que estão nos céus.

A estrutura acima levou alguns a enxergar um quiasmo de quatro partes em 1.15-20. Esse tipo de estrutura é um gênero caracteristicamente judaico. Essa estrutura em quiasmo é simétrica e completa, eliminando a necessidade de uma adição a alguma forma pré-cristã do

---

<sup>115</sup> LOHMEYER, E. *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon*, pp. 41–47.

<sup>116</sup> SANDERS, J. T., *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), pp. 12–14.

<sup>117</sup> MARTIN, R. P., *Colossians: The Church's Lord and the Christian's Liberty: An Expository Commentary with a Present-Day Application* (Exeter: Paternoster Press, 1972), p. 64. Ver também MARTIN, R. P. 'Reconciliation and Forgiveness in the Letter to the Colossians', pp. 109–12. 49. W. McCown, 'The Hymnic Structure of Colossians 1.15-20', *EvQ* 51

<sup>118</sup> MCCOWN, W., 'The Hymnic Structure of Colossians 1.15-20', *EvQ* 51 (1979), 156–62.

<sup>119</sup> BEASLEY-MURRAY, P., 'Colossians 1.15-20: An Early Christian Hymn Celebrating the Lordship of Christ', em D. A. Hagner and M. J. Harris (eds), *Pauline Studies; Essays Presented to Professor F. F. Bruce on his 70th Birthday* (Festschrift F. F. Bruce; Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 169–83 (169–70).

<sup>120</sup> BRUCE, F. F., 'Colossian Problems II: The Christ-Hymn of Col. 1.15-20', *BSac* 141 (1984), 99–111.

hino. N. T. Wright<sup>121</sup>, influenciado por C. F. Burney<sup>122</sup>, divide a passagem com um quiasmo ABBA.

A proposta ABBA preserva o paralelismo das duas partes “As” (vv. 15-16 e 18b-20) com seus respectivos temas de criação e redenção<sup>123</sup>. N. T. Wright argumenta que essa estrutura reflete uma “confissão judaica monoteísta”, onde o Deus de Israel é descrito tanto como Criador como Redentor, como vemos em passagens como Salmo 146.5-6<sup>124</sup>. Wright argumenta que o monoteísmo e a eleição do povo judeu eram dois lados da mesma moeda na teologia judaica, tanto canônica como extra bíblica, o que une o fato de Deus criar universo e salvar seu povo. Portanto, ainda que o hino tenha sido escrito em grego, está dentro de uma ampla e rica tradição da salmodia judaica<sup>125</sup>. O quiasmo ABBA ficaria:

A vv. 15-16 ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως αὐτῶ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται·

B v. 17 καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε

B1 v. 18a καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας

A1 vv. 18b-20 ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Como veremos, a análise estrutural acima lançará luz sobre as partes específicas dessa perícopo. Paulo estrutura essa seção com os temas da criação (1.15-17) e nova criação (1.18-20), mostrando a supremacia e suficiência de Cristo sobre ambas. Portanto, saber que Cristo é o Criador de todas as coisas nos ajudará a julgar qual melhor pano de fundo expressa a intenção e pressupostos de Paulo.

#### 1.4 Análise textual de Cl 1.15a

<sup>121</sup> WRIGHT, N. T., ‘Poetry and Theology in Colossians 1.15-20’, 444–68.

<sup>122</sup> BURNEY, C. F., ‘Christ as the ARXH of Creation’, 160–77.

<sup>123</sup> SMITH, Iam K., p. 155.

<sup>124</sup> Wright, N. T., ‘Poetry and Theology in Colossians 1.15-20’, 452.

<sup>125</sup> Ibid. p. 458.

A frase em 1.15a começa com ὅς (hos quem; o que; um pronome, relativo, nominativo, singular, masculino) que retoma a referência ao “Filho amado” (1.13), cujo reino nós – que estávamos antes no domínio das trevas - fomos transportados e em quem temos a redenção, que é o perdão dos pecados (1.14).

Ἐστιν é um presente atemporal. Murray Harris coloca as seguintes opções com base estritamente exegética: ou Jesus, como Filho de Deus, é eternamente a projeção externa do Pai, ou depois de sua encarnação Jesus permanece para sempre a expressão visível de Deus<sup>126</sup>. Teologicamente, não precisamos escolher, pois Cristo é tanto em sua divindade preexistente como em sua encarnação no tempo, a imagem perfeita de Deus.

*Εἰκών* (imagem) é substantivo nominativo após o verbo εἶμι, e é anartro, porque frddum pred. substantivo após εἶμι às vezes não usa o artigo (cf. 2Co 4.4). É definido (“a imagem” e não “uma imagem”) embora não tenha o artigo. Uma *εἰκών* é uma “semelhança” ou uma “expressão visível”. O grau de semelhança entre o arquétipo e a cópia deve ser determinado pelo contexto da palavra, mas pode variar de uma semelhança parcial ou superficial a uma semelhança completa ou essencial<sup>127</sup>. Dado 1.19 e 2.9, *εἰκών* aqui significa que Jesus é uma representação exata, bem como visível, de Deus. Como comenta Kleinknecht, a imagem não era compreendida como “alheia à realidade e presente apenas na consciência”. Tem uma participação na realidade. De fato, é a realidade. Assim, *εἰκών* “não implica um enfraquecimento ou uma cópia débil de algo; implica a iluminação de seu núcleo e essência interior”.<sup>128</sup>

*Τοῦ θεοῦ* pode ser classificado amplamente como genitivo de relacionamento ou mais estritamente como gen. de posse (“a imagem de Deus” = a imagem que Deus tem), mas também pode ser visto como um gen. objetivo (Jesus “reflete” de Deus). O adjetivo ἀόρατου, que contrasta com εἰκών (“expressão visível”), é usado para descrever não apenas o que não foi visto (= não visível), mas também o que não pode ser visto por visão mortal (= invisível; como também no v. 16)<sup>129</sup>. O Deus invisível, que habita na luz inacessível (1Tm. 6.16), é visivelmente expresso em seu Filho (cf. Jo. 1.18; 12.45; 14.9)<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> HARRIS, M. Colossians and Philemon. B&H Publishing Group, 2010. Available at: <https://www.perlego.com/book/2694181/colossians-and-philemon-pdf> (Acessado: 20 de fevereiro de 2023).

<sup>127</sup> Ibid.

<sup>128</sup> KLEINKNECHT, H. ‘εἰκών’, in TDNT, II, pp. 388–90 (389).

<sup>129</sup> Esse adjetivo ocorre cinco vezes no Novo Testamento, e em quatro dessas ocorrências refere-se a Deus (Rm. 1.20; Cl. 1.15; 1Tm. 117; Hb. 11.27; a única ocorrência que não se refere a Deus está em Cl 1.16).

<sup>130</sup> Ibid.

Feita a análise estrutural e gramatical, passemos a investigar qual pano de fundo melhor se encaixa em Cl. 1.15a. Veremos o pano de fundo adâmico, o pano de fundo em Ezequiel e o pano de fundo sapiencial

## 2. O pano de fundo adâmico.

Vários fatores corroboram para muitos intérpretes entenderem que Cl. 1.15 esteja se referindo a uma cristologia adâmica<sup>131</sup>. Nessa perspectiva, a linguagem em si deriva primordialmente de Gn. 1.26-27, no qual a LXX traduz como “Deus criou o homem de acordo com a imagem de Deus”<sup>132</sup>. O próprio contexto deriva a linguagem do tema da filiação de Cristo, pois o pronome inicial de 1.15 retoma o termo “Filho” de 1.13, como vimos acima e a linguagem de filiação está dentro do uso de “imagem” em Gênesis, visto que Sete, filho de Adão, fora criado à imagem e semelhança de Adão (Gn. 5.3)<sup>133</sup>. Por último, Paulo de fato usa Gn. 1.26-27 em Cl. 3.10: “... e vos revestistes do novo homem, que se renova para o pleno conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou”. Cristo é o novo homem (novo Adão), e Nele, a imagem de Deus é restaurada nos crentes. Juntamente com Cl. 3.10, Rm. 8.29 e 2Co. 4.4 também são textos paulinos que se remetem a Gn. 1 para expressar uma cristologia adâmica da imagem de Deus.

