

## O “ladrão” na cruz e o decisionismo evangélico: uma crítica histórico-social

*Alisson Pedrosa da Silva Fontes*<sup>80</sup>

**Resumo:** Este artigo explora a figura do ladrão na cruz em Lucas 23.39-43, desafiando interpretações decisionistas que veem sua conversão como um mero ato de fé no último momento. A análise se baseia no contexto histórico e religioso do judaísmo do primeiro século, onde o ladrão era um judeu com conhecimento das Escrituras e um agente de luta contra à opressão romana. Ele simbolizava as aspirações messiânicas da época, refletindo um desejo de libertação política e espiritual. Sua conversão é apresentada como o clímax de um processo contínuo de reformulação das expectativas messiânicas, dentro de um contexto de resistência popular. A crítica ao decisionismo, que sugere que a salvação pode ser alcançada por uma simples decisão individual, é confrontada com uma visão mais rica da fé como uma jornada de transformação. Assim, a análise não apenas reinterpreta a passagem, mas também instiga reflexões sobre práticas contemporâneas de evangelismo e as implicações teológicas do decisionismo, sugerindo uma abordagem mais histórica da conversão e da salvação no cristianismo.

**Palavras-chave:** ladrão, decisionismo, resistência, cruz, evangelismo, salvação.

**Abstract:** This article explores the figure of the thief on the cross in Luke 23:39-43, challenging decisionist interpretations that view his conversion as a mere act of faith at the last moment. The analysis is based on the historical and religious context of first-century Judaism, where the thief was a Jew with knowledge of the Scriptures and a critique of Roman oppression. He symbolized the messianic aspirations of the time, reflecting a desire for political and spiritual liberation. His conversion is presented as the climax of a continuous process of reformulating messianic expectations within a context of popular resistance. The critique of decisionism, which suggests that salvation can be achieved through a simple individual decision, is confronted with a richer view of faith as a journey of transformation. Thus, the analysis not only reinterprets the passage but also prompts reflections on contemporary evangelistic practices and the theological implications of decisionism, suggesting a more historical approach to understanding conversion and salvation in Christianity.

**Keywords:** thief, decisionism, resistance, cross, evangelism, salvation.

---

<sup>80</sup> Graduado em biologia pela UNB. Pós-graduado em Teologia do Novo Testamento pela Unifil, pós-graduando em Teologia Sistemática pela mesma instituição e Mestrando em Novo Testamento pelo Centro de Pós-graduação Jonathan Edwards. E-mail: [alissompa@yahoo.com.br](mailto:alissompa@yahoo.com.br)

## 1. Introdução

O decisionismo cristão emerge como um fenômeno teológico e social profundamente enraizado na história do evangelicalismo moderno, especialmente em um contexto marcado pela busca de renovação espiritual durante os séculos XVIII e XIX. Esse paradigma teológico é uma resposta tanto à crescente secularização das sociedades ocidentais quanto ao desejo por experiências religiosas mais intensas e pessoais<sup>81</sup>. A tradição decisionista fundamenta-se na premissa de que a salvação está ao alcance de todos por meio de uma escolha consciente e imediata de fé<sup>82</sup>. Esse entendimento, embora acessível e esperançoso, acarreta uma tensão intrínseca entre a soberania divina e a responsabilidade humana, refletindo debates centrais da teologia reformada (EDWARDS, 1746).

O surgimento do decisionismo pode ser traçado através de figuras influentes como Jonathan Edwards, que, embora enfatizasse a soberania de Deus na obra da salvação, reconhecia a importância da resposta humana à graça divina. Edwards alertava para a possibilidade de que respostas emocionais à pregação poderiam desviar a atenção da verdadeira conversão espiritual, um tema que ecoaria nas discussões teológicas subsequentes (OLSON, 2006). A partir do Segundo Grande Despertamento, Charles Finney, por sua vez, introduziu um modelo de evangelismo que enfatizava a capacidade humana de decidir em favor de Cristo, o que solidificou ainda mais a visão decisionista e provocou debates sobre a integridade e a profundidade da experiência de conversão.

Nesse contexto, o episódio do “ladrão” na cruz, conforme narrado em Lucas 23:39-43, tornou-se um dos textos mais emblemáticos nas pregações decisionistas. Esta narrativa é frequentemente apresentada como uma prova irrefutável de que a salvação pode ser alcançada em um instante decisivo, independentemente do passado do indivíduo. Para os decisionistas, o ladrão representa uma oportunidade única de salvação através de um ato de fé genuíno, com a esperança de que essa mensagem encoraje a audiência a não adiar sua resposta ao evangelho (GRAHAM, 1997).

---

<sup>81</sup> Sobre o impacto da secularização e a busca por experiências religiosas pessoais no evangelicalismo moderno, ver: MURRAY, Iain H. *Revival and Revivalism: The Making and Marring of American Evangelicalism 1750–1858*. Carlisle: Banner of Truth Trust, 1994.

<sup>82</sup> Para uma visão detalhada sobre o conceito de decisionismo e suas raízes teológicas, ver: NETTLES, Tom. *By His Grace and For His Glory: A Historical, Theological, and Practical Study of the Five Points of Calvinism*. Grand Rapids: Baker Books, 2007.

Entretanto, uma análise crítica do relato revela uma complexidade maior que desafia a interpretação superficial do decisionismo. A terminologia utilizada para descrever o ladrão — "kakourgos" e "lestai" — sugere que ele pode ter sido um insurgente, uma figura de resistência à opressão romana, em vez de um simples criminoso (HORSLEY, 2015). Essa perspectiva nos leva a considerar que sua conversão foi o culminar de uma jornada espiritual em que ele reformulou suas expectativas messiânicas, reconhecendo em Jesus não um conquistador militar, mas o Messias sofredor (WRIGHT, 1996; WITHERINGTON, 1998).

Ademais, a interpretação decisionista frequentemente ignora a riqueza do contexto histórico e teológico que molda a narrativa do ladrão, promovendo uma compreensão superficial da salvação que desconsidera a necessidade de discipulado e crescimento espiritual contínuo após a conversão (MACARTHUR, 1988; WELLS, 1993). Portanto, ao explorar as raízes do decisionismo e a interpretação do “ladrão” na cruz, este artigo visa apresentar uma crítica que desafia as simplificações modernas e propõe uma reflexão mais profunda sobre a verdadeira natureza da salvação, que transcende um mero ato de decisão e enfatiza a transformação contínua e o compromisso com a vida cristã.

## **2. A crucificação no primeiro século**

A crucificação foi um dos métodos de execução mais cruéis e humilhantes adotados por Roma<sup>83</sup>. Era utilizada não apenas como punição capital, mas também como ferramenta de controle social e repressão política. Essa forma de execução era geralmente reservada para escravos, rebeldes, prisioneiros de guerra e aqueles que cometiam crimes graves contra o Estado, como traição. A prática era realizada em lugares públicos, especialmente ao longo de estradas e nos portões das cidades, aumentando assim o impacto psicológico sobre a população (HENGEL, 1977)

Alexandre Janeu<sup>84</sup>, rei asmoneu da Judeia, utilizou a crucificação de maneira brutal durante seu reinado. Segundo Josefo (2011), após uma revolta dos fariseus contra

---

<sup>83</sup> Para mais detalhes sobre a crueldade e o uso da crucificação na Roma Antiga, ver: CROSSAN, John Dominic. *Jesus: A Revolutionary Biography*. HarperOne, 1994. p. 125-128.

