

VOLUME 03

ISSN: 2764-7528

TEOLOGIA *em revista*

Revista de Teologia SALT - Faculdade Adventista do Paraná
Volume 03 | Número 02 | 2º Semestre 2023



FAP

**Diretor Geral:**

Dr. Fabiano Leichsenring Silva (FAP, Brasil)

Diretor Financeiro:

Me. Juliano de Almeida (FAP, Brasil)

Diretor Acadêmico FAP:

Dr. Diego Alexandre Rozendo da Silva (FAP, Brasil)

Diretor SALT-FAP:

Me. João Luiz Marcon (FAP, Brasil)

Coordenador SALT-FAP:

Me. Flávio da Silva de Souza (FAP, Brasil)

Editores:

Dr. Felipe Masotti (FAP, Brasil)

Dr. Elmer A. Guzman (FAP, Brasil)

Editores Associados:

Ms. Thiago Cesar Frediani Sant'Ana (FAP, Brasil)

Ms. Poliana Fragatti Cristovam (FAP, Brasil)

Conselho Editorial:

Esp. Adilson Pavan (FAP, Brasil)

Dr. Márcio Donizeti da Costa (FAP, Brasil)

Dr. Elmer A. Guzman (FAP, Brasil)

Dr. Agenilton Marques Corrêa (FADBA, Brasil)

Dr. Silvano Barbosa dos Santos (UNASP, Brasil)

Dr. Marco Yañez Matamala (UNACH, Chile)

Ms. Carl Gunther Boskamp Ulloa (UAP, Argentina)

Dr. Roberto Pereyra (UAP, Argentina)

Dr. Daniel Plenc (UAP, Argentina)

Revisor:

Matheus Bernardo de Almeida Cardoso (FAP, Brasil)

Editoriação Eletrônica/Diagramação:

Bless Comunicação

Imagens:

Shutterstock

TEOLOGIA
em revista

Instituição Promotora:

Faculdade Adventista do Paraná

Gleba Paçandu, Lote 80 – Zona Rural, Ivatuba/PR – 87130-000.

Endereço Eletrônico:

teologiaemrevista@educadventista.org.br

Direitos Legais:

Teologia em Revista utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), software livre desenvolvido para a construção e gestão de publicações eletrônicas, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Para esta revista, ele é alimentado pela FAP, em parceria com a Lepidus.



Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento. Sendo assim, está sob a Licença Creative Commons Attribution 4.0 (que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista), tendo cada artigo a representação dessa autorização através do seguinte selo:



T314 Teologia em Revista – Faculdade Adventista do Paraná, v. 3, n. 2
(Segundo semestre de 2023). Ivatuba: FAP Editora, 2023.

Semestral

eISSN: 2764-7528

1. Teologia. 2. Ciências da Religião. I. Título.

CDD 200
CDU 20

Ficha catalográfica elaborada por Poliana Fragatti Cristovam CRB 9/1727

SUMÁRIO

06 Editorial

08 O MOVIMENTO INSIDER COMO
MÉTODO CONTEXTUAL NA ESTRATÉGIA
MISSIONÁRIA JUNTO AO ISLÃ

*The Insider Movement as a Contextual Method
in Missionary Strategy in Witnessing to Muslims*

Hanny Brcic Guzman | Leonardo Leomar Schliech

33 A RELAÇÃO MENTE-CORPO PARA
OS JUDEUS DA ANTIGUIDADE E A
CRÍTICA DE VOLTAIRE CONTRA OS
CRISTÃOS DUALISTAS

*The Mind-Body Relationship for Ancient Judaism
and Voltaire's Criticism of Dualist Christians*

Natal Gardino

48 AS METODOLOGIAS ATIVAS E SUA
PRESENCIALIDADE NA BNCC, NA
FILOSOFIA ADVENTISTA DE ENSINO E
NOS ENSINAMENTOS DE JESUS

*Active Methodologies and their Presentiality in the Common
National Curriculum Base, in the Adventist Philosophy of
Teaching and in the Teachings of Jesus*