Apesar do exposto acima, Gn. 1.26-27 não pode ser a subestrutura à priori de Cl. 1.15. Diferente de Rm. 8.29, 2Co. 4.4 e Cl. 3.10, um pano de fundo adâmico falha em explicar a relação entre os versículos 15 e 16 de Cl. 1. Lemos: “Ele é a imagem do Deus invisível, o primogênito sobre toda a criação;” 16 **porque** nele foram criadas todas as coisas nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam poderes; tudo foi criado por ele e para ele” (A21; ênfase minha). Teologicamente falando, de alguma forma, Paulo vincula o fato de Cristo ser “imagem de Deus (e primogênito) com sua

---

<sup>131</sup> Cf. Kittel em KITTEL, G., and G. Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated by G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976., Vol. 2. pp. 365-6; SIMPSOM, E. K. & BRUCE, F. F. *Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1957, p. 193; YATES, Roy. *The Epistle to the Colossians*. Epworth Commentaries. London: Epworth, 1993., p. 22; WALL, Robert W. *Colossians & Philemon*. IVPNTC. Downers Grove: InterVarsity, 1993., p. 66-7; aqueles que entendem Gn. 1.27 como parte do contexto estão: O’Brien, Peter T. *Colossians, Philemon*. WBC 44. Waco, Tex.: Word, 1982., p. 43; MASSON, Charles. *L’Épître de Saint Paul aux Colossiens*. CNT 10. Neuchatel: Delachaux, 1950., p. 98-99; HUGEDÉ, Norbert. *Commentaire de L’Épître aux Colossiens*. Geneva: Labor et Fides, 1968, pp. 52-54. BIRD, Michael F., *Colossians and Philemon*, New Covenant Commentary Series, (Eugene, OR: Cascade Books, 2009), 51.

<sup>132</sup> καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ’ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. SWETE, Henry Barclay, *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1909);

<sup>133</sup> ἔζησεν δὲ Ἀδὰμ διακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη, καὶ ἐγέννησεν κατὰ τὴν εἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ· καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σήθ. SWETE, Henry Barclay, *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1909), Gn 5.3. (Ênfase minha)



divindade criadora, pré-existente. Além da relação causal entre os versos 15 e 16, também temos o verbo Ἔστιν no verso 15 como um presente atemporal ou gnômico, apresentando Cristo como a imagem eterna e original de Deus<sup>134</sup>. Portanto, não podemos apenas focar na palavra “imagem” e esquecer o restante do contexto na qual ela está inserida.

Entretanto, não podemos apenas descartar ou negar uma possível influência de Gn. 1.26-27 nessa passagem, como alguns fazem<sup>135</sup>. Como comenta Feuillet: ‘... um cristão, cujos pensamentos são supridos principalmente pela Bíblia, dificilmente pode falar da imagem de Deus sem pensar nas primeiras páginas do Gênesis’<sup>136</sup> (tradução minha). Portanto, não estamos diante de uma situação de ou/ou, mas de e/e. Como veremos abaixo, o pano de fundo sapiencial e o pano de fundo polêmico contra a heresia colossense provê a intertextualidade que explica a ligação entre “imagem” e “Criador” na pessoa de Cristo. Adiantando o argumento, Cristo como imagem arquetípica, é o modelo no qual Adão foi criado como imagem ectípica de Deus (portanto, Adão é um tipo do arquetipo que também aponta para o antítipo – Cristo é tanto o arquetipo como o antítipo).

### 3. A invisibilidade de Deus e sua imagem: Ezequiel como pano de fundo

Assumo nesse estudo que a melhor alternativa para identificarmos a heresia colossense seria o judaísmo místico (*merkabah*) em Colossos querendo se misturar com a fé cristã<sup>137</sup>. Uma característica pujante do judaísmo místico (*merkabah*) é a representação antropomórfica de Deus que geralmente é descrito em termos de εἰκὼν τοῦ θεοῦ (imagem de Deus). Ao identificarmos a heresia colossense com o judaísmo místico, o livro de Ezequiel se torna naturalmente o melhor pano de fundo a “imagem de Deus” em Cl. 1.15, visto que Ezequiel é um dos principais textos fundantes da tradição da *merkabah* judaica.

O texto de Ezequiel 1.26-28 diz:

Sobre a abóbada acima das suas cabeças, havia algo semelhante a um trono, cuja aparência era de safira; e sobre esse trono estava sentado alguém que **parecia um**

---

<sup>134</sup> BEALE, G. K. *Colossians and Philemon* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament) (p. 81). Baker Publishing Group. Edição do Kindle.

<sup>135</sup> Por exemplo, com resistência a essa influência adâmica sobre Cl. 1.15, ver ALETTI, Jean-Noël. *Saint Paul: Épître aux Colossiens*. *Etudes bibliques* 20. Paris: Gabalda, 1993: 94–116; SCHWEIZER, Eduard *The Letter to the Colossians: A Commentary*. Translated by Andrew Chester. Minneapolis: Augsburg, 1982: 66; DUNN, James D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996: 87–88.

<sup>136</sup> FEUILLET, A., *Le Christ: Sagesse de Dieu*, p. 167. Isso pode ser aplicado a Paulo e aos colossenses.

<sup>137</sup> Irei esboçar essa ideia de forma mais completa em um artigo futuro. Para o melhor tratamento desse tema, ver SMITH, Ian K. *Heavenly perspective: A study of the Apostle Paul’s response to a jewish mystical movement at Colossae*. *Library of New Testament Studies* 326. London: T&T Clark, 2006.

**homem.** "E vi que, da cintura para cima, parecia um metal brilhante, cheio de fogo; e, da cintura para baixo, vi como um fogo que brilhava ao seu redor." O aspecto do brilho ao seu redor era como o aspecto do arco nas nuvens, em dia de chuva. Essa era a **aparência da glória do SENHOR**. Quando vi isso, caí com o rosto em terra e ouvi a voz de quem falava. (A21; ênfase minha)

Essa passagem está dentro do contexto inicial do livro, onde Ezequiel recebe seu chamado profético (1.1-3.27). O contexto histórico dessa passagem mostra sua natureza ocasional, pois ela está sendo endereçada a um povo específico (Judá) que enfrenta uma crise específica (o colapso da nação) em uma época específica na história (598–586 a.C.).<sup>138</sup> Portanto, temos a seguinte estrutura:

- A. O sobrescrito (1.1–3)
- B. A visão inaugural (1.4–28a)
- C. O comissionamento de Ezequiel (1.28b–3.11)
- D. A preparação de Ezequiel (3.12–15)
- E. O discurso de instalação de Yahweh (3.16–21)
- F. A iniciação de Ezequiel (3.22–27)<sup>139</sup>

Após o sobrescrito (1.1-3), a visão inaugural se divide em 5 partes:

- 1. Introdução (v. 4)
- 2. Os seres viventes (vs. 5–14)
- 3. As rodas (vs. 15–21)
- 4. A plataforma e o trono (vs. 22–27)
- 5. Cólófon de conclusão (v. 28a)<sup>140</sup>

Daniel I. Block, ao comentar os versos 26-27 que:

...sentado no trono estava uma figura real impressionante. Duas características da imagem são especialmente significantes. Primeira, Ezequiel reconhece a forma como sendo a de um ser humano (’ādām). Segunda, não era um homem comum. A parte superior de seu corpo era radiante como o brilho do âmbar (ḥašmal); a parte inferior

---

<sup>138</sup> BLOCK, Daniel I. O livro de Ezequiel, Comentários do Antigo Testamento, 1a edição. (São Paulo, SP; Cambuci, SP: Editora Cultura Cristã, 2012), 1:103.

<sup>139</sup> Ibid. 1:104.

<sup>140</sup> Ibid. 1:115-116.

do corpo parecia envolvida em um forte brilho também. Mas o profeta não pôde declarar claramente o que vê; tudo que pôde fazer é comparar a visão com algum fenômeno conhecido.<sup>141</sup>

Na visão de Ezequiel, aquele que está acima do trono – uma figura que era a imagem (ou semelhança) do homem (dēmût kēmar’ēh ’ādām) – é o mesmo do verso 28, descrito como sendo a semelhança (dēmût) da glória (kābôd) de Yahweh. Como veremos adiante, o eco mais provável em Cl 1.15a é Ezequiel 1.26-28 – com uma teofania antropomórfica que precede (mas implica, à posteriori) uma tipologia adâmica. Isso ficará mais evidente com uma análise da intertextualidade de Gênesis em Ezequiel.