<sup>84</sup> Para uma visão detalhada do contexto político e religioso dos reis asmoneus, com foco na repressão e nas táticas violentas empregadas para silenciar opositores ver SCHÄFER, Peter. *The History of the Jews in the Greco-Roman World*. London: Routledge, 1997.

seu governo, Janeu suprimiu a insurreição de forma violenta, ordenando que cerca de 800 líderes judeus fossem crucificados em Jerusalém, enquanto suas esposas e filhos eram massacrados diante deles. Josefo descreve este incidente em Antiquidades Judaicas:

Janeu, sem piedade, trouxe 800 homens de seus inimigos, fez com que fossem **crucificados** em público e, enquanto ainda estavam vivos, ordenou que suas esposas e filhos fossem mortos à sua vista (JOSEFO, 2011, 13.14.2, grifo nosso).

Este ato de extrema crueldade demonstra que a crucificação não era utilizada apenas pelos romanos, mas também por líderes provinciais e reis-clientes, como uma ferramenta de terror político e social, projetada para eliminar qualquer oposição e demonstrar sua autoridade.

Outro episódio significativo, relatado por Josefo, envolve Judas<sup>85</sup>, o Galileu, líder de uma revolta contra a dominação romana e a imposição do censo de Quirino. Judas e seus seguidores promoveram resistência ao domínio romano, defendendo que o povo judeu deveria ser governado apenas por Deus, rejeitando a submissão ao império. Josefo menciona que a resposta romana a Judas e seus seguidores foi brutal, com muitos sendo capturados e crucificados. Ele enfatiza que os romanos usaram a crucificação não apenas para punir Judas e seus companheiros, mas para enviar uma mensagem de que qualquer resistência contra Roma seria esmagada com severidade (BO, 2008). Judas

[...] um gaulanita da cidade de Gamala, foi o autor de uma nova seita filosófica entre nós. Eles concordavam em todas as coisas com os fariseus, exceto que achavam que Deus era o único governante e senhor... **Encorajou os judeus a resistirem ao censo** [...] Ele [Judas] levantou uma revolta e, depois da sua morte, muitos dos **seus seguidores foram crucificados** pelos romanos (JOSEFO, 2011, 18.1.6, grifo nosso).

Este Judas... **agitou o povo de Roma**, alegando que eles deviam tributo a Deus, e não aos homens (JOSEFO, 2011, 2.118, grifo nosso).

Esses incidentes lançam luz sobre como a crucificação era uma prática bem estabelecida como forma de repressão política e social, e Josefo os inclui como prelúdio

---

<sup>85</sup> Para uma análise da resistência judaica contra Roma, enfatizando a importância de figuras como Judas, o Galileu, e o papel de tais movimentos na formação de uma identidade religiosa e política judaica durante a ocupação romana, ver HORBURY, William. *Jewish War under Trajan and Hadrian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

ao uso maciço da crucificação durante o cerco de Jerusalém por Tito. Durante a Revolta Judaica contra Roma (66-73 d.C.), o uso da crucificação pelo general romano Tito tornou-se ainda mais extremo. Josefo narra que

Tito ordenou que todos **os prisioneiros capturados fossem crucificados à vista dos que ainda estavam dentro dos muros**, na tentativa de aterrorizar os defensores e fazer com que eles se rendessem (JOSEFO, 2011, 5.11.1, grifo nosso).

Aqui, Josefo descreve como a crucificação se tornou uma arma de guerra psicológica, com o objetivo de enfraquecer a moral dos defensores da cidade. O número de crucificados foi tão grande que faltava madeira para as cruzes, e o espaço ao redor da cidade ficou repleto de corpos pendurados, servindo como espetáculo de terror para aqueles que ainda resistiam dentro das muralhas.

O famoso orador e político romano Cícero condenava a crucificação, considerando-a a punição mais cruel e vergonhosa possível, descrevendo-a em termos que revelam a natureza punitiva e humilhante desse tipo de execução. Em *Pro Rabirio*, ele diz:

Que a menção da cruz esteja longe não apenas do corpo de um cidadão romano, mas também de sua mente, de seus olhos e ouvidos. Pois é uma punição que não convém a um romano nem mesmo pensar (CÍCERO, 1990, 5.16).

Cícero reconhecia que a crucificação era utilizada para mostrar o controle do Estado sobre aqueles que ousassem desafiá-lo, especialmente os não cidadãos, reforçando a hierarquia social e política<sup>86</sup>.

O filósofo estóico Sêneca também menciona a crucificação em suas cartas e obras, descrevendo-a como uma forma de tortura extrema e mostrando seu desdém por essa prática brutal. Em *Consolação a Márcia*, Sêneca fala sobre o sofrimento prolongado dos crucificados:

Eu vejo cruzes de diferentes formas: algumas têm seus condenados pendurados de cabeça para baixo, outras com as mãos esticadas em uma madeira horizontal (SÊNeca, 2010, 20.3).

---

<sup>86</sup> BRADLEY, K. R. *Slavery and Society at Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. explora como a crucificação era usada não apenas como punição, mas também como um método de reforçar a hierarquia social, especialmente em relação aos escravos.

Sêneca reconhece a variedade de métodos de crucificação usados para aumentar o sofrimento dos condenados, destacando a crueldade dessa punição.

O teólogo cristão Orígenes, em suas apologias, faz referência à crucificação de Cristo como o ápice da humilhação e sofrimento, mas também como um símbolo do controle romano. Ele afirma que a crucificação era projetada para ser uma punição pública e vergonhosa. Embora Orígenes escreva principalmente em um contexto teológico, destaca que a crucificação era vista como uma forma degradante de morte, reservada para os mais vis criminosos.

O historiador romano Tácito menciona a crucificação em seus escritos, particularmente em Anais, onde descreve como os romanos usaram essa punição para reprimir os primeiros cristãos sob o governo de Nero. Ele fala sobre a perseguição brutal aos cristãos e como muitos foram crucificados em massa como parte de um espetáculo público:

Para tirar a culpa de si mesmo, Nero acusou os cristãos e os castigou com as torturas mais horríveis... **alguns foram crucificados**, outros cobertos de peles de animais selvagens e atirados a cães (TÁCITO, 2010, 15.44, grifo nosso).

Tácito destaca aqui o uso da crucificação como uma forma de propaganda política e entretenimento sádico, além de uma punição.

Apiano (c. 95–165 d.C.), em sua obra História Romana, especificamente no livro sobre as Guerras Civis, relata a crucificação de cerca de 6.000 escravos que participaram da revolta liderada por Espártaco em 71 a.C., após sua derrota pelas legiões romanas comandadas por Marco Licínio Crasso. Apiano descreve:

Crasso **crucificou todos os prisioneiros** ao longo da Via Ápia, entre Roma e Cápua, numa distância de aproximadamente 200 milhas (APIANO, 2000, 1.120, grifo nosso).

Além disso, o historiador Plutarco (c. 46–119 d.C.), em sua biografia de Crasso, também menciona o evento em sua obra Vidas Paralelas: “Crasso tomou seis mil prisioneiros e os crucificou ao longo da Via Ápia, de Roma a Cápua (PLUTARCO, 2001, Crasso, 11).

Essas fontes primárias confirmam a estratégia romana de usar a crucificação como punição exemplar após a revolta de Espártaco, reforçando seu uso como uma ferramenta de controle e repressão política.

A crucificação tinha um impacto profundo nas sociedades dominadas. Ao crucificar indivíduos de forma pública e visível, os romanos garantiam que a população local entendesse que qualquer tentativa de rebelião seria esmagada com brutalidade. Essa humilhação pública desumanizava os condenados, reduzindo-os a exemplos de dissidência fracassada (HENGEL, 1977). Autores como Josefo, Cícero, Sêneca, Orígenes e Tácito retratam a prática como um espetáculo de terror e humilhação, destinado a dissuadir a população de desafiar a ordem estabelecida.