Elessandra Mara Souza Lira | Cátia Marcon

artigos

SUMÁRIO

artigos

56

O SACRIFÍCIO DE NOÉ EM
GÊNESIS 8:20-22 E A GRAÇA

The Sacrifice of Noah in Genesis 8:20-22 and Grace

Flávio da Silva De Souza | Chandler Tiago dos Santos Sant'Ana

73

OS BENEFÍCIOS DO DESCANSO SABÁTICO
COMO UMA NECESSIDADE INERENTE
DO SER HUMANO

*The Benefits of the Sabbath Rest as an Inherent Need
for the Human Being*

Adenilson Batista de Jesus | Tiago Dias de Souza

EDITORIAL

FELIPE A. MASOTTI¹**ELMER A. GUZMAN²**

O presente número de *Teologia em Revista* contém artigos que cobrem diversas áreas da teologia. Hanny Brcic Guzman e Leonardo Leomar Schliech, em seu artigo “O movimento *insider* como método contextual na estratégia missionária junto ao Islã”, sugerem diretrizes para o testemunho cristão entre comunidades muçulmanas. Os autores apoiam sua argumentação sobre a intersecção de três áreas de preocupação missiológica. Primeiramente, descrevem os cinco pilares do Islã, demonstrando como estes dão suporte para a prática religiosa individual e comunitária. Guzman e Schliech utilizam tais observações preliminares para passar à segunda área de análise, a saber, sua proposta de possíveis pontes entre a fé cristã e a islâmica. Por fim, os autores sugerem possibilidades de contextualização, propondo uma gradação progressiva de identificação cultural no processo de evangelização no contexto muçulmano.

Natal Gardino demonstra a relativa congruência entre a perspectiva bíblica representativa do raciocínio hebraico e a crítica de Voltaire aos cristãos dualistas ou imortalistas de sua época. O artigo introduz brevemente o leitor à discussão filosófica sobre o chamado problema mente-corpo e às contribuições do filósofo francês Voltaire para tal discussão. A partir da posição claramente monista desse filósofo, o autor sustenta que a mentalidade hebraica concorda, nesse ponto, com Voltaire. Os contextos gerais da Bíblia Hebraica e do Novo Testamento concorrem, segundo o autor, com essa conclusão. Gardino aborda ainda o processo de inclusão do pensamento dualista no cristianismo e como ele impacta a cosmovisão cristã.

Elessandra Mara Souza Lira e Cátia Marcon exploram a importância da utilização de metodologias ativas no processo de ensino e aprendizagem. Esse objetivo é alcançado através da identificação da prática e da prescrição das metodologias ativas na Base Nacional Comum Curricular (BNCC), em documentos representativos da filosofia educacional adventista e nos

¹ Doutor em Exegese do Antigo Testamento (Ph.D., Andrews University). Editor de Teologia em Revista e Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – Faculdade Adventista do Paraná, Ivatuba – PR. Contato: femasotti@yahoo.com.br.

² Doutor em Teologia (Ph.D., Andrews University). Editor-associado de Teologia em Revista e Professor do Seminário Adventista Latino-americano de Teologia – Faculdade Adventista do Paraná, Ivatuba – PR. Contato: elmer.guzman@iap.org.br.

ensinos de Jesus. A importância do trabalho de Lira e Marcon recai sobre a demonstração da harmonia entre a filosofia adventista de ensino e o uso de tal abordagem no processo de tornar o discente protagonista de seu próprio processo educacional.

Flávio da Silva de Souza e Chandler Tiago dos Santos Sant’Ana, em seu artigo “O sacrifício de Noé em Gênesis 8:20–22 e a graça”, exploram o significado do sacrifício descrito em Gênesis 8:20-22. Os autores buscam identificar sua natureza e propósito a partir de um estudo comparativo. Para tanto, as características da ação sacrificial de Noé são comparadas com aquelas encontradas no conto babilônico de Gilgamesh e em outros relatos de sacrifício presentes no livro de Gênesis. Souza e Sant’Ana concluem que Gênesis 8:20-22 apresenta uma cena sacrificial de natureza expiatória, demonstrando a presença do conceito bíblico de graça já no início das narrativas da Bíblia Hebraica.

No artigo “Os benefícios do descanso sabático como uma necessidade inerente do ser humano”, Adenilson Batista de Jesus e Tiago Dias de Souza exploram as intenções divinas, conforme descritas na Bíblia, ao instituir o sábado para o ser humano. Dentre seus objetivos, a ênfase divina no descanso físico para o ser humano é singularizada pelos autores do artigo. Para tanto, eles exploram a terminologia hebraica que descreve o dia, o status sabático das festas de Israel e o ano sabático. O artigo se move em direção a demonstrar como a noção de descanso contém nuances distintas do mero descanso físico, envolvendo o cuidado com o próximo e a contemplação da obra de Deus.

Boa leitura!