### 3.1 Uso de Gênesis em Ezequiel 1

Acessar Gênesis através de Ezequiel e vice-versa, explica satisfatoriamente a linguagem de Paulo em Colossenses 1.15-16. Dentre os vários ecos de Gênesis em Ezequiel 1, temos especialmente termos como: céu, águas, arco-íris, semelhança, homem, etc.

#### I O dilúvio como pano de fundo

Em primeiro lugar, Ezequiel tem uma visão celestial – os céus se abrem ao profeta: “No quinto dia do quarto mês do trigésimo ano, eu estava entre os exilados, junto ao rio Quebar; *os céus se abriram*, e tive visões de Deus.” (A21; ênfase minha). A expressão “nīp̄tehû hăššāmă’yim” (*os céus se abriram*) aparece em Gn. 7.11 no contexto do dilúvio: “Aos dezessete dias do segundo mês do ano seiscentos da vida de Noé, romperam-se todas as fontes do grande abismo, e as janelas *do céu se abriram*,” (A21; ênfase minha). Como veremos a seguir, essa não é a única alusão ao dilúvio em Ezequiel 1. Embora muitos comentaristas neguem uma relação entre essas passagens, ambas começam com a marcação cronológica (dia-mês-ano), localizando o profeta (Noé e Ezequiel) em meio ao julgamento de Deus (dilúvio e saída de YHWH de Jerusalém). Ambos os julgamentos de Deus resultam no exílio da humanidade em relação ao mundo e no exílio de Judá da terra prometida para a Babilônia.

Além disso, o fato de Yahweh estar assentado num trono de querubins (portando, é Senhor sobre eles), e as asas dessas criaturas fazerem um “ruído de muitas águas” (Ez. 1.24),

---

<sup>141</sup> BLOCK, Daniel I. O livro de Ezequiel, Comentários do Antigo Testamento, 1a edição. (São Paulo, SP; Cambuci, SP: Editora Cultura Cristã, 2012), 1:124.

pode remeter a tradição de que o Senhor é soberano sobre as águas caóticas. O desenvolvimento desse tema da soberania da voz/palavra de Deus sobre as águas caóticas inclui as águas primevas de Gn. 1.2, o dilúvio de Gn. 6-8 e as águas do Egito (o Rio Nilo e o Mar Vermelho aberto no êxodo). A localização de Ezequiel “junto ao rio Quebar”, pode aludir a essa tradição, visto que na sua recepção em Apocalipse, a “grande prostituta (Babilônia) está assentada sobre muitas águas” (Ap. 17.1)<sup>142</sup>.

Mas não é apenas no aspecto de julgamento que Ezequiel alude ao dilúvio noaico. O Senhor é santo e julga, mas também é gracioso. Nessa mesma visão temos o sinal de misericórdia da aliança noaica – o arco-íris: “O aspecto do brilho ao seu redor era como o aspecto do arco (*qešet*) nas nuvens, em dia de chuva” (Ez. 1.28a; A21; ênfase minha)

## **II De volta ao começo: a criação como pano de fundo de Ezequiel e sua recepção em Colossenses 1.15-16**

Como a narrativa do dilúvio em Gn. 6-9 está fundamentada na narrativa da própria criação em Gn. 1-2<sup>143</sup>, não é de se estranhar que Ezequiel combine as duas narrativas em sua visão. Aqui, nossa pesquisa irá se concentrar em dois aspectos da intertextualidade da criação de Gênesis 1 em Ezequiel 1, que são relevantes ao contexto de Colossenses 1, a saber, os céus e a imagem de Deus.

Em primeiro lugar, voltemos nossa atenção para o “lôcus” da visão de Ezequiel – os céus. Já vimos o eco diluviano nessa introdução visionária de Ezequiel e que a própria narrativa do dilúvio retoma a narrativa da criação. Por falta de espaço e por fugir de nossos objetivos nesse artigo, irei assumir a leitura klineana<sup>144</sup> de Gn. 1.1, na qual os “céus” criados no primeiro verso de Gênesis não são os céus visíveis (estes criados depois, no 2º dia da semana da criação em Gn 1.6-8), mas sim os céus invisíveis. Incluídos nessa criação da dimensão invisível já estavam os seres angelicais. Assim, os céus que se “abrem” ao profeta Ezequiel é exatamente essa dimensão invisível criada em Gn. 1.1. Portanto, a visão dos “seres viventes” que Ezequiel teve era de se esperar, pois quando a dimensão invisível é revelada aos

---

<sup>142</sup> Zimmerli também vê associações com os seguintes textos: Is. 17.12; Sl. 18.16; 29.3; 93.4; Hc. 3.15; Sl. 77.19; 107.23; Ez. 27.26; cf. ZIMMERLI, Walther, *Ezekiel: a commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, orgs. Frank Moore Cross e Klaus Baltzer, *Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible*, (Philadelphia: Fortress Press, 1979–), 131.

<sup>143</sup> Os paralelos são muitos, mas os principais são: as águas do dilúvio como um retorno às águas primevas de Gn. 1.2 e o cessar do dilúvio como um tipo de nova criação, sendo Noé um tipo de novo Adão.

<sup>144</sup> Para uma argumentação da proposta desse texto, ver KLINE, Meredith G., *Kingdom Prologue* (Hamilton, Mass.: Meredith Kline). 1993.

seres humanos, os seres angelicais, habitantes dessa dimensão, também se revelam (Isaías 6 é um paralelo interessante de Ez. 1<sup>145</sup>).

Esse movimento feito acima poderia estar na mente de Paulo em Colossenses 1.15-16. Após dizer que Jesus é a imagem de Deus, Paulo qualifica Deus como sendo invisível (ἀοράτου) trazendo essa noção da dimensão invisível (os céus) à tona. Logo após essa descrição (e de dizer que Jesus também é o “primogênito sobre toda a criação”), Paulo inclui a criação da dimensão invisível e visível e dos anjos “em Cristo” (nele): “porque nele foram criadas todas as coisas nos céus e na terra, as *visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam poderes*; tudo foi criado por ele e para ele” (Cl. 1.16; A21; ênfase minha). A própria interpretação de Kline<sup>146</sup> sobre Gênesis se apoia em Cl. 1.16 (e em muitos outros textos), pois o paralelo de “céus e terra” (alusão a Gn. 1.1) são as coisas “visíveis e invisíveis” (numa formação em quiasmo) – e as coisas/seres dessa dimensão invisível são os “*tronos, dominações, principados e poderes*”. Portanto, o Deus que se revela desde os céus (invisíveis), tornando-se visível ao profeta Ezequiel (ὁράσεις, Ez. 1.1, LXX), Senhor sobre os seres viventes angelicais (pois é o Criador deles em Gn. 1.1), que se revela antropomorficamente em Ez. 1.26, é o próprio Jesus em Cl. 1.15-16. Nesses termos, descrever Jesus como “imagem do Deus invisível” tem esse aspecto revelatório, da dimensão invisível para a visível – Jesus é quem revela Deus para nós, pois Ele é da mesma essência divina que o Pai (o mesmo ponto é feito em Jo. 1.18 e Hb. 1.1-3)

Em segundo lugar, Ezequiel ecoa a linguagem de “imagem de Deus” de Gn. 1.26-27, mas o faz de uma forma invertida. É o próprio Deus, em uma teofania gloriosa, que “parecia um homem” (Ez. 1.26). Sobre isso, Block afirma:

... a visão proclama o interesse de Yahweh por seu povo. Sua condescendente aparição em forma humana sem dúvida tem sua base em Gênesis 1.26–27, a qual descreve o ser humano como criado à “imagem” (šelem) e “semelhança” (dēmût) de Deus. Mas nesse impressionante papel trocado, Deus aparece à semelhança de ser humano (dēmût kēmar’ēh ’ādām). Embora os termos šelem e dēmût possam ser usados como sinônimos, a preferência de Ezequiel pelo último parece deliberada. Etimologicamente, šelem sugere a noção de uma “imagem esculpida”, e pode ter estado bem associada com o tipo de idolatria que Ezequiel testemunhou ao seu redor na Babilônia. A palavra dēmût pode também ser usada para ídolos (cf. Êx 20.4), mas é mais abstrata. O que Ezequiel vê não é uma representação real, mas um reflexo da

<sup>145</sup> M. Nobile até lê Isaías 6 como sendo a “semente” para Ezequiel 1-3, em ‘Jes 6 und Ez 1,1 - 3,15: Vergleich und Funktion im jeweiligen redaktionellen Kontext’, in *The Book of Isaiah-Le livre d’Isaie: les oracles et leurs relecteurs: unité et complexité de l’ouvrage* (ed. J. Vermeylen; BETL 131; Leuven: Leuven University, 1989), 209-216.