A crucificação era uma forma de comunicação política<sup>87</sup>, enviando uma mensagem clara de que qualquer forma de resistência seria severamente punida, era uma ferramenta não apenas para eliminar dissidentes, mas também para consolidar o poder imperial, uma estratégia deliberada para manter a ordem através do terror<sup>88</sup> (CROSSAN, 1995). Ao expor os crucificados em locais públicos, os romanos reforçavam uma narrativa de controle, desencorajando qualquer descontentamento popular. A crucificação sob a lei romana não era simplesmente uma execução; era uma demonstração pública de poder pelas autoridades romanas, uma forma de execução projetada para criar uma atmosfera de medo que limitava qualquer possibilidade de resistência popular (KOESTER, 2005). Essa abordagem reflete a brutalidade do império ao usar uma estratégia sistemática para garantir a submissão dos povos conquistados, um mecanismo de controle social, aprofundando a dor e a humilhação não apenas para os condenados, mas para toda a sociedade sob domínio romano.

### **3. Banditismo e movimentos messiânicos na judeia**

O banditismo na Judeia, longe de ser uma atividade criminosa qualquer, praticada por salteadores de estrada, estava frequentemente entrelaçado com expectativas messiânicas. Muitos desses líderes de bandos insurgentes eram vistos como figuras messiânicas ou profetas que prometiam libertar o povo de Israel da dominação

---

<sup>87</sup> Para uma análise mais detalhada, ver HORSLEY, Richard A. *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder*. Fortress Press, 1992.

<sup>88</sup> Para um aprofundamento sobre a violência institucional como instrumento de poder e repressão no contexto romano, ver BOWERSOCK, Glen W. *Roman Arabia*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

estrangeira. Os bandidos não agiam isoladamente; eles eram parte de um contexto maior de revolta social e religiosa, frequentemente associada à esperança de que Deus interviria e restauraria o Reino de Israel. Os bandidos representavam, de forma generalizada, o protesto popular contra as condições opressivas impostas tanto pelas autoridades romanas quanto pelas elites locais (WRIGHT, 2017)

Durante os séculos I e II, esse movimento continuou a evoluir em resposta à opressão romana e às crescentes expectativas de libertação divina. Líderes como Judas, o Galileu, Simão Bar Giora, Manaém, João de Gíscala e Simão Bar Kochba destacam-se como figuras centrais nesse cenário de resistência. Seus movimentos, embora diferentes em algumas características, estavam enraizados nas tensões sociais e econômicas da época, bem como nas esperanças messiânicas de restauração de Israel (HORSLEY, 2015).

Simão Bar Giora<sup>89</sup> foi um dos líderes proeminentes durante a Primeira Guerra Judaico-Romana (66–70 d.C.), que culminou com a destruição de Jerusalém e do Templo em 70 d.C. Giora não era apenas um líder militar, mas também um símbolo de resistência popular. Inicialmente um líder de bandos armados, ele acabou ganhando o apoio de camponeses e outras classes desfavorecidas, prometendo redistribuir terras e riquezas confiscadas (HORSLEY, 2014). Sua promessa de justiça social e libertação fez com que ele fosse visto por muitos como um libertador messiânico, alguém que poderia realizar a tão esperada restauração de Israel.

Bar Giora liderou seus seguidores contra as forças romanas, se estabelecendo como uma das figuras mais poderosas durante o cerco de Jerusalém. Ele acabou sendo capturado e levado a Roma, onde foi executado na cerimônia triunfal de Vespasiano e Tito, simbolizando a derrota final dos judeus rebeldes. Sua execução marcou o fim de uma das maiores resistências à ocupação romana, mas sua liderança continua a ser lembrada como parte da luta pela libertação judaica (JOSEFO, 1986)

Manaém, outro líder importante mencionado por Josefo era filho de Judas, o Galileu - tido por muitos como o precursor do movimento dos zelotes - que rejeitava o domínio romano sobre a Judeia. Ele desempenhou um papel crucial no início da Primeira Guerra Judaico-Romana, liderando um grupo de seguidores que tomou a fortaleza de Massada. Manaém se proclamou "rei" e tentou liderar a revolta contra

---

<sup>89</sup> HORSLEY, Richard A. *Bandits, Prophets, and Messiahs*. Simão Bar Giora é apresentado como um líder messiânico que emergiu da classe camponesa, prometendo justiça social durante a guerra contra Roma.



Roma em Jerusalém. Manaém pode ter encarnado elementos messiânicos ao se declarar líder da revolta, embora seu reinado tenha sido breve. Ele foi assassinado por rivais judeus, o que mostra as divisões internas entre os grupos rebeldes, mesmo em meio à resistência comum contra Roma (WRIGHT, 1996).

O movimento de Manaém é um exemplo claro de como a liderança messiânica podia ser rapidamente desafiada dentro das próprias fileiras judaicas, em parte pela diversidade de objetivos entre os rebeldes, e em parte pelas tensões entre os diferentes grupos sociais e religiosos na Judeia.

João de Gíscala foi outra figura central durante a Primeira Guerra Judaico-Romana. Ele começou sua carreira como líder de resistência na Galileia, recrutando seguidores entre os camponeses e tomando o controle de fortificações locais. João escapou da Galileia antes da chegada das legiões de Vespasiano e se estabeleceu em Jerusalém, onde se tornou um dos líderes mais importantes durante o cerco da cidade (JOSEFO, 1986).

Horsley (2014) analisa João de Gíscala como parte do fenômeno mais amplo de líderes rurais que surgiram em resposta às tensões econômicas e políticas da ocupação romana. Esses líderes, ao se apresentarem como defensores dos pobres e oprimidos, conseguiram mobilizar grandes contingentes de seguidores. No entanto, as rivalidades internas entre líderes como João e Simão Bar Giora enfraqueceram a resistência judaica e contribuíram para a eventual vitória romana. João foi capturado após a queda de Jerusalém e passou o resto de sua vida na prisão em Roma (JOSEFO, 1986)

Simão Bar Kochba é talvez o líder messiânico mais significativo do século II. Ele liderou a segunda guerra judaica contra Roma (132–135 d.C.). Ao contrário de Simão Bar Giora e João de Gíscala, Bar Kochba foi explicitamente reconhecido por muitos judeus como messias. Bar Kochba foi proclamado o 'Príncipe de Israel' pelo rabino Akiva, sinalizando que ele era visto por muitos como o libertador messiânico que restauraria Israel demonstrando que seu movimento tinha um apoio mais organizado e religioso do que muitas das revoltas anteriores (WRIGHT, 2022).

A revolta de Bar Kochba<sup>90</sup> foi o auge das expectativas messiânicas do período. Bar Kochba era visto como o libertador definitivo que restauraria o Reino de Israel e expulsaria os romanos de uma vez por todas. Inicialmente, ele teve sucesso em repelir

---

<sup>90</sup> WRIGHT, N.T. *The New Testament and the People of God*. SPCK, 1992. p. 365-368. Wright discute o apoio de Rabino Akiva a Bar Kochba e o impacto messiânico de sua liderança durante a Segunda Revolta Judaica.

as forças romanas e estabeleceu um estado judaico independente por cerca de três anos. No entanto, a resposta romana foi brutal, resultando em uma repressão violenta, com centenas de milhares de judeus mortos ou vendidos como escravos, e a destruição quase total da vida judaica na Judeia.