O MOVIMENTO *INSIDER* COMO MÉTODO CONTEXTUAL NA ESTRATÉGIA MISSIONÁRIA JUNTO AO ISLÃ

HANNY BRCIC GUZMAN¹
LEONARDO LEOMAR SCHLIECH²

Resumo: O objetivo deste artigo é oferecer diretrizes para o testemunho cristão junto aos muçulmanos, reconhecendo os desafios e oportunidades que surgem ao contextualizar a mensagem bíblica com outra fé mundial. A tentativa de contextualizar a mensagem bíblica em geral, e através do movimento *insider* em particular, tem gerado contensões entre teólogos e missiólogos em relação aos limites da contextualização, além do risco da possibilidade do sincretismo em algumas abordagens missiológicas junto a essas comunidades. Este artigo constrói sua argumentação sobre três aspectos centrais: a descrição dos cinco pilares do islamismo e suas implicações para o testemunho cristão; as pontes entre o cristianismo e islamismo através da comparação de aspectos selecionados da teologia cristã e islâmica; e, finalmente, as possibilidades de contextualização, apresentando uma categorização dos espectros de contextualização gradativa em relação a identidade cultural na evangelização transcultural no contexto muçulmano (C1-C6). A análise apresentada foi obtida a partir de metodologia de revisão bibliográfica de cunho missiológico.

Palavras-chave: Islamismo. Missão. Contextualização. Movimento *Insider*.

¹ Mestre em Religião com ênfase em Missiologia; Doutora em Teologia Aplicada pela Universidade Andrews, EUA. Docente na Faculdade Adventista do Paraná. Contato: hanny.brcic@gmail.com.

² Graduando em Teologia na Faculdade Adventista do Paraná. Atuou como Missionário Transcultural por aproximadamente dois anos entre muçulmanos e animistas em Guiné-Bissau, oeste da África. Contato: schliechleonardo@gmail.com.

THE *INSIDER* MOVEMENT AS A CONTEXTUAL METHOD IN MISSIONARY STRATEGY IN WITNESSING TO MUSLIMS

Abstract: The purpose of this article is to offer guidelines for Christian witnessing among Muslims, recognizing the challenges and opportunities that arise when contextualizing the biblical message with other world religion. The attempt to contextualize the biblical message in general, and through the *insider* movement in particular, has generated contention between theologians and missiologists regarding the limits of contextualization, in addition to the risk of the possibility of syncretism in some missiological approaches within these communities. This article builds its argument on three central aspects: the description of the five pillars of Islam and their implications for Christian witness; some possible bridges between Christianity and Islam through the comparison of selected aspects of Christian and Islamic theology; and, finally, the presentation of some possibilities of critical contextualization, through a categorization of the spectrum of gradual contextualization in relation to cultural identity in cross-cultural evangelization in the Muslim context (C1-C6). The analysis presented was obtained from a literature review methodology of a missiological nature.

Keywords: Islam. Mission. Contextualization. *Insider* Movement.

1. Introdução

Os cristãos têm por missão pregar o evangelho a toda “nação, e tribo, e língua, e povo” (Ap 14:6).³ Mesmo com a globalização, o alcance da mensagem bíblica em países muçulmanos tem sido um desafio para os missionários e para os que aceitam Jesus como Senhor nesse contexto cultural, político e religioso (Chaguri, 2013; Dizon, 2012; Burns *et al.*, 2016). Segundo os dados coletados no mês de maio de 2023, o islã é a religião mundial que mais cresce, constituindo cerca de 24% da população global (Joshua Project, 2023; Ruic, 2017).

Os dados apresentados pelo Joshua Project (2023) indicam que atualmente existem mais de 1,9 bilhão de pessoas que se consideram muçulmanas. A estimativa é que até 2050 essa religião será a maior comunidade religiosa do mundo, ultrapassando o cristianismo, que, em 2023, contabiliza cerca de 2,4 bilhões de seguidores. O crescimento dos adeptos ao islamismo é maior que o próprio crescimento da população mundial. Esse aumento está relacionado ao fator biológico das grandes famílias e questões geográficas (Ruic, 2017).

Segundo Doss *et al.* (2011), o mundo muçulmano, juntamente com os hindus e a cultura dos grandes centros urbanos, são as três áreas com maior dificuldade para a pregação do evangelho. Quase 63% da população mundial vivem na área conhecida como “Janela 10/40”, região do globo que abrange a área localizada entre os graus 10 e 40 ao norte da linha do Equador. Essa área abrange o norte da África, passa pelo Oriente Médio e a Ásia Central. Inclui o subcontinente asiático e a maior parte do Extremo Oriente. Nessa região, menos de 8% dessas pessoas são cristãs; assim, essa área pode ser considerada como a menos evangelizada do globo.