<sup>146</sup> KLINE, *ibid.* p. 24.

deidade. Apesar disto, a redundância de “uma semelhança como a aparência de um homem” protege o profeta de quaisquer noções idolátricas.<sup>147</sup>

Isso explica as tentativas de se interpretar Cl. 1.15 com um pano de fundo adâmico. Mas o próprio Jesus é a imagem arquetípica de Deus, segundo a qual, Adão foi criado tipicamente. Na encarnação de Jesus como o novo Adão, temos a união do arquétipo divino com o tipo humano, formando o antítipo (cumprimento do tipo). Entretanto, todo esse movimento histórico-redentivo não está presente em Cl. 1.15 para justificar plenamente um pano de fundo adâmico a priori. Antes, em sua função de Criador do universo, temos Jesus como a imagem arquetípica (e, portanto, divina) de Deus.

A análise até aqui parece ser suficiente para demonstrar que a melhor proposta de pano de fundo para Cl. 1.15a é Ezequiel 1.26-28. Os temas paralelos que serão brevemente pontuados agora exigiriam, por direito próprio, um texto a parte só para lidar com cada um deles. Entretanto, a breve menção a esses temas subjacentes a Ezequiel e Colossenses somam peso ao nosso argumento exegético. Os temas da realeza, doxologia, templo e novo êxodo se entrelaçam nos contextos imediatos tanto de Ezequiel como de Colossenses.

### 3.2 O tema régio

Yahweh como Rei é um tema predominante no livro de Ezequiel e no AT como um todo. Na visão do capítulo 1, a glória antropomórfica do Deus de Israel aparece sentada num trono (Ez. 1.26). Embora o hebraico  $\text{קִסֵּי}$  (kissē) possa se referir a uma cadeira comum (por exemplo, Juízes 4.5), o sentido mais comum é ‘trono’, a sede da realeza<sup>148</sup>.

O estranho dessa passagem (para o contexto histórico da época), é que o Rei de Israel (Yahweh) aparece em uma terra estrangeira<sup>149</sup>. Dale Launderville afirma que essa estranheza servia para comunicar a transcendência e a supremacia de Yahweh em face da destruição esmagadora que a Babilônia de Nabucodonosor causou em Judá e seu templo<sup>150</sup>.

---

<sup>147</sup> BLOCK, Daniel I, O livro de Ezequiel, Comentários do Antigo Testamento, 1a edição. (São Paulo, SP; Cambuci, SP: Editora Cultura Cristã, 2012), 1:127.

<sup>148</sup> Para uma discussão completa, ver SALVESEN, A., ‘ $\text{קִסֵּי}$ ’ in Semantics of Ancient Hebrew (ed. T. Muraoka; AbrNSup 6; Louvain: Peeters, 1998), 44-65.

<sup>149</sup> Dentre os estudiosos que reconheceram essa estranheza, cf. EICHRODT, W. Ezekiel (trans. C. Quin; OTL; London: SCM Press, 1970), 58; e STRONG, J.T. ‘God’s Kābôd: The Presence of Yahweh in the Book of Ezekiel’, in BETAP, 69-95.

<sup>150</sup> LAUNDERVILLE, D. ‘Ezekiel's Throne Chariot Vision: Spiritualizing the Model of Divine Royal Rule’, CBQ 66 (2004): 361-377.

A visão dos seres vivos, que em Ez. 10 são identificados como querubins<sup>151</sup>, também contribuem para o tema da realeza de Yahweh. O consenso na literatura sobre as quatro faces dessas criaturas (Ez. 1.10) é que cada face representa as criaturas reconhecidas como as mais nobres pelo mundo antigo<sup>152</sup>, o que realça a realeza daquele que está acima delas e que, pelo número quatro representar universalidade<sup>153</sup>, ele era amplamente usado no ambiente mesopotâmico nos títulos de divindades e de reis (o deus/rei dominando sobre as quatro regiões)<sup>154</sup>.

Muitos outros elementos em Ezequiel 1 (e em todo o livro) evidenciam a realeza transcendente de Yahweh. Ele é Rei não apenas sobre a dimensão visível (sobre Israel, Babilônia e todas as nações), mas também sobre a dimensão invisível (os seres angelicais mais exaltados (nobres) sustentam seu trono). Yahweh está sobre o trono, mas não é um trono estático, é um trono-carruagem, que se movimenta além de Israel (ressaltando a liberdade soberana de Deus) para executar sua vontade – os decretos do Rei.

O tema da realeza de Jesus está no contexto imediato de Cl. 1.15-20. Em 1.13 lemos: Ele nos tirou do domínio das trevas e nos *transportou para o reino do seu Filho amado* (A21; ênfase minha). A conexão entre imagem, filiação e realeza é clara na Bíblia. Adão, como imagem de Deus (Gn. 1.26-27) é o filho de Deus (Lc. 3.38) e reina (domina, Gn. 1.26, 28) sobre a criação debaixo do reinado de Deus. Assim também, o rei de Israel é chamado de “filho de Deus” em sua função real (Davi e seu filho prometido em 2Sm. 7 e Sl. 2). Jesus como Filho amado, é Rei sobre o reino de Deus e sobre aqueles que são “transportados” pelo Pai até ele. Como Filho/Rei (Cl. 1.13), Jesus é “imagem de Deus”. Portanto, ao falar do reinado de Jesus como Filho em Cl. 1.13, Paulo aciona toda essa tradição do AT e facilmente se lembraria de Ezequiel 1 ao passar a falar da supremacia de Cristo como Criador e Rei/imagem de Deus sobre a totalidade da criação visível e invisível<sup>155</sup>.

<sup>151</sup> P. Ex., Ez. 10.15 “E os querubins se elevaram ao alto. Eles são os mesmos seres vivos que vi junto ao rio Quebar”. E também o v. 20: “São esses os seres vivos que vi sob o Deus de Israel, junto ao rio Quebar; e percebi que eram querubins” (A21).

<sup>152</sup> GREENBERG, Moshe. *Ezekiel*. 2 volumes. AB 22 and 22a. Garden City: Doubleday, 1983, 1997, 1.56, paralelo ao seu artigo, ‘Ezekiel’s Vision: Literary and Iconographic Aspects’, in *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*. ed. H. Tadmor and M. Weinfeld; Jerusalem: Magnes, 1983, 159-168.

<sup>153</sup> Correspondente aos quatro pontos do compasso. Ver FARBRIDGE, M.H. *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1923, 114-116

<sup>154</sup> ‘Assurbanipal’s Coronation Hymn’ translated A. Livingstone; (COS 1.142:473-474). Para uma análise desse tema, cf. TADMOR, H. ‘World Dominion: The Expanding Horizon of the Assyrian Empire’, in *Landscapes: Territories, Frontiers, and Horizons in the Ancient Near East: Papers Presented to the 44th Rencontre Assyriologique Internationale*, 1997. ed. L. Milano et al.; Padova: Sargon, 1999, 1:55-62.

<sup>155</sup> Quicá, os verbos de movimento soteriológico tirar/livrar (ῥύομαι) e transportar (μεθίστημι) de Cl. 1.13 pode ser uma reminiscência do tema do trono-carruagem móvel de Deus em Ez. 1.