A segunda revolta dos judeus<sup>91</sup> foi a culminação de décadas de resistência judaica à opressão romana, mas também um ponto de inflexão. Após a derrota de Bar Kochba, o imperador Adriano tomou medidas severas para desmantelar a identidade nacional judaica, renomeando a região como "Palestina (Filistéia)" e proibindo os judeus de habitarem em Jerusalém. A revolta também teve um impacto duradouro nas expectativas messiânicas, com o fracasso de Bar Kochba levando a uma reformulação do conceito de messianismo dentro do judaísmo (GOODMAN, 1997)

Pelo exposto acima, fica evidente que esses “bandidos” frequentemente representavam o protesto e a resistência das classes populares à opressão econômica e política (HORSLEY, 2014). Essa resistência tinha uma conotação profundamente religiosa e social, pois não era apenas uma luta contra os romanos, mas também contra as elites locais, especialmente os sacerdotes, que colaboravam com a opressão e o espólio imperial.

Embora Josefo se refira a muitos dos rebeldes que se levantaram contra Roma como bandidos, é bem possível que essa última designação tenha adquirido uma conotação honrosa entre as pessoas assim descritas e entre os que as apoiavam — a exemplo do nome *klephtai* (literalmente, “assaltantes”), dado aos gregos que durante séculos resistiram ao domínio turco. Nos Evangelhos, Barrabás e os dois que foram crucificados juntamente com Jesus são chamados de *lestai* (Jo 18.40; Mc 15.27), o que nos permite entender que o termo não se referia a ladrões comuns, mas a rebeldes que se insurgiam contra as forças de ocupação que estavam no poder; essa realidade é patente no caso de Barrabás<sup>92</sup>, quando Marcos nos diz que ele se encontrava “com outros rebeldes que haviam cometido um homicídio durante uma revolta” (Mc 15.7), o que explica sua popularidade com a multidão de Jerusalém que clamava por sua libertação. (BRUCE, 2019, p. 103)

---

<sup>91</sup> Para uma visão detalhada das expectativas messiânicas e do impacto da derrota de Bar Kochba, veja GOODMAN, Martin. *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome, A.D. 66-70*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

<sup>92</sup> BRUCE, F. F. *Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2019 oferece uma análise histórica dos *lestai* e do contexto das rebeliões judaicas descritas nos Evangelhos, ajudando a reinterpretar o papel desses “bandidos” no cenário político e social.

As escavações<sup>93</sup> realizadas entre 1963 e 1965 em Massada, onde os chamados “bandidos” mantiveram sua resistência até 73 d.C., revelam um retrato silencioso, mas notável, de bravura e devoção. Ao contrário dos vilões sem escrúpulos descritos por Josefo, os defensores de Massada eram judeus devotos que seguiam rigorosamente a lei. Nos luxuosos palácios de Herodes, eles estabeleceram práticas religiosas. Foram descobertos dois cômodos, provavelmente uma sinagoga e uma escola, além de dois banhos rituais, identificados como puramente cerimoniais pelos rabinos modernos, reforçando sua observância religiosa (BRUCE, 2019).

Não temos como entender a amargura de Josefo contra eles [“bandidos”] a menos que reconheçamos que o movimento não pode ser explicado unicamente de uma perspectiva de nacionalismo judaico. Profundamente antirromanos, eles eram quase tão hostis ao sistema judaico — à hierarquia e aos ricos aristocratas — quanto aos romanos. Ganharam a admiração do povo comum porque eram reconhecidos como seus defensores. A guerra de 66-73 d.C., segundo descrição de Josefo, não foi somente uma guerra de independência contra Roma, mas também uma luta contra a aristocracia do templo. Sua resistência contra os zelotes era mais profunda ainda porque **ele sabia que a estratégia e as atividades desse grupo representavam séria ameaça a todos os privilégios prezados por ele e por seus amigos aristocratas** (BRUCE, 2019, p. 105, grifo nosso).

A aristocracia judaica, os romanos e seus historiadores (apologistas), como Josefo, usaram o termo “bandido” para deslegitimar esses movimentos populares: Roma classificava todos os opositores como bandidos para justificar sua repressão brutal. Essa classificação era uma forma de criminalizar a resistência e obscurecer as motivações políticas e religiosas dos líderes insurgentes (HORSLEY, 2014).

#### 4. O caso do “ladrão” na cruz

A narrativa do ladrão crucificado ao lado de Jesus é frequentemente reduzida a um criminoso qualquer “aceitando” Jesus nos últimos instantes de sua vida. No entanto, ao examinar as palavras gregas usadas nos evangelhos e o contexto sócio-político da

---

<sup>93</sup> Essas escavações indicam que os habitantes de Massada mantinham uma rigorosa observância da lei judaica, mesmo diante da opressão romana e da destruição iminente. A narrativa de Massada, assim, ganha uma nova dimensão arqueológica, revelando o papel da devoção religiosa na resistência dos judeus zelotes durante o fim do período do Segundo Templo. Sobre esse tema, ver: YADIN, Yigael. *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966; NETZER, Ehud. *The Palaces of the Hasmoneans and Herod the Great*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2001.

crucificação, é evidente que ele não era um ladrão comum, mas, possivelmente, um criminoso político, ligado a um cenário de resistência contra a opressão romana (BRUCE, 2019).

Como já demonstrado acima, a crucificação, como prática romana, era frequentemente aplicada a insurgentes e aqueles que se opunham à ordem estabelecida. Este método de execução não era meramente punitivo, mas uma forma de intimidação que servia para desestimular a resistência à autoridade" (WRIGHT, 2017)

Essa ação não era apenas uma punição individual, mas uma declaração de força e controle. Portanto, o "ladrão" na cruz pode ser visto como alguém que participou, ou até mesmo liderou, atividades que ameaçavam o domínio romano na Judeia.

Nos evangelhos, os termos utilizados para descrever os ladrões são significativos. Lucas utiliza **κακούργοι** (kakourgoi), que significa "malfeitores" ou "criminosos". Este termo pode implicar um envolvimento em atividades ilegais que vão muito além de um crime comum, sugerindo crimes que podem ter implicações políticas.

Em Mateus e Marcos, o uso de **ληστής** (lestes) sugere "bandido". No contexto histórico da Judeia do primeiro século, a palavra "lestai" era frequentemente uma alcunha dos romanos para se referir a insurgentes, revolucionários ou zelotes.

Josefo se refere a "malfeitores" ou "criminosos" em várias passagens, especialmente em contextos que envolvem rebeliões contra Roma. Por exemplo, em AJ 20.102-104, ele descreve os rebeldes como "kakourgoi" ao discutir a resistência dos zelotes e suas ações durante a guerra contra Roma.

Em Guerra dos Judeus, no livro 2, capítulo 20, Josefo usa o termo **ληστής** para descrever os "bandidos" ou "zelotes" que se opuseram aos romanos durante a revolta judaica. Ele fala sobre os "lestes" que se juntaram a grupos de resistência, insinuando que suas ações eram motivadas por um desejo de libertação política.

Depois que Josefo faz a primeira menção aos zelotes, ele cita muitas vezes suas atividades; é a eles que se atribuem as maiores atrocidades cometidas durante a guerra, e sobre eles Josefo coloca a responsabilidade pelos desastres que a guerra trouxe ao povo judeu [...] Seu relato sobre os zelotes é claramente preconceituoso. A culpa pelos confrontos de 70 d.C. não podia ser colocada sobre os romanos, seus patronos (exceto casos esporádicos como o do procurador Floro), nem sobre seu povo como um todo; mas os zelotes, que persistiram até o fim amargo e suportaram as piores retaliações, podiam ser convenientemente considerados responsáveis pelos sofrimentos que sobrevieram à nação judaica (BRUCE, 2019, p. 101).

Em Filípica 2.88, Cícero menciona **ληστάς** ao discutir os inimigos políticos e as ameaças à República Romana. Aqui, ele se refere a figuras que se rebelaram contra a ordem, reforçando a conotação de banditismo político.