Levando em consideração esses dados, no qual o islã é a religião que mais cresce no mundo, este estudo busca analisar a contextualização do evangelho no mundo islâmico. É fato reconhecido nos círculos missionários que, atualmente, existe um movimento de muçulmanos em direção ao Jesus Cristo bíblico, e, neste artigo, tal movimento será referido como *insider*

³ Todas as referências bíblicas são extraídas da versão Almeida Revista e Atualizada, a não ser que seja indicado o uso de outra versão no texto.

(Doss, 2018; Osindo, 2016; Parshall, 2014). O termo *insider*, em inglês, significa: pessoa bem-informada, uma fonte interna, pessoa de dentro ou membro de um grupo. Segundo Osindo (2016), esse movimento é formado por um grupo de pessoas não cristãs que se consideram seguidores de Jesus, mas permanecem em sua comunidade religiosa de nascimento. Dessa forma, o movimento *insider* pode ser considerado como método de contextualização, sendo fundamental dentro do aspecto relacional entre o evangelho e a cultura. O apóstolo Paulo se utilizava da contextualização e a auxiliou no avanço da missão e da teologia (At 17:15-34; 1Co 9:19-22). Entretanto, o método contextual tem suas limitações: em algumas categorias de *insiders*, por exemplo, alguns pontos da mensagem bíblica não são conhecidos ou mesmo seguidos.

Mesmo assim, o ímpeto missiológico busca identificar possíveis pontes entre o cristianismo e o islamismo, que podem facilitar o diálogo e a aproximação missional entre as duas religiões (Yassin, 2007; Vailatti, 2012; Chaguri, 2013; Schirmmacher, 2017). Essa aproximação estratégica é ainda mais necessária em contextos nos quais existem severas dificuldades advindas de forte controle político e cujas tradições unem as famílias à religião de origem (Yoder, 1988; Armstrong, 2001; Parshall, 2014; Doss, 2018). Nesse aspecto, o presente artigo procura responder a seguinte problemática: quais são os principais desafios enfrentados pelos missionários e os *insiders* na contextualização do evangelho em países muçulmanos?

Para tanto, o objetivo deste trabalho é analisar o movimento *Insider* como método contextual na estratégia missionária no mundo islâmico, assim como estudar as pontes entre o cristianismo e o islamismo, compreender os desafios da contextualização do evangelho e identificar as categorias de comunidades do movimento *insider* que estão presentes nesse engajamento com a cultura muçulmana.

Esse assunto tem gerado vários debates sobre qual a melhor forma de apresentar Jesus para os muçulmanos em culturas e contextos diferentes. Para melhor compreensão do movimento *insider* como método contextual na estratégia missionária com os muçulmanos, o artigo foi dividido em três seções: a descrição dos cinco pilares do islamismo, as pontes entre o cristianismo e islamismo e as possibilidades de contextualização.

A metodologia de pesquisa deste trabalho é de ordem missiológica baseada em revisão de literatura. O artigo pretende beneficiar futuros missionários transculturais a prepararem as igrejas para aceitarem a prática evangelizadora de forma integral, compreendendo quais são as barreiras culturais e as melhores estratégias missionárias no auxílio da pregação do evangelho.

2. A Estratégia Missionária junto ao Islã

A palavra islã ou *islam* (árabe) significa “devoção”, “submissão” ou “obediência”, no caso submissão a Alá e a sua vontade, obediência completa a Deus, conforme o Alcorão árabe-português, de Helmi Nasr, além de significar “a religião do islã” e o “islamismo”. O “muçulmano”, portanto, é alguém que se submete a Deus, reconhecendo seu senhorio e deseja viver de acordo com sua vontade e os seus mandamentos. “Os muçulmanos creem em Alá, seu criador e juiz, que deu vida a todos os seres humanos e os chamará no fim dos tempos a prestarem contas de sua fé e de seus atos” (Schirmmacher, 2017, p. 22).