### 3.3 O tema doxológico.

Narrando a partir de sua própria perspectiva, Ezequiel viu a “aparência da glória do SENHOR” (1.28). Em um importante livro tratando sobre a “cristologia da glória” em Paulo, Newman mostra a importância de Ezequiel 1 para o restante da tradição sobre a glória de Deus<sup>156</sup>. Ezequiel 1 é como uma pedra lançada no lago, cujas ondas ecoam até às margens. Sua influência direta se estende da seguinte forma: dentro do próprio livro de Ezequiel (caps. 8, 10, 11), em Daniel (7), no judaísmo antigo (En. 14,46, 60, 61, 62, 71, 90; T. Levi 3-5; Apoc. Abr. 17-19; 4Ed 13; 4QSirShabb; Exagogue de Ezequiel), no NT (esp. Ap. 4-5) e nas tradições gnóstica e rabínica (*merkabah*)<sup>157</sup>. Sobre a influência de Ez. 1 e sua tradição também sobre Paulo, Newman afirma que “o uso ramificado de Glória nas visões do trono e a tradição dependente da tradição de Ezequiel 1 formaram os blocos de construção semânticos e semióticos para a identificação de Cristo como δόξα por Paulo.

Em Colossenses, Cristo é a nossa esperança que está reservada nos céus (1.5), da qual os cristãos não podem se afastar (1.23). O mistério, outrora oculto, mas agora revelado, é Cristo em nós (gentios), a esperança da glória (ἡ ἐλπίς τῆς δόξης). Além disso, “quando Cristo, que é a nossa vida, se manifestar, também vos manifestareis com ele em glória” (3.4). Portanto, Cristo é a glória escatológica, já revelada na igreja, mas que será plenamente revelada em seu retorno – no qual a igreja também participará dessa glória final.

Se a manifestação da glória do Senhor em imagem antropomórfica em Ezequiel 1 apareceu na babilônia (pagãos), mas apenas para o profeta, e de forma alguma redentora para a babilônia (muito pelo contrário), essa mesma glória-imagem apareceu salvificamente, no fim dos tempos, a todos os gentios pagãos que creem nela e que participam dela.

Assim δόξα funciona como sinônimo de outros termos cristológicos chaves, por exemplo, εἰκών (imagem), μορφή (forma), σοφία (sabedoria), δικαιοσύνη (justiça) e λόγος (palavra)<sup>158</sup>. Como uma das palavras que o apóstolo coloca com Deus e Cristo, δόξα participa

---

<sup>156</sup> NEWMAN, C.C., Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric. NovTSup, 69; Leiden: Brill, 1992.

<sup>157</sup> Ibid, p. 92. Cf. também BLACK, Matthew. "Throne-Theophany Prophetic Commission and the 'Son of Man': A Study in Tradition-History," Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honor of William David Davis. ed. R. HamertonKelly; SJLA 21; Leiden: Brill, 1976,57-73; Christopher Rowland, "The Vision of God in Apocalyptic Literature," JSJ 10 (1979): 137-54; Gilles Quispel, "Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis," VC 34 (1980): 1- 13; SEYOON Kim, The Origin of Paul's Gospel. 2d ed. WUNT 2/4. Tübingen: MohrSiebeck, 1984. Pp. 205-223, 239-67; Rowland, Open Heaven; Seyoon Kim, "The 'Son of Man'" as the Son of God. WUNT 1/18; Tübingen: MohrSiebeck, 1983); Jarl Fossum, "Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism," VC 37 (1983): 260-87; Pieter W. van der Horst, "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist," JJS 34 (1983): 21-29;

<sup>158</sup> NEWMAN, ibid. p. 7. Newman também cita as obras: Helmuth Kittel, Die Herrlichkeit Gottes: Studien zu Geschichte und Wesen eines Neutesamentlichen Begriffs. BZNW 16; Giessen: Töpelmann, 1934, 191-221;



de um campo de símbolos que Paulo usa para construir sua cristologia apocalíptica<sup>159</sup>. Como os significantes "imagem", "forma", "palavra", "sabedoria" e "justiça", Paulo emprega Glória para definir o significado escatológico de Jesus<sup>160</sup>. Assim como Ezequiel era servo-profeta da glória do Senhor, Paulo era servo (διδάκονος, 1.25) e apóstolo da glória-imagem do Senhor, que é Cristo Jesus<sup>161</sup>.

### 3.4 O tema do templo

Os judeus foram levados cativos à Babilônia. Jerusalém e o templo estavam em ruínas. A glória do Senhor partiu em seu trono-carruagem do templo e, portanto, da terra prometida, por causa dos pecados do povo de Deus (Ez. 10). Esse exílio é a manifestação em juízo da ira de Deus (Ez. 16). Mas embora Ezequiel comece com essa cena catastrófica (ao mesmo tempo que “gloriosa”), o livro termina com uma mensagem de esperança e restauração (boas novas, caps. 34-48), que envolve a restauração do templo escatológico (40-48 (40.1-43.11)).

No mesmo hino/poema que Cristo é descrito como “imagem do Deus invisível”, ele também é descrito em termos templários: “Porque foi da vontade de Deus que nele habitasse toda a plenitude” (Cl. 1.19). Em um texto anterior, analisei com mais detalhes o uso do Salmo 68.16 nessa passagem, concluindo que Cristo é o templo escatológico prometido no AT – o que inclui o templo do final de Ezequiel<sup>162</sup>. A glória-imagem do Senhor deixou o templo físico em Jerusalém, mas agora se encontra de forma final e completa no corpo/templo físico de Jesus, a imagem encarnada de Deus. Vale lembrar que Colossenses 1.15-17 apresenta o Jesus preexistente, em sua glória como criador e alvo final da criação, enquanto os vv. 18-20 apresentam a supremacia de Cristo sobre a igreja (esfera da redenção), mostrando o Jesus pós-encarnação. Assim, Ele é tanto a glória-imagem - preexistente e divina - do Senhor, como o templo encarnado onde Deus habita em sua plenitude.

---

RAMSEY, A. M. *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*. London: Darton, Longman & Todd, 1949), 46-52, 148-51; Friedrich-Wilhelm Eltester, *Eikon im Neuen Testament*. BZNW 23; Berlin: Töpelmann, 1958, 22-25, 130-33, 155, 165-66; Jacob Jervell, *Imago Dei: Gen. 1,26 im Spätjudentum, in der Gnosis und bei Paulus*. FRLANT 76; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 180-96, 324-31; Ralph P. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii. 5-1 I in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. 2d ed; Grand Rapids: Eerdmans, 1987, 103-118.

<sup>159</sup> BEKER, J. Christaan, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress, 1984, 16, 148, 362-63.

<sup>160</sup> NEWMAN, *Ibid.*

<sup>161</sup> Sobre a expressão “servo da glória”, ver CAMPBELL, C. *Paul and the Hope of Glory*. Zondervan Academic. 2020. Available at: <https://www.perlego.com/book/1388357/paul-and-the-hope-of-glory-an-exegetical-and-theological-study-pdf> (Accessed: 21 March 2023).

<sup>162</sup> ORLANDI, Willian V. Cristo e a plenitude templária: uma (re)leitura teológica de Colossenses 1.19 *Revista Teológica Jonathan Edwards II*, No 2 (2022): 90-106.

### 3.5 O tema do novo êxodo.

Por fim, resta analisar os paralelos entre Ezequiel e Colossenses sobre o tema do novo êxodo. A teofania antropomórfica de Ezequiel 1 não apenas ecoa Gênesis como vimos acima, mas também ecoa a teofania sinaítica do livro do Êxodo. Duas citações do importante comentário de Zimmerli são elucidativas. Sobre Ez. 1.26, ele afirma:

A menção do trono real segue no v 26 (cf. Êx. 24.10f, ao contrário de 1 Reis 22 e Is. 6 onde está faltando): “E eis que acima da plataforma fixa havia uma aparência como pedra de safira, algo como um trono.” A comparação com a safira ou, mais precisamente, talvez com o lápis-lazúli (Koehler-Baumgartner), que na antiguidade era considerada pelos gregos e romanos como safira, está relacionada em Êx. 24.10 com o chão sob os pés de Javé.<sup>163</sup>

Assim, Ez. 1.26 ecoa Êx. 24.10<sup>164</sup>. Além disso, todo o chamado de Ezequiel se fundamenta na manifestação sinaítica de Deus:

Ezequiel 1.1–3.15 não narra uma experiência religiosa livre de um homem piedoso, mas contém em si uma reivindicação de estar dentro de um continuum da história divina - além de ser um ato livre de intervenção de fora. A descrição da teofania na tempestade, cercada de luz, mostra que o profeta encontrou Deus como o Senhor que já havia se revelado anteriormente ao seu povo Israel na tempestade e na luz (Êx. 19:1ss; 24.9–11) e quem agora o chamava.<sup>165</sup>

A teofania do Sinai como pano de fundo de Ez. 1 prepara o caminho para o profeta tratar depois do segundo êxodo (cap. 20). A glória do Senhor que havia libertado Israel do Egito, se manifestado no Sinai, acompanhou o seu povo pelo deserto até a conquista de Canaã, encheu o tabernáculo e o templo salomônico, havia deixado esse mesmo templo na qual habitava. Mas essa mesma glória do Senhor irá efetuar um novo êxodo, culminando na restauração final do templo (Ez. 40-48). Ezequiel e os exilados morrem sem ver o cumprimento dessa promessa, assim como Moisés e a primeira geração dos israelitas que saiu do Egito morreram antes de entrar na terra prometida.