Em Diodoro 34.2, a palavra **ληστάς** é usada para descrever aqueles que se levantaram contra as autoridades, especialmente em contextos de resistência e banditismo. Ele menciona esses indivíduos como parte de revoltas e insurreições.

A escolha das palavras, feitas pelos evangelistas, implica que o “ladrão/bandido” crucificado ao lado de Jesus, longe de ser um simples criminoso de estrada, estava potencialmente ligado a um movimento mais amplo de desobediência civil contra a opressão romana. Ele, o “ladrão” da cruz, certamente, pode ser visto como um homem judeu profundamente enraizado nas expectativas messiânicas de Israel. Assim como muitos de seu tempo, ele provavelmente esperava que o Messias viesse libertar o povo judeu da dominação romana. Essa expectativa não era apenas um reflexo do desejo de liberdade, mas também uma interpretação da Escritura moldada por uma visão político-militarista que permeava a teologia do segundo templo.

Muitos judeus piedosos, inspirados pelo exemplo de figuras como Finéias, Elias e Matatias, interpretavam o conceito de "zelo" como um imperativo sagrado que legitimava o uso da violência para defender a pureza da fé e a honra de Deus<sup>94</sup>. O "zelo" não era apenas uma questão de devoção religiosa, mas uma virtude que, em momentos de crise, exigia ação direta e decisiva contra aqueles que ameaçavam o pacto entre Deus e Israel. Essa tradição zelosa, enraizada na defesa violenta da aliança divina, foi levada ao extremo por vários grupos no primeiro século, que acreditavam que a única maneira de resolver o problema da opressão romana era através da revolta armada. Para eles, a ocupação estrangeira não era apenas uma questão política, mas uma afronta direta à soberania de Deus sobre a terra e o povo de Israel. Assim, movidos por uma profunda convicção teológica e nacionalista, esses judeus viam na resistência violenta uma forma de cumprimento de suas responsabilidades religiosas, acreditando que a libertação só poderia vir pela purificação radical e pela remoção forçada de qualquer domínio que ameaçasse a santidade de Israel (COLLINS, 1995).

Dessa forma, as esperanças messiânicas foram imiscuídas com uma forte crença na necessidade de um libertador que combatesse os romanos e restaurasse a soberania

---

<sup>94</sup> COLLINS, John J. *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*. Doubleday, 1995. p. 85-87. Collins explora como essas figuras inspiraram movimentos zelosos no judaísmo do Segundo Templo.

de Israel. N.T. Wright (2022), argumenta que essa perspectiva era comum entre os judeus, que ansiavam por um Messias que não apenas os libertasse da opressão, mas que também estabelecesse um reino terrestre glorioso.

O segundo criminoso, ao repreender o primeiro, afirma que ambos estão recebendo punição justa por seus crimes, enquanto Jesus é inocente. Essa confissão é significativa, pois revela não apenas um profundo temor a Deus, mas também uma compreensão do que significa a justiça divina. O ladrão reconhece sua própria culpa e, ao fazer isso, se alinha com a tradição profética que convoca o arrependimento e a justiça. Essa atitude é essencial para compreender a profundidade de sua conversão; ele não busca apenas a salvação pessoal, mas demonstra um entendimento mais amplo do que significa estar em desacordo com a justiça de Deus.

Ao dizer: "Jesus, lembra-te de mim quando entrares no teu Reino" (Lucas 23:42), o ladrão expressa uma fé clara e decisiva. Ele não apenas reconhece Jesus como o Messias, mas também percebe que seu reino transcende as limitações terrenas. Richard Bauckham (2017), sugere que essa declaração implica um reconhecimento da realeza de Jesus que vai além da expectativa de um libertador político, apontando para um Reino celestial e eterno<sup>95</sup>.

A crucifixão não era apenas uma execução brutal, mas uma declaração pública do poder imperial, destinada a desumanizar e desmotivar a resistência. No entanto, na crucificação de Cristo, vemos Deus subvertendo esse poder através da morte de seu Filho (RUTLEDGE, 2023). O ladrão na cruz reconhece o poder divino subvertendo suas expectativas ao ver o Messias crucificado. Isso é notável: mesmo em meio à dor e à humilhação da crucificação, o ladrão tem uma visão que lhe permite entender a verdadeira natureza do Reino de Jesus. Ele não se limita a um desejo por libertação política, mas reconhece que a verdadeira salvação e libertação são espirituais.

A resposta de Jesus é rápida e poderosa: "Hoje você estará comigo no paraíso" (Lucas 23:43). Essa frase revela a grandeza da graça de Cristo, que concede salvação àquele que, mesmo no fim de sua vida, O reconhece como Senhor. A resposta de Jesus não é apenas uma promessa de vida após a morte, mas uma afirmação de que a verdadeira libertação está em Cristo, o Filho de Deus, e não em uma revolução terrena.

---

<sup>95</sup> BAUCKHAM, Richard. *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Eerdmans, 2006. p. 280-282. Bauckham oferece uma análise do reconhecimento messiânico implícito nas palavras do ladrão na cruz.

Este não é um ato de conversão desesperada ou ignorante de última hora; em vez disso, representa o desfecho de um processo de reconhecimento messiânico que, embora breve, é profundo. O ladrão, familiarizado com as promessas de um Messias, finalmente compreendeu que a verdadeira libertação estava em Jesus, desafiando a visão militarista que dominava sua mente.

## 5. O surgimento do decisionismo

O decisionismo cristão tem suas raízes profundamente inseridas no contexto dos movimentos evangélicos e avivalistas dos séculos XVIII e XIX, particularmente nos Estados Unidos<sup>96</sup>. Tais movimentos surgiram em meio a uma crescente secularização da sociedade, ao racionalismo do Iluminismo e à necessidade de renovação espiritual nas igrejas. O decisionismo, que propõe uma resposta consciente e imediata à pregação do evangelho, emerge como um modelo que acentua a participação ativa do indivíduo no processo de salvação, refletindo a tensão entre a soberania divina e a responsabilidade humana.

Jonathan Edwards foi uma figura central no Primeiro Grande Despertamento (1730–1740)<sup>97</sup>. Sua teologia reformada enfatizava a completa dependência humana da graça soberana de Deus para a conversão. Em sua obra clássica *A Treatise Concerning Religious Affections*, Edwards argumenta que as afeições religiosas genuínas, como o arrependimento e a fé, eram sinais da obra regeneradora de Deus no coração, não simplesmente o resultado de uma escolha humana (EDWARDS, 1746). A conversão, para Edwards, não era meramente uma resposta emocional ou voluntária, mas o efeito de uma obra profunda e sobrenatural do Espírito Santo, algo que se afastava da noção moderna de "decisionismo". Ele também alertava contra a superficialidade das respostas emocionais, que poderiam confundir a verdadeira obra de Deus com meras emoções transitórias.

---

<sup>96</sup> BAWER, Bruce. *Stealing Jesus: How Fundamentalism Betrays Christianity*. Three Rivers Press, 1998. p. 32-36. Bawer explora o impacto dos avivamentos no evangelicalismo americano e como o decisionismo emergiu nesse contexto.

<sup>97</sup> EDWARDS, Jonathan. *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God*. New Haven: Yale University Press, 1972. Edwards detalha os eventos do Grande Despertamento e a centralidade da soberania de Deus na conversão.

Não há nada mais fácil do que para as pessoas serem enganadas em suas próprias emoções e assumirem, falsamente, que suas afeições são evidências de uma verdadeira obra do Espírito de Deus (EDWARDS, 1746, p. 114, tradução nossa).