Alá ou *Allah* é o nome árabe utilizado para Deus, amplamente utilizado na religião islâmica. Segundo Mubarak (2014), a expressão seria algo correspondente ao termo *Elohim* em hebraico, “supremo” e “poderoso”. O islã é uma religião monoteísta que acredita em um único Deus. A crença em Alá é central para a fé islâmica e é expressa no credo islâmico, que funciona como um testemunho de fé, a *Shahada*. Este é o primeiro dos cinco pilares do islamismo, o qual afirma: “Não há outro Deus além de Alá, e Maomé é o mensageiro de Alá.” Esses dois pontos

constituem o núcleo da doutrina islâmica: o monoteísmo e a revelação por intermédio de Maomé (*Muhammad*). A compreensão de Alá no islã é baseada principalmente nos textos sagrados islâmicos, o Alcorão e os *Hadiths* (uma coleção de ditados e tradições do profeta Maomé). Para os muçulmanos, Alá está acima da imaginação e da concepção humana, sendo proibida a sua representação (Costa, 2016).

O islamismo não é apenas um sistema doutrinário teológico, mas um sistema que também reivindica inteiramente para si o leigo sem instrução teológica. Schirrmacher (2017, p. 23) enfatiza que o islamismo é um ordenamento de vida para a família e a sociedade:

Ele prescreve normas de vestimenta e também regras alimentares, assim como impõe leis que regulam o casamento e a herança. Regras precisas devem ser observadas nas orações, no jejum e na peregrinação a Meca. Esses preceitos não são deixados a critério do indivíduo. Eles têm status de lei religiosa cujo descumprimento invalida perante Deus a ação a que correspondem (como a oração, por exemplo).

Segundo Yassin (2007), para se tornar parte da fé islâmica não é necessário nascer em uma família islâmica, casar-se com um muçulmano ou passar por um extenso processo de estudo e preparação. Em essência, a mensagem central do islã é que um verdadeiro muçulmano é aquele que se declara completamente submisso a Alá e pratica os cinco pilares, demonstrando submissão e entrega à vontade de Alá.

2.1. Os Cinco Pilares do Islamismo

O Alcorão tem sua base em Deus como Criador de todas as coisas. Os cinco pilares que regem a fé islâmica são os fundamentos que muçulmanos precisam seguir. Segundo Mubarak (2014) e Schirrmacher (2017), os que negam a legitimidade desses pilares já deixaram o islã e são considerados apóstatas. As práticas religiosas (oração, jejum, peregrinação) começam com a “declaração de intenção” (em árabe, *niyya*) para aquele que ora ou jejua declarar qual ação executará em seguida. Na sequência é realizado um ritual de purificação. Ele pode ser parcial, lavando os pés, os braços, as mãos e a cabeça, quando a pessoa tiver cometido uma impureza menor, como, por exemplo, alguém que dormiu ou tocou em uma pessoa do sexo oposto. Porém, se o muçulmano cometer uma impureza que necessite de um ritual de purificação maior, como por exemplo, ter relações sexuais, precisará passar por uma total lavagem do corpo. “Sem a declaração de propósito ou sem a purificação ritual, o ato religioso subsequente não é válido e é como se nem mesmo tivesse ocorrido” (Schirrmacher, 2017, p. 49).

2.1.1. Testemunho de Fé (em árabe, *Shahada*)

“Não há outro Deus além de Alá, e Maomé é o seu profeta.” Schirrmacher (2017) comenta que essa confissão de fé se acha inseparavelmente atrelada ao islã e à vida cotidiana de todo muçulmano. A *shahada* é o primeiro pilar do islamismo. Ela é expressa através da frase em árabe pronunciada: “*ash-hadu alla ilaha illallah, wa ash-hadu anna Muhammadan rassulu Allah*” (em tradução livre para o português: “Não há outra divindade além de Alá, *Muhammad* é servo e mensageiro de Alá”). Essa declaração não está escrita no Alcorão, mas resume a principal mensagem que o livro sagrado pretende transmitir aos seres humanos.

Mubarak (2014) enfatiza que a expressão destaca a natureza monoteísta do islã. É uma frase extremamente popular na caligrafia árabe e aparece em numerosos manuscritos e edifícios religiosos. Segundo Schirrmacher (2017, p. 50), refere-se a um componente do

chamado à oração e da oração em si, bem como da confissão usada na conversão ao islã. “Ela é sussurrada no ouvido do recém-nascido; o moribundo também a pronuncia pouco antes de sua morte. Quando isso não for possível, a confissão lhe é recitada, para que depois de morrer ele se lembre dela quando for questionado pelo anjo da morte.” Para algumas correntes islâmicas populares, há um poder de bênção intrínseco à confissão de fé.