---

<sup>163</sup> ZIMMERLI, Walther. *Ezekiel: a commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, orgs. Frank Moore Cross e Klaus Baltzer, *Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible*. Philadelphia: Fortress Press, 1979–, p. 122.

<sup>164</sup> Êxodo 24.9-10: “E Moisés e Arão, Nadabe e Abiú, e setenta anciãos de Israel, subiram e viram o Deus de Israel, sob cujos pés havia algo semelhante a uma calçada de pedras de safira, que brilhava como o próprio céu (A21).

<sup>165</sup> ZIMMERLI, Walther. *Ezekiel: a commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, orgs. Frank Moore Cross e Klaus Baltzer, *Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible*. Philadelphia: Fortress Press, 1979–, pp. 139–140.

Paulo tece seu poema a Cristo em Colossenses 1.15-20 após vincular a obra de Jesus com o novo êxodo: “Ele nos tirou do domínio das trevas e nos transportou para o reino do seu Filho amado, em quem temos a *redenção*, isto é, o perdão dos pecados” (1.13-14; A21; ênfase minha). Christopher Beetham argumenta que Colossenses 1.12-14 apresenta evidências de estar baseado (ecoando) a tradição do êxodo. Como esse tema é muito grande no AT, Beetham propõe exemplos de textos como Dt. 10.9, Êx. 14.30 e Dt. 15.15<sup>166</sup>.

Podemos afirmar que o evento do êxodo era tão pujante na consciência coletiva de Israel que “cada geração [posterior] olhou para o primeiro êxodo como a expressão arquetípica de sua própria esperança futura”<sup>167</sup>. Assim, o tema do novo êxodo, que já aparece em Josué, pode ser encontrado em textos como Os. 2.16–17, Mq. 7.15, Is. 10.24–27, 11.10–16 (cf. 19.19–25); Jr. 16.14–15, 23.7–8; Ez. 20.32–44 (vv. 5–31), entre outros<sup>168</sup>.

### 3.6 Conclusão da análise

Nossa investigação relevou grandes aproximações temáticas entre Ezequiel e Colossenses. A quantidade de paralelos (evitando conscientemente a paralelomania) acrescenta peso à presente proposta de Ezequiel 1.26-28 como pano de fundo principal de Cl. 1.15a. A quantidade de conexões torna difícil afirmar uma mera coincidência textual/temática. Cristo é a imagem do Deus invisível (Cl. 1.15a), a imagem da glória do Senhor (Ez. 1.28); aquele que é criador dos seres angelicais (Cl. 1.16) e está sobre o trono-carruagem carregado por querubins (Ez. 1.5-25); aquele que abandonou o templo físico de Jerusalém (Ez. 10) para ele mesmo se torna o templo (Cl. 1.19); aquele que puniu seu povo Israel com o exílio (Ez. 16), mas que por graça efetua o novo êxodo (Cl. 1.12-14), através do seu sangue, por ser também o cordeiro pascal (Cl. 1.20).

### 4. O pano de fundo sapiencial

Ainda resta analisar mais uma proposta de pano de fundo antes de concluirmos. Em um texto anterior, fundamentado especialmente na obra de Beetham, mostrei que Colossenses

---

<sup>166</sup> Ainda que Beetham afirme que Paulo esteja ecoando a tradição do êxodo e não um texto específico. Ver BEETHAM, Christopher A. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. Biblical Interpretation Series 96. Leiden: Brill, 2008, p. 81-82.

<sup>167</sup> FISHBANE, Michael, “The “Exodus” Motif/The Paradigm of Historical Renewal,” in *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Text*. New York: Schocken, 1979, p. 121.

<sup>168</sup> Cf. STUHLMUELLER, Carroll. *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*. AnBib 43; Rome: Biblical Institute, 1970, pp. 60–66.

1.15-20 foi construído sobre os alicerces da tradição sapiencial judaica, especialmente a recepção de Pv. 8 no judaísmo do segundo templo<sup>169</sup>.

Beetham corretamente argumenta que Gn. 1.26-28 é formativo para Cl. 1.15 apenas de modo secundário e não primário. Mas ele erra ao propor a linguagem de “imagem de Deus” como vinda primariamente da tradição sapiencial e não de Ezequiel 1<sup>170</sup>. Assim como ele afirma que o pano de fundo sapiencial não exclui o pano de fundo adâmico de Gênesis, argumentarei também que propor Ezequiel 1.28 como pano de fundo principal não exclui esses outros dois panos de fundo propostos (portanto nossa abordagem é integrativa e não exclusiva).

O pano de fundo sapiencial é bem atestado na literatura sobre Colossenses<sup>171</sup>. Em Sabedoria 7.26, a sabedoria é descrita como sendo “a imagem da sua [de Deus] bondade” (εἰκών της ἀγαθότητος αὐτοῦ):

Tem o brilho da luz eterna:  
é um espelho sem mancha do poder ativo de Deus,  
é uma imagem da sua bondade.

Além disso, sua morada é com Deus nos "santos céus", "no trono da glória [de Deus]" (9.10; cf. 8.3, 9.4, 18.15; veja Colossenses 3.1).

Em alusão direta a Provérbios 8, Aristob. 5.10-11a (meados do segundo século a.C.) afirma claramente a preexistência da Sabedoria. Ela é descrita como uma “lanterna”, da qual se origina “toda a luz”; aqueles que a seguem têm “calma”<sup>172</sup>.

Filo é significativo aqui. Para ele, Palavra e Sabedoria eram virtualmente sinônimas, pois ele empregava títulos raros à ambas, como “princípio” e “imagem”.

Mas vamos também olhar para as palavras. “E um rio”, diz, “surge do Éden para regar o jardim”. “Rio” é virtude genérica, bondade? isto procede do Éden, a Sabedoria de Deus, que é a Palavra de Deus [ἐξ Ἐδέμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας ἢ δὲ ἐστὶν ὁ θεοῦ

---

<sup>169</sup> ORLANDI, Willian V. Cristo e a Sabedoria: tipologia sapiencial em Colossenses 1.15-20. *Revista Teológica Jonathan Edwards I*, Nº 2 (2021): 27-44.

<sup>170</sup> BEETHAM, Christopher A. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. Biblical Interpretation Series 96. Leiden: Brill, 2008, p. 132.

<sup>171</sup> Além de Beetham, *ibid.*, ver ALETTI, J. N. *Colossiens 1, 15-20: Genre et Exégèse du Texte: Fonction de la thématique sapientielle* (AnBib, 91; Rome: Biblical Institute Press, 1981), p. 149; DUNN, J. D. G. *The Epistle to the Colossians and to Philemon*, p. 86. Existe um amplo consenso do caráter sapiencial desse hino. Cf. E. Percy, *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe*, pp. 70–71; SAPPINGTON, T. J. *Revelation and Redemption at Colossae*. JSNTSup, 53; Sheffield: JSOT Press, 1991, pp. 172–74; LAMP, J. S. ‘Wisdom in Col. 1.15-20: Contribution and Significance’, *JETS* 41 (1998), 45–53.

<sup>172</sup> Beetham, p. 120.

λόγος], pois de acordo com a Palavra de Deus a virtude genérica foi feita” (tradução minha)<sup>173</sup>.