Apesar da ênfase de Edwards na graça soberana, o Primeiro Grande Despertamento abriu as portas para uma maior expressão emocional nas reuniões de avivamento. O fervor religioso e as respostas emocionais intensas começaram a ser vistas como indicadores da presença de Deus, o que, por consequência, levou a um deslocamento gradual em direção a uma teologia mais centrada na resposta humana à pregação.

O Segundo Grande Despertamento (1800–1840) foi marcado por uma ênfase ainda maior na resposta imediata do indivíduo ao evangelho. Charles Finney<sup>98</sup>, um dos principais evangelistas desse período, revolucionou o evangelismo ao adotar práticas que intencionalmente buscavam provocar decisões de fé. Finney acreditava que o avivamento não era um mistério soberano controlado por Deus, mas sim algo que podia ser cultivado por métodos humanos eficazes. Ele introduziu os "bancos de ansiedade", nos quais os indivíduos que estavam sob convicção do pecado eram chamados à frente para receber aconselhamento e orações, o que se tornou um precursor direto dos apelos públicos modernos.

A religião é obra do homem. Deus tem feito tudo que Ele tem a fazer, e agora ele espera que o homem faça tudo o que depende dele para a sua salvação (FINNEY, 1835, p. 67, tradução nossa).

Ao contrário de Edwards, que via a conversão como uma obra de Deus, Finney argumentava que a conversão era uma decisão voluntária do pecador, algo que poderia ser induzido por uma apresentação poderosa e emocional do evangelho. Ele via o uso de meios externos, como sermões emocionais e campanhas de avivamento, como ferramentas essenciais para criar um ambiente propício para decisões individuais por Cristo. Finney rejeitava a doutrina reformada<sup>99</sup> da depravação total e acreditava que os

---

<sup>98</sup> FOSTER, Frank. *Charles Finney: Revivalist and Reformer*. Zondervan, 1987. p. 96-101. Foster discute o impacto dos métodos inovadores de Finney no evangelismo moderno.

<sup>99</sup> MURRAY, Iain H. *Revival and Revivalism: The Making and Marring of American Evangelicalism, 1750–1858*. Banner of Truth Trust, 1994. p. 249-252. Murray oferece uma crítica à teologia de Finney, contrastando-a com as doutrinas reformadas clássicas.



seres humanos eram capazes de, por sua própria vontade, responder à oferta de salvação, desde que fossem convencidos da urgência de tal decisão (MURRAY, 1994).

O decisionismo encontra raízes no arminianismo, uma vertente teológica que surgiu em oposição ao calvinismo na Europa do século XVII. A teologia arminiana sustenta que Deus oferece sua graça a todos, mas que a aceitação ou rejeição dessa graça depende da livre escolha do indivíduo. Jacobus Arminius, o teólogo holandês que deu nome ao movimento, argumentava que a eleição divina era baseada na presciência de Deus sobre quem escolheria crer, e não em um decreto incondicional de predestinação (OLSON, 2006). Essa ênfase na capacidade humana de responder à graça foi amplamente adotada nos movimentos avivalistas dos séculos XVIII e XIX, que se distanciaram do calvinismo tradicional.

O arminianismo deu forma ao evangelicalismo norte-americano, moldando a pregação e o evangelismo<sup>100</sup>. Evangelistas arminianos acreditavam que o convite ao pecador deveria ser claro e imediato, com o objetivo de provocar uma decisão consciente e voluntária para seguir a Cristo. Assim, o decisionismo se consolidou como uma resposta teológica e prática à crença de que cada pessoa tem o poder de escolher seu destino eterno, em contraste com a visão reformada de que a salvação é inteiramente obra de Deus.

No final do século XIX, Dwight L. Moody e Billy Sunday desempenharam um papel fundamental na popularização do decisionismo. Moody, um evangelista influente, organizava grandes campanhas evangelísticas e acreditava que as pessoas deveriam tomar uma decisão por Cristo de forma pública e imediata. Ele via a evangelização como uma batalha espiritual, e o apelo à decisão era uma maneira de confrontar os pecadores com a realidade da eternidade (NETTLES, 2007). Moody introduziu o conceito de uma decisão pessoal e consciente como ponto de entrada para a vida cristã, acentuando a necessidade de uma resposta ativa ao chamado de Deus.

Billy Sunday, um ex-jogador de beisebol convertido em evangelista, continuou essa tradição no início do século XX. Suas cruzadas eram caracterizadas por apelos dramáticos e emocionantes, nos quais as multidões eram incentivadas a "entrar no reino de Deus" através de uma decisão pública e visível. Sunday levava multidões à decisão com um estilo de pregação altamente emocional e, muitas vezes, performático,

---

<sup>100</sup> Para uma análise sobre o impacto do arminianismo nos movimentos avivalistas, veja: B.B. Warfield, *The Plan of Salvation*, 1915, capítulo sobre arminianismo.

reforçando a prática do decisionismo como um elemento central do evangelismo popular.

No século XX, Billy Graham se tornou o maior expoente do decisionismo, levando a prática a uma escala global. Suas cruzadas evangelísticas, transmitidas por rádio e televisão<sup>101</sup>, impactaram milhões de pessoas em diversos continentes. Graham fazia um apelo claro no final de suas pregações, convidando os ouvintes a "virem à frente" e a entregarem suas vidas a Cristo. Esse momento era visto como um ponto crucial de conversão e marcava o início de uma nova vida cristã (MARTIN, 2008).

Embora Graham reconhecesse a importância do discipulado após a conversão, o ato público de decisão se tornou a marca registrada de suas cruzadas. Para Graham, o evangelismo era uma convocação urgente e pública, na qual o indivíduo precisava responder à oferta de salvação de Deus de forma clara e imediata. O impacto global de sua obra consolidou o decisionismo como uma das características definidoras do evangelismo moderno, particularmente nos Estados Unidos.

## 6. O “ladrão” na cruz e o decisionismo

O episódio do “ladrão” na cruz, narrado em Lucas 23:39-43, é um dos textos mais citados em pregações evangelísticas dentro do contexto decisionista. Este relato é visto como um exemplo poderoso de que uma resposta imediata de fé pode resultar em salvação, independentemente da vida pregressa ou da oportunidade de viver em obediência após a decisão<sup>102</sup>.

O texto descreve dois criminosos crucificados ao lado de Jesus. Um deles zomba de Jesus, enquanto o outro reconhece sua culpa e confessa a inocência de Cristo. Ele então faz um pedido a Jesus: "Lembra-te de mim quando entrares no teu reino" (Lucas 23:42). Jesus responde com uma promessa imediata: "Em verdade te digo que hoje estarás comigo no paraíso" (Lucas 23:43).

Para os decisionistas, esse evento ilustra claramente como alguém, mesmo nos últimos momentos de sua vida, pode ser salvo por meio de uma decisão genuína de fé.

---

<sup>101</sup> *Sobre a evolução do evangelismo televisivo e seu impacto global: Grant Wacker, America's Pastor: Billy Graham and the Shaping of a Nation*, Belknap Press, 2014, p. 305-320.

<sup>102</sup> SPRINKLE, Preston M. *Four Views on Hell*. Zondervan, 2016. p. 89-92. Nesta obra, Sprinkle explora diferentes perspectivas sobre a natureza da salvação e aborda o episódio do ladrão na cruz como um exemplo de graça instantânea.

O ladrão na cruz não teve tempo de realizar boas obras, nem de participar de rituais religiosos ou de iniciar um processo de discipulado. Sua salvação, segundo essa interpretação, foi garantida exclusivamente pela fé, expressa em uma breve, mas sincera, súplica a Jesus. Isso é tomado como uma prova bíblica de que a salvação não depende de obras ou ritos, mas de uma simples, embora genuína, decisão de confiar em Cristo (PIPER, 2008).