De acordo com Mubarak (2014, p. 25), para os muçulmanos, a confissão de fé, também conhecida como *Kalima*, é essencial para alcançar a realização e a felicidade na vida. Ele destaca que “qualquer um que sinceramente está comprometido a viver de acordo com esta promessa (*Shahada*) é considerado um muçulmano”. Além disso, existem seis *Kalimas*, que são comumente conhecidas como as seis tradições ou as seis frases islâmicas frequentemente recitadas pelos muçulmanos. Os adeptos do islamismo afirmam que, se uma pessoa recitar essa frase três vezes, mesmo que não o faça sinceramente, será considerada um muçulmano.

2.1.2. Ritual de Oração (em árabe, *Salat*)

No islamismo, há diferentes tipos de orações. Schirmacher (2017) apresenta que a mais importante e a única prescrita é a oração ritual compulsória, que deve ser feita em árabe, por todo muçulmano adulto, voltado para Meca, cinco vezes ao dia.

O ritual de oração requer a observância de várias regras para que seja válido diante de Deus. Essas regras dizem respeito à preparação e à realização da oração. Em primeiro lugar, devem-se observar as lavagens rituais e as regras de vestuário. Os homens devem estar cobertos pelo menos do umbigo aos joelhos, as mulheres devem estar completamente cobertas, com exceção do rosto e das mãos. Ao orar, deve-se usar um tapete ou outra superfície que faça separação entre a pessoa que ora e a impureza do chão sob ela. Durante a oração, deve-se estar voltado para Meca e orar na exata hora prescrita, que muda diariamente de acordo com a posição do sol. As mulheres não podem nem orar nem jejuar quando estiverem em estado de impureza (durante a menstruação ou em trabalho de parto) (Schirmacher, 2017, p. 50).

A oração é realizada cinco vezes ao longo do dia: ao amanhecer, ao meio-dia, no meio da tarde, ao pôr do sol e à noite. Cardoso (2017) aborda que essa prática é um ato de devoção a Deus que não envolve solicitações por benefícios pessoais, mas sim uma submissão incondicional, simbolizada pela prostração, ou melhor, devoção. Todas as preces são dirigidas em direção a Meca, e na sexta-feira a comunidade se reúne na mesquita para a oração comunal.

O dia mais importante da semana Islâmica é a sexta-feira. Segundo Schirmacher (2017, p. 51), provavelmente, era o dia em que iam ao mercado em Medina, de modo que rapidamente passou a ser dia de reunião da congregação islâmica. A oração de sexta-feira, realizada na mesquita, a maior da cidade, tem importância especial. Todos os homens adultos, mas não as mulheres, devem comparecer obrigatoriamente à oração do meio-dia e ao sermão em duas partes que se seguem a ela. “O sermão da sexta-feira, geralmente, trata de questões do momento ou políticas, bem como de temas devocionais.”

2.1.3. Jejum (em árabe, *Saum*)

O jejum de 30 dias no mês de Ramadã, o nono mês do calendário lunar islâmico, é o mais importante. Schirmacher (2017, p. 51) comenta que existem outros jejuns, mas o Ramadã é praticado em memória da revelação do Alcorão e é considerado como um teste anual que Alá aplica. “Todos os muçulmanos adultos são chamados a se abster de comidas e bebidas, de

perfume e cigarros, de relações íntimas e, se possível, de remédios, do nascer ao pôr do sol ou quando podereis distinguir o fio branco do fio negro.” O linguajar indecente e os atos imorais também devem ser evitados nesse período. O Ramadã deve ser caracterizado pela humildade, paciência, moderação e autodisciplina. Muitos muçulmanos estudam nesse período o Alcorão inteiro e visitam inúmeras vezes a mesquita.

O Ramadã termina cerca de trinta dias depois com a “Festa da Quebra do Jejum”, a segunda festa mais importante do ano depois da Festa do Sacrifício. Comer pratos especiais, visitar parentes, dar presentes para as crianças, usar roupas novas e também fazer doações para os pobres são práticas que fazem parte dessas festividades para muitas famílias (Schirmacher, 2017, p. 52).

Mubarak (2014) comenta que a lei islâmica declara que o viajante no deserto, o soldado se estiver em guerra santa (*jihad*), as pessoas idosas e as crianças não estão obrigadas a jejuar. Schirmacher (2017, p. 52) contextualiza que as crianças abaixo de sete anos estão isentas do jejum, grávidas, mães que estejam amamentando, mulheres em período de impureza (menstruação), viajantes, os enfermos e os que fazem trabalhos pesados. “Todos esses, porém, com exceção das crianças, deverão cumprir esse jejum posteriormente. Os idosos e os que têm doenças graves podem pedir a um parente que jejeue por eles ou dar esmolas como forma de compensação.”