Philo diz que a “sabedoria sublime e celestial” é conhecida por muitos nomes: princípio, imagem e visão de Deus; termos que são todos refletidos em Cl. 1.15-20<sup>174</sup>.

Então como conciliar essas múltiplas e possíveis influências sobre o texto? Minha proposta é que vejamos Ezequiel 1.28 como eco principal e formativo, enquanto o tema sapiencial funciona como uma subestrutura teológica para o hino todo. Sendo assim, localmente, cada elemento do hino em Cl. 1.15-20 tem seu pano de fundo próprio (Cristo como imagem, primogênito, cabeça, templo, etc.) e o que perpassa todo o hino é o tema da sabedoria. Mas por quê Paulo juntaria Ezequiel 1.28 com Pv. 8 (em seu desenvolvimento no judaísmo)? Responderemos a essa pergunta na conclusão “retórica desse artigo”.

#### **4.1 Conclusão teológica e retórica.**

Nossa conclusão necessariamente precisa ser dupla. Primeiro, teológica, pois precisamos explicitar a teologia de Paulo ao ecoar Ezequiel 1.28, aplicando-o a Cristo. Em segundo lugar, teremos que traçar uma conclusão retórica, de efeito de sentido nos leitores colossenses ao se depararem com a doutrina de Cristo como “imagem do Deus invisível”.

#### **4.2 Conclusão teológica: arquétipo, tipo e antítipo**

Ian Smith, ao analisar Cl. 1.15 afirma que “pode-se concluir que εἰκὼν τοῦ θεοῦ é reflexo de uma tradição judaica de uma representação hipostática antropomórfica de Deus.<sup>175</sup> Como vimos, tal representação está baseada em Ez. 1.26-28. Teologicamente, podemos afirmar que Paulo, refletindo cristologicamente sobre o texto de Ezequiel, entendia que o Cristo pré-encarnado revela o Pai ao mesmo tempo que é criador, sustentador e propósito final da criação (Cl. 1.16-17). Sendo essa imagem-divina-revelatória, Cristo sempre se revela à criação antropomórficamente, sendo portanto o arquétipo da imagem de Deus que viriam a ser Adão, Eva e sua prole.

Nesse sentido, a reflexão sobre a imago Dei proposta por Meredith Kline está correta ao afirmar que:

---

<sup>173</sup> Alleg. Interp. 1.65. Cf. Dreams 2.242.

<sup>174</sup> Cf. SMITH, p. 161. Os textos que falam da Sabedoria/Palavra como “imagem” são: Sab. 7.25–26; Filo, Alleg. Interp. 1.43, 2.4, 3.96; Confusion 97, 146–47; Creation 25, 31, 146; Planting 19–20; Flight 12–13, 101; Names 223; Dreams 1.239, 2.45; Moses 1.66; Spec. Laws 1.81, 1.171, 3.83, 3.207; Heir 231; QG 2.62.

<sup>175</sup> SMITH, p. 161

Sob o conceito de homem como a imagem-glória de Deus, a Bíblia inclui componentes funcionais (ou oficiais), formais (ou físicos) e éticos, correspondentes à composição da Glória arquetípica. A semelhança da glória funcional é a semelhança do homem com Deus na posse da autoridade oficial e no exercício do domínio. A glória ética é o reflexo da santidade, retidão e verdade do Juiz divino (não apenas a presença de uma faculdade moral de qualquer orientação religiosa). E a semelhança da glória físico-formal é o reflexo corpóreo do homem da glória teofânica e encarnada.<sup>176</sup>

Essa “glória teofânica e encarnada” é o próprio Jesus, que mesmo em sua glória teofânica pré-existente, é imagem e glória de Deus. Assim sendo, nós refletimos a Deus como sua imagem, não apenas em termos funcionais e éticos, mas até mesmo em nossa “forma”, pois o Filho de Deus decidiu se revelar à sua criação, desde o princípio (Gn. 1.1), como a glória do Senhor que parece um homem (Ez. 1.26-28), o Filho do Homem (Dn. 7), tendo em vista não apenas a criação do homem como imagem de Deus, mas também a sua própria encarnação.

Herman Ridderbos afirma que “O poder e a glória de Cristo, já em sua preexistência, são definidos em categorias derivadas de seu significado como o segundo Adão”<sup>177</sup>. Mas o oposto também é verdadeiro: o significado da imagem de Deus em Adão e no Cristo encarnado dependem da imagem de Deus em protótipo presente no Filho eterno de Deus. Nas palavras de Dunne, em Cl. 1.15 “o autor está apenas atribuindo a Cristo na protologia o que é verdadeiro sobre ele na escatologia”<sup>178</sup>. Esse movimento protológico-escatológico está presente no próprio hino em 1.16, onde tudo foi criado por ele (protologia) e para ele (escatologia).

A relação entre a imagem preexistente e a imagem encarnada é descrita (e desenhada) por Beale nos seguintes termos:

... isso deve ser entendido respectivamente como o Cristo preexistente na imagem arquetípica e vindo escatologicamente na perfeita imagem ectípica encarnada. Aquele que trouxe redenção (Cl 1.14) e reconciliação (1.20, 22) ao mundo é o mesmo que existia como governante à imagem divina de Deus antes da criação do mundo.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> KLINE, M. *Images of the Spirit*. Wipf and Stock Publishers. 1999, p. 31.

<sup>177</sup> RIDDERBOS, H. *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975, p. 73.

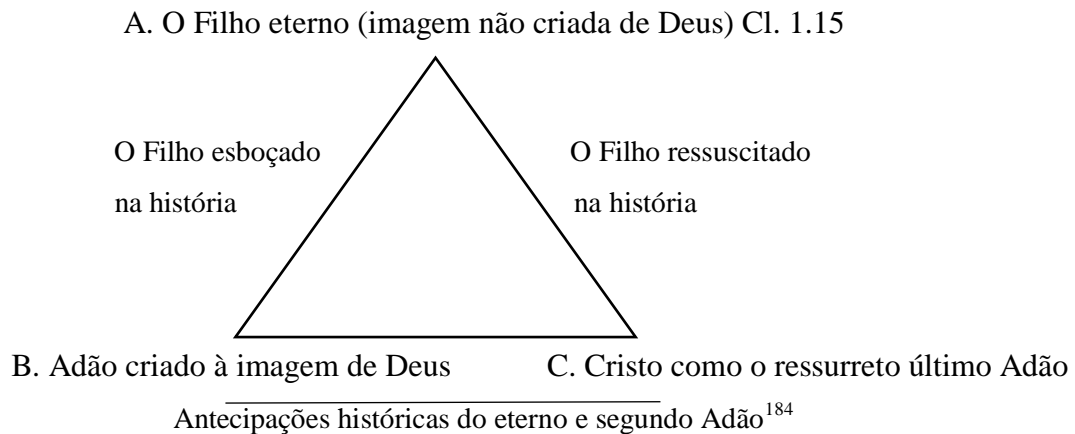
<sup>178</sup> DUNNE, J. A. “The Regal Status of Christ in the Colossian ‘Christ-Hymn’: A Re-evaluation of the Influence of Wisdom Traditions.” *Trinity Journal*, n.s., 2011, 32:3–18 (9).

<sup>179</sup> BEALE, G. K. *Colossians and Philemon*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Baker Publishing Group, p. 84. Edição do Kindle.

Novamente, Beale, seguindo Wright<sup>180</sup>, Eadi<sup>181</sup> e John Owen<sup>182</sup> afirma que:

Em sua natureza, desde a eternidade passada, Jesus era “a imagem de Deus”, espelhando perfeitamente a vida e o caráter de seu Pai. Portanto, era adequado para ele ser mais tarde “a imagem de Deus” como homem, pois desde a eternidade ele manteve a mesma relação com seu Pai que a humanidade, no momento da criação, foi projetada para suportar ectipicamente, embora nenhum humano jamais o fizesse perfeitamente, como o Deus-homem encarnado Jesus fez. Estar na imagem essencial do Pai em sua pessoa divina era pressuposto para que ele se tornasse a imagem representativa ectípica em sua pessoa encarnada para o mundo.<sup>183</sup>

De forma gráfica, temos o seguinte:



Dentre essas antecipações históricas entre o ponto B e C, temos todas as teofanias antropomórficas do AT, da criação à encarnação, e Ezequiel 1 está entre as mais significativas (junto com outras passagens como Is. 6 e Dn. 7). Essa acomodação antropomórfica revelatória não é apenas para a humanidade, mas é até mesmo para os anjos, desde que foram criados juntos com a dimensão invisível em Gn. 1.1. Deus (Filho) se revela em forma humana. Herman Bavinck é ainda mais ousado: “Segue-se que a Escritura não apenas contém alguns antropomorfismos; pelo contrário, toda a Escritura é antropomórfica<sup>185</sup>. Em seu livro sobre a teologia bíblica da encarnação, Cole mostra como Deus, desde o princípio, prepara o caminho

<sup>180</sup> WRIGHT, N. T. Colossians and Philemon. Tyndale New Testament Commentaries. Leicester, UK: Inter-Varsity, 1986, p. 71.