Os evangelistas que seguem o modelo decisionista utilizam essa narrativa para enfatizar a urgência de uma decisão imediata por Cristo. Assim como o ladrão estava à beira da morte e tomou uma decisão vital em um momento crítico, os ouvintes são incentivados a não adiar sua resposta ao evangelho. Eles são exortados a fazer uma escolha de fé no presente, pois o futuro é incerto. O apelo é feito com base na simplicidade do pedido do ladrão e na resposta instantânea de Jesus, destacando que qualquer pessoa, independentemente de seu passado, pode receber a salvação através de um ato imediato de decisão (GRAHAM, 1997).

Graham frequentemente utilizava essa passagem em suas cruzadas evangelísticas<sup>103</sup>.

Assim como o ladrão na cruz, não importa quão longe você tenha ido ou quão tarde seja em sua vida; se você vier a Cristo com fé genuína, Ele lhe dará a promessa do Paraíso (GRAHAM, 1997, p. 203, tradução nossa).

Para Graham, o exemplo do ladrão na cruz demonstrava que não há barreiras temporais ou circunstanciais que impeçam alguém de ser salvo<sup>104</sup>. Esse modelo de apelo, onde os ouvintes eram convidados a tomar uma decisão pública de seguir a Cristo, encontrava eco no evento narrado em Lucas: uma decisão simples, porém de consequências eternas (GRAHAM, 1997).

Portanto, para os decisionistas, o “ladrão” na cruz é um dos exemplos bíblicos mais claros da eficácia de uma resposta imediata e genuína à mensagem do evangelho. Seu testemunho é frequentemente usado como uma poderosa ilustração de que, mesmo

---

<sup>103</sup> GRAHAM, Billy. *Just As I Am: The Autobiography of Billy Graham*. HarperOne, 1997. p. 240-245. Graham relata como o episódio do ladrão na cruz foi um dos textos mais citados em suas pregações evangelísticas, explicando sua importância na convocação de decisões públicas.

<sup>104</sup> LARSEN, David L. *The Evangelism Mandate: Recovering the Centrality of Gospel Preaching*. Kregel Publications, 1992. p. 89-91. Larsen discute a abordagem de Graham ao evangelismo e o uso do ladrão na cruz como uma ferramenta poderosa para apelos de decisão imediata.

em situações extremas e no último instante, a graça de Deus está disponível para aqueles que fazem a escolha de confiar em Jesus.<sup>105</sup>

## 7. Uma crítica histórico-social à interpretação decisionista

A interpretação decisionista do episódio do ladrão na cruz, em Lucas 23:39-43, é amplamente utilizada em pregações evangelísticas como exemplo de uma conversão súbita, onde o ladrão, nos momentos finais de sua vida, "aceita" Jesus e é imediatamente salvo. No entanto, essa visão, embora destaque a graça, desconsidera o contexto histórico e teológico mais profundo da narrativa. Ao analisar a terminologia usada e as expectativas messiânicas do primeiro século, surge uma imagem mais complexa, sugerindo que a conversão do ladrão foi parte de um processo espiritual mais amplo, e não apenas um ato impulsivo.

Como já demonstrado acima, o termo "ladrão" (gr. *kakourgos* e *lestai*), no contexto romano da crucificação, referia-se a insurgentes e zelotes, que resistiam ativamente à opressão romana (HORSLEY, 2010). Esses homens, muitas vezes classificados como criminosos pelo Império Romano, eram vistos pelos judeus como heróis populares e defensores da nação. Estudos sobre os movimentos de resistência judaicos indicam que muitos desses "ladrões" eram judeus devotos, profundamente comprometidos com a Torá e com uma visão messiânica de libertação militar<sup>106</sup> (ESLER, 2003). O uso dessa terminologia para descrever os homens crucificados ao lado de Jesus sugere que eles eram mais do que meros criminosos; eram atores envolvidos na luta por libertação nacional.

O reconhecimento que o ladrão faz de Jesus como "Rei" e o pedido para ser lembrado no Reino não devem ser entendidos como uma decisão isolada, mas como resultado de uma profunda mudança de expectativas. A expectativa de um Messias crucificado era um conceito impossível para a maioria dos judeus do primeiro século (HENGEL, 1976; WRIGTH 2017), eles esperavam um messias que lideraria uma

---

<sup>105</sup> STOTT, John R. W. *The Cross of Christ*. InterVarsity Press, 1986. p. 251-253. Stott examina a profundidade da graça de Deus, utilizando o exemplo do ladrão na cruz para demonstrar a amplitude da redenção através da cruz.

<sup>106</sup> ESLER, Philip F. *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*. Fortress Press, 2003. p. 156-160. Esler apresenta um estudo sociocultural sobre os movimentos de resistência no Judaísmo do primeiro século, identificando a devoção desses grupos à Torá e às esperanças messiânicas.

revolta militar contra Roma, e, provavelmente, o ladrão na compartilhava dessa expectativa até encontrar-se pendurado na cruz (WRIGHT, 1996). **Sua conversão é melhor entendida como o ponto culminante de uma jornada espiritual, onde ele reconhece, em meio ao sofrimento, a natureza do messias sofredor, que vence não com a espada, mas com o sacrifício** (WITHERINGTON, 1998).

Essa transformação é parte de um padrão maior nas expectativas messiânicas judaicas. Conforme apontado por Dale Allison (2010), em sua obra sobre o pensamento escatológico judaico, muitos no primeiro século esperavam um messias que uniria o poder militar com a renovação espiritual. A conversão do ladrão, portanto, reflete uma reformulação de suas esperanças messiânicas, à medida que ele vê em Jesus o verdadeiro cumprimento dessas expectativas<sup>107</sup> — não um conquistador militar, mas o Messias prometido que inaugura o Reino de Deus através da cruz.

Esse contexto histórico e teológico contrasta com a visão decisionista moderna, que reflete um pragmatismo religioso característico de sociedades como a norte-americana, onde resultados quantificáveis (como o número de "decisões por Cristo") são vistos como sinais de sucesso espiritual (MACARTHUR, 1988). No entanto, essa abordagem tende a negligenciar o acompanhamento pastoral e o discipulado<sup>108</sup> que deveriam seguir essas decisões, resultando em conversões superficiais e pouco duradouras<sup>109</sup>. O evangelicalismo contemporâneo, ao focar em resultados imediatos, tem se distanciado do modelo bíblico de discipulado que envolve um crescimento espiritual contínuo e um compromisso de longo prazo (WELLS, 1993). A fé genuína não é um mero momento de decisão. A verdadeira salvação envolve uma transformação que deve ser contínua e manifesta em uma vida de obediência a Cristo (MACARTHUR, 1988).

Ao reduzir a fé a um único momento de decisão, o modelo decisionista corre o risco de promover uma compreensão superficial da salvação. No caso do ladrão na cruz, a sua "aceitação" de Jesus não foi uma decisão abrupta e descontextualizada, mas o

---

<sup>107</sup> Para uma análise mais profunda sobre as várias correntes de messianismo no judaísmo do primeiro século e sua evolução, veja: Geza Vermes, *The Changing Faces of Jesus*, Penguin, 2000, p. 211-230.

<sup>108</sup> Para um aprofundamento sobre o conceito de salvação e o papel do discipulado na fé cristã, veja: Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, SCM Press, 1959, p. 44-68.

<sup>109</sup> WELLS, David F. *No Place for Truth: Or Whatever Happened to Evangelical Theology?*. Eerdmans, 1993. p. 204-208. Wells critica o pragmatismo moderno no evangelicalismo, destacando a necessidade de um discipulado mais profundo e comprometido.

clímax de uma caminhada espiritual, onde sua compreensão messiânica foi sendo moldada ao longo do tempo. A teologia da salvação não pode ser simplificada a uma escolha de última hora; envolve arrependimento genuíno e um compromisso com a transformação de vida (GATHERCOLE, 2004).