2.1.4. Esmolas (em árabe, *Zakat*)

Dar esmolas para os pobres é um dos mandamentos mais antigos do islã. Schirmacher (2017) comenta que as esmolas não podem ser dadas à vista de outros a não ser perante Deus. Grande parte dos teólogos muçulmanos acredita que os muçulmanos devolvem cerca de 2,5% de oferta ao ano. Essas ofertas são fruto de critério próprio, ou seja, cada um pode destinar seu dinheiro para onde e para quem ele quiser. Esse dinheiro deve ser destinado aos pobres ou na propagação do islã, ou destinada para viajantes combatentes de escravos cuja liberdade possa ser comprada com elas.

Os muçulmanos frequentemente prestam atenção aos menos privilegiados, principalmente durante festas importantes como a festa da Quebra do Jejum, a Festa do Sacrifício e durante o mês do Ramadã. No entanto, a generosidade e o apoio aos necessitados são princípios fundamentais da fé islâmica que se estendem além das celebrações festivas. Os muçulmanos são instruídos a serem compassivos e a não explorar, defraudar ou prejudicar os órfãos e aqueles que não têm meios de se proteger (Schirmacher, 2017; Durie, 2021). Esses ensinamentos refletem os valores de justiça social e caridade que desempenham um papel significativo na prática do islamismo.

2.1.5. Peregrinação (em árabe, *Umra* ou *Hajj*)

Há dois tipos diferentes de peregrinação: a peregrinação menor (em árabe, *umra*) e a peregrinação maior (em árabe, *hajj*). Meca⁴ é o alvo das duas. Segundo Schirmacher (2017), a peregrinação menor, ao contrário da peregrinação maior, pode ser realizada em qualquer

⁴ Meca é a cidade mais sagrada do islamismo, onde fica a Caaba, uma construção sagrada. Segundo Armstrong (2001), é onde o profeta Maomé nasceu e recebe as primeiras revelações do Alcorão. Ele foi enterrado nela também. A fervorosa prática religiosa transformou Meca em um centro comercial para as comunidades árabes.

período do ano. Ela envolve um número significativamente menor de rituais e não exige sacrifício de animais na conclusão das atividades ritualísticas.

Completar a grande peregrinação a Meca uma vez na vida, se possível, é uma das obrigações religiosas de homens e mulheres. [...] A multidão de peregrinos, todos vestidos do mesmo jeito, de todas as partes da terra, ilustra para eles a disseminação do islã pelo mundo todo. Ao mesmo tempo, a peregrinação ocorre em memória de Abraão, que, segundo perspectiva islâmica, teria estabelecido Caaba como recordação da natureza ancestral da religião islâmica (Schirmacher, 2017, p. 53).

A cerimônia da *Tawaf* começa na Pedra Negra, onde o peregrino faz voltas na Caaba. Segundo Ferreira (2013), essa cerimônia é uma recriação dos passos dados pelo profeta Abraão e seu filho Ismael, seu filho primogênito com a serva Hagar. Para os muçulmanos, esse ato é visto como uma imitação terrestre do constante movimento dos anjos ao redor do trono de Deus no céu, onde eles adoram e oram diante dele. O peregrino caminha diversas vezes em torno da Caaba (Pedra Negra) a passos lentos e, depois, rapidamente. O apedrejamento simbólico do diabo em Mina, uma cidade próxima a Meca, ocorre em memória do fato de que Satanás quis dissuadir Abraão de sacrificar seu filho Ismael. Seguem-se então rápidas caminhadas e visitas curtas a diferentes localidades próximas a Meca, onde são comemorados certos acontecimentos da história islâmica ou da vida de Maomé, os quais, em cada caso, são acompanhados de orações e ações prescritas.

Ferreira (2013) e Schirmacher (2017) contextualizam que fazer a peregrinação significa não apenas o cumprimento de um dever religioso, uma vez que, para o islã popular, a peregrinação e, em especial, a oração na Grande Mesquita de Meca, expiam todos os pecados do ser humano e, diferentemente da oração doméstica, é um ato incomparavelmente mais digno de mérito. Muitos indivíduos mais velhos realizam a peregrinação, para a qual, em muitos casos, economizam a vida toda.