<sup>181</sup> EADIE, J. Commentary on the Epistle of Paul to the Colossians. Reprinted Grand Rapids: Zondervan, 1957 (1856), p. 45.

<sup>182</sup> OWEN, J. The Works of John Owen, vol. 1. Edinburgh: T&T Clark. 1867

<sup>183</sup> BEALE, p. 85

<sup>184</sup> Adaptado de TIPTON, L. G. “The Comprehensive Scope of Christology, Part II: Colossians 1:15–20.” Lecture given at Westminster Theological Seminary in the course “Systematic Theology 223.”, 2016. Citado em Beale, p. 85.

<sup>185</sup> BAVINCK, H., The Doctrine of God, tr. W. Hendriksen, Edinburgh: Banner of Truth. 1977.

da encarnação, “revelando-se de maneiras antropomórficas, antropopáticas e antropopráticas”<sup>186</sup>. Köstenberger, tratando sobre a divindade de Jesus no evangelho de João, bem como o evento da purificação do templo e do ponto joanino que Jesus é o novo templo, afirma que “isso marca todos os locais de adoração anteriores e todas as manifestações da presença e glória de Deus com seu povo, como antecipações preliminares de sua revelação final e definitiva no Senhor Jesus Cristo”<sup>187</sup>.

Portanto, dado todo esse movimento bíblico-teológico, podemos entender melhor as palavras e os pressupostos de Paulo em Colossenses. Cristo, ao mesmo “tempo” que é criador de todas as coisas (Cl. 1.16), é aquele que revela o Pai para a criação como sua imagem exata. Em todas essas revelações/manifestações no AT, Jesus se acomoda antropomorficamente para a percepção e compreensão das suas criaturas (até mesmo as angelicais). Todas essas teofanias antropomórficas antecipam a encarnação/ressurreição do Filho como último Adão, visto que o próprio Adão fora criado nos moldes dessa manifestação antropomórfica do Filho de Deus. É por isso que, ao usar Ezequiel 1.28 em Cl. 1.15 para falar da função revelatória de Jesus como imagem preexistente e divina de Deus, Paulo pode na mesma carta retomar o conceito de imagem de Deus em Cl. 3.10, mas agora sim com Gn. 1.26 em vista, para mostrar que os cristãos devem se revestir de Cristo como novo homem (novo Adão) e que assim somos renovados segundo a imagem do nosso Criador.

#### **4.3 Conclusão retórica: a Sabedoria Divina desceu do seu trono até nós.**

O termo εἰκὼν τοῦ θεοῦ foi usado no judaísmo para se referir à glória de Deus sentado no céu sobre o trono-carruagem. Isso fortemente sugere que alguma forma de misticismo judaico é o pano de fundo da filosofia que Paulo está abordando<sup>188</sup>.

Duas das principais características do judaísmo místico (merkabah) são: 1. A representação antropomórfica de Deus que geralmente é descrito em termos de εἰκὼν τοῦ θεοῦ (imagem de Deus) e; 2. A ascensão ao céu do adepto desse misticismo para testemunhar ou se transformar em funções angelicais.

---

<sup>186</sup> COLE, Graham A., *The God Who Became Human: A Biblical Theology of Incarnation*, org. D. A. Carson, *New Studies in Biblical Theology*, (England; Downers Grove, IL: Apollos; InterVarsity Press, 2013), 30:167.

<sup>187</sup> KÖSTENBERGER, A. J. ‘The Deity of Christ in John’s Gospel’, in C. W. Morgan and R. A. Peterson (eds.), *The Deity of Christ*, Wheaton: Crossway, 2011, 91–114.

<sup>188</sup> SMITH, Ian K. *Heavenly Perspective: A Study of the Apostle Paul’s Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae*. LNTS 326. London: T&T Clark International, 2006, p. 159.



Identificar o eco de Ez. 1.28 em Cl. 1.15 mostra como Paulo, de forma positiva e descritiva, já estava combatendo a heresia Colossenses desde o capítulo 1 (no cap. 2 ele é mais explícito e direto). Ambos os elementos acima estão presentes em Colossenses. Em Cl. 2.16-19 temos:

Assim, ninguém vos julgue pelo comer, ou pelo beber, ou por causa de dias de festa, ou de lua nova, ou de sábados, "os quais são sombras das coisas que haveriam de vir; mas a realidade é Cristo." Ninguém seja árbitro contra vós, fingindo humildade ou culto aos anjos, baseando-se em coisas que tenha visto, inutilmente arrogante em seu conhecimento carnal, e não retendo a Cabeça, com a qual todo o corpo, suprido e organizado pelas juntas e ligamentos, vai se desenvolvendo segundo o crescimento concedido por Deus (A21).

Os detalhes e dificuldades dessa passagem são numerosos demais para essa conclusão. Mas, *in nuce*, tendo o judaísmo místico como pano de fundo, podemos resumir que os falsos mestres em Colossos estavam pregando que, através de um severo asceticismo (2.20-23), o iniciado poderia ter visões do céu (dimensão invisível) e contemplar a adoração dos anjos a Deus. Nessa “visão”, eles poderiam obter a verdadeira sabedoria. Como eles estavam julgando de forma legalista os cristãos em Colossos (2.16), podemos inferir que apenas os iniciados nessa visão celestial eram de fato sábios.

A resposta de Paulo é: Cristo é a imagem e sabedoria de Deus. Criador de todas as coisas, inclusive dos seres angelicais que eles estavam tão fascinados. A imagem do Deus invisível se tornou homem, morreu por nós e isso é suficiente. Deste lado da eternidade, aqueles que foram redimidos e perdoados (1.14) precisam crer em Jesus (1.4) e permanecer firmes nessa fé, sem nos afastar da esperança do evangelho ouvido na pregação (1.23). Veremos a manifestação plena da sua Glória apenas quando ele retornar (3.4). Por enquanto, basta-nos saber que essa herança dos santos na luz (1.12) nos está reservada nos céus (1.5)

### **Conclusão para o futuro**<sup>189</sup>

Nossa investigação não foi de modo algum exaustiva, mas apenas se concentrou em realocar o pano de fundo de Cl. 1.15 para Ezequiel 1.26-28, como uma melhor explicação para a expressão “imagem do Deus invisível”. Entretanto, ainda se faz necessária uma investigação sobre a relação entre a expressão “imagem do Deus invisível” com “o primogênito sobre toda criação” de 1.15b. Além disso, em uma hermenêutica teológica

---

<sup>189</sup> Pretendo desenvolver os pontos a seguir em artigos separados futuramente.

(proposta nesse artigo), é saudável pesquisar toda a história da recepção, tanto de Ezequiel 1 como de Colossenses 1, especialmente na exegese pré-moderna. Por último, uma análise retórica mais detalhada se mostrará de grande valia para um entendimento textual (discursivo) do hino colossenses. A recente obra de Copenhaver (2018)<sup>190</sup> sobre uma análise retórica de Colossenses merece atenção e maiores desenvolvimentos.

---

<sup>190</sup> COPENHAVER, A. *Reconstructing the Historical Background of Paul's Rhetoric in the Letter to the Colossians*. 1st edn. Bloomsbury Publishing. (2018). Available at: <https://www.perlego.com/book/804464/reconstructing-the-historical-background-of-pauls-rhetoric-in-the-letter-to-the-colossians-pdf> (Accessed: 29 March 2023).