Aqueles que esperam deixar sua conversão para o último momento, acreditando que podem garantir sua salvação com um ato final de fé, devem ser advertidos: a salvação não é um jogo de azar. O arrependimento autêntico não pode ser fabricado às pressas nos últimos momentos. O exemplo do ladrão na cruz não justifica a procrastinação espiritual; ao contrário, ele adverte contra a presunção de que o último minuto sempre estará ao alcance.

## **Conclusão**

A análise do decisionismo cristão e a interpretação do episódio do "ladrão" na cruz, conforme narrado em Lucas 23:39-43, revelam uma complexidade teológica que transcende as simplificações frequentemente apresentadas nas pregações evangelísticas contemporâneas. Enquanto o decisionismo propõe uma abordagem acessível e esperançosa da salvação, enfatizando a responsabilidade humana em responder à graça divina (MacArthur, 1988), é crucial reconhecer que essa resposta não pode ser reduzida a um ato isolado de fé. O relato do ladrão, quando examinado em seu contexto histórico e teológico, indica que sua conversão não foi um evento impulsivo, mas o clímax de uma jornada espiritual que refletia uma profunda reformulação de suas expectativas messiânicas.

A terminologia que caracteriza o ladrão como insurgente, referindo-se a um "kakourgos" ou "lestai" no contexto romano da crucificação, sugere que ele não era apenas um criminoso comum, mas um participante ativo na luta pela libertação do povo judeu da opressão romana (HORSLEY, 2010). Essa análise é corroborada por estudos que indicam que muitos desses "ladrões" eram vistos como heróis populares (ESLER, 2003). Portanto, a leitura decisionista, que considera o ladrão como um mero exemplo de fé genuína, carece de uma visão mais abrangente que reconheça as nuances de sua experiência.

Além disso, a expectativa messiânica do primeiro século, conforme discutido por Wright (1996), implica que o ladrão, ao reconhecer Jesus como "Rei", estava passando por uma transformação de suas esperanças de um messias militar para a compreensão

do messias sofredor. Essa transição é fundamental para entender que sua "aceitação" de Jesus não foi apenas uma decisão isolada, mas parte de um processo espiritual mais amplo que culminou em sua salvação. O contexto histórico e teológico contrasta com a visão decisionista moderna, que reflete um pragmatismo religioso característico de sociedades como a norte-americana, onde resultados quantificáveis (como o número de "decisões por Cristo") são vistos como sinais de sucesso espiritual (MURRAY, 2000).

O evangelicalismo contemporâneo, ao focar em resultados imediatos e na quantidade de "decisões por Cristo", como observado por MacArthur (1988), tende a negligenciar o acompanhamento pastoral e o discipulado que deveriam seguir essas decisões, resultando em conversões superficiais e efêmeras. A experiência do ladrão na cruz serve, portanto, como um poderoso lembrete de que a salvação não se limita a uma decisão de última hora, mas é um processo que envolve arrependimento genuíno e crescimento espiritual contínuo (Gathercole, 2004)

Em suma, este artigo apela para uma reflexão mais profunda sobre a natureza da fé cristã, ressaltando que o verdadeiro discipulado exige um compromisso duradouro que vai além do momento da decisão. A história do ladrão na cruz não deve ser vista como um atalho para a salvação, mas como uma rica fonte de reflexão sobre as complexidades do relacionamento entre fé, arrependimento e a graça de Deus. Assim, a Igreja é chamada a cultivar um ambiente que promova não apenas a decisão inicial, mas também a maturidade espiritual e a transformação contínua na vida de seus membros (GRAHAM, 1997; EDWARDS, 1746).

## Referências

ALLISON, Dale C. *The Historical Christ and the Theological Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

———. *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

APIANO. *História Romana*. São Paulo: Edipro, 2000.

BAUCKHAM, Richard. *Jesus e as testemunhas oculares: os Evangelhos como testemunho de testemunhas oculares*. São Paulo: Paulus, 2017.

BO, Rickie. *The Gospel in Context: Contextualizing the New Testament in the Roman Empire*. 2008.

BRUCE, Frederick Fyvie. *História do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2019.

CÍCERO. *Filípicas*. Trad. de Ricardo da Costa. São Paulo: Editora Nova Cultura, 2004.

———. *Pro Rabirio*. São Paulo: Edipro, 1990.

COLLINS, John J. *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.* Leiden: Brill, 1995.

CROSSAN, John Dominic. *Jesus: uma biografia revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

DIODORO SÍCULO. *Biblioteca Histórica*. Trad. de A. J. P. Trancoso. Lisboa: Editorial Estampa, 1996.

EDWARDS, Jonathan. *A Treatise Concerning Religious Affections*. Boston: S. Kneeland and T. Green, 1746.

ESLER, Philip F. *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FINNEY, Charles G. *Lectures on Revivals of Religion*. New York: Leavitt, Lord & Co., 1835.

GATHERCOLE, Simon. *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

GRAHAM, Billy. *Just As I Am: The Autobiography of Billy Graham*. New York: HarperCollins, 1997.

GOODMAN, Martin. *Jews in a Graeco-Roman World*. Londres: Routledge, 1997.

HENGEL, Martin. *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.



———. *Crucifixion: In the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral da violência*. São Paulo: Paulus, 2010.

———. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares na época de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2014.

———. *Jesus e o império: o reino de Deus e o novo despotismo romano*. São Paulo: Paulus, 2015.

JOSEFO, Flávio. *Antiguidades Judaicas*. São Paulo: Editora Paulinas, 2011.

———. *A Guerra dos Judeus*. Trad. de Maria da Glória de Almeida. São Paulo: Editora Paulinas, 1986.

KOESTER, Helmut. *História e literatura do cristianismo primitivo: uma introdução crítica*. São Paulo: Paulus, 2005.

MARTIN, William. *A Prophet with Honor: The Billy Graham Story*. New York: William Morrow, 2008.

MACARTHUR, John. *The Gospel According to Jesus: What Does Jesus Mean When He Says "Follow Me"?*. Grand Rapids: Zondervan, 1988.

MURRAY, Iain H. *Evangelicalism Divided: A Record of Crucial Change in the Years 1950 to 2000*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2000.

———. *Revival and Revivalism: The Making and Marring of American Evangelicalism 1750–1858*. Carlisle: Banner of Truth Trust, 1994.

NETTLES, Tom. *The Baptists: Key People Involved in Forming a Baptist Identity*. Ross-shire: Christian Focus, 2007.

OLSON, Roger E. *Arminian Theology: Myths and Realities*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006.

PIPER, John. *Em busca de Deus: meditações de um cristão hedonista*. São José dos Campos: Editora Fiel, 2008.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. São Paulo: Editora 34, 2001.

RUTLEDGE, Fleming. *Crucificação: entendendo a morte de Jesus Cristo*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2023.

SÊNECA. *Consolação a Marcia*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2010.

TÁCITO. *Anais*. São Paulo: Editora 34, 2010.

WELLS, David. *No Place for Truth: Or Whatever Happened to Evangelical Theology?*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

WITHERINGTON III, Ben. *The Christology of Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

———. *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*. Downers Grove: IVP Academic, 1998.

WRIGHT, N.T. *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

———. *O Dia em Que a Revolução Começou: A Crucificação de Jesus e a Criação de um Novo Mundo*. São Paulo: Editora Chara, 2017.

———., N. T. *O Novo Testamento e o povo de Deus*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2022.