Os cinco pilares do islã desempenham um papel fundamental, proporcionando uma estrutura tanto para a prática religiosa individual dos crentes quanto para uma confissão comunitária. Schirmacher (2017) explica que enquanto a oração doméstica é realizada individualmente, a oração comunitária da sexta-feira reúne os fiéis. O jejum, especialmente durante o Ramadã, é praticado em casa, mas seu aspecto coletivo se reflete no ritmo mais lento da vida pública e na celebração compartilhada da quebra do jejum. Da mesma forma, as esmolas têm uma dimensão privada e pública, o que também se aplica à confissão de fé, incorporada como parte da oração diária.

2.2. Construindo Pontes: Cristianismo e a Fé Islâmica

As raízes do islamismo estão ligadas a outras duas grandes religiões monoteístas, o cristianismo e o judaísmo. De acordo com Yassin (2007), a religião islâmica reconhece elementos de verdade nas duas religiões e as três crenças surgem do tronco abraâmico. Além disso, segundo Vailatti (2012), partilham a característica de terem recebido a revelação divina na forma de Escritura Sagrada, o que levou os adeptos a serem identificados como o “Povo do Livro”.

O Alcorão, assim como a Bíblia, fala de um único Deus. Schirmacher (2017, p. 89) enfatiza que ambos os livros contam a história da transgressão de Adão e sua esposa no paraíso, a travessia do mar Vermelho por Moisés e povo israelita. Além disso, tanto o Alcorão quanto a Bíblia falam sobre Jesus, Maria e João Batista. Porém, nem tudo o que parece similar tem o mesmo significado. Conforme apontado por Durie (2011), o Alcorão destaca dois nomes com

maior frequência, Moisés (136 vezes) e Abraão (69 vezes). Notavelmente, o nome de Jesus é mencionado seis vezes mais do que o nome de Muhammad.

Muçulmanos e cristãos acreditam que a palavra eterna e genuína de Deus encontra-se registrada em seu livro sagrado. Schirmacher (2017, p. 93) contextualiza que a palavra de Deus conta como Ele fez no passado com seu povo através das histórias, assim como, atualmente, a palavra de Deus proporciona a humanidade uma direção para a vida e a fé. A visão, no Alcorão, é que a palavra escrita no livro é pura e inalterada de Alá, uma cópia genuína da revelação celestial original. Os muçulmanos acreditam que diferentemente do Alcorão, o AT e o NT foram corrompidos com o passar do tempo. Logo, o Alcorão corrige os pontos contraditórios encontrados na Bíblia (2.2; 2.97, 98; 43.2-4; 2.83). Porém, a própria Bíblia se apresenta como sendo a Palavra confiável de Deus. “Nada pode corrigi-la (é inerrante) e permanece eternamente como a Palavra válida de Deus (Ap 22:18).”

Para entender algumas semelhanças e diferenças entre o cristianismo e o islamismo, como objeto de reflexões sobre pontes que permitem diálogos com os muçulmanos e devido às limitações e objetivos do presente trabalho, foram escolhidos apenas seis temas que são compartilhados entre a Bíblia e o Alcorão. Os seis temas são: Deus, o Livro Sagrado, a criação, Abraão, Jesus, e o último tema abordará o pecado, a fé e o perdão.

2.2.1. Deus

O primeiro tema comum na Bíblia e no Alcorão que foi destacado neste estudo é Deus. Não poderia ser diferente, pois, como diz Schirmacher (2017), tanto os cristãos quanto os muçulmanos acreditam em um único Deus, Criador do céu, da Terra e do ser humano. No *Tanakh*⁵ (Bíblia Hebraica), Deus é conhecido principalmente como *’ēl* ou *’ēlōhīm*, mas também como “o único SENHOR” (Dt 6:4), acrescentando-se que “não há outros deuses diante” dele (Êx 20:3) e que tal fato é admitido, inclusive, pelo próprio Deus, que diz: “fora de mim não há Deus”, “fora de mim não há outro” e “eu sou o SENHOR, e não há outro” (Is 45:5-6). Essa unicidade divina, segundo Vailatti (2012), também ecoa no Alcorão: “Vosso Deus é o Deus Único. Não há deus senão Ele” (2.163); “Não há deus senão Ele” (6.106); e, nas palavras do próprio Alá, “Não adoteis dois deuses. Somente eu sou o Deus único” (16.51).

Schirmacher (2017) descreve que Alá é o Deus criador do universo e de cada pessoa, mas segundo o Alcorão, ele é transcendente e não há conexão entre o Criador e as criaturas (55.1-78). Já na Bíblia, Deus criou o homem à imagem dele. Ele revelou seu caráter em sua criação, e Jesus seria a ponte entre Deus e a humanidade (Jo 1:14-15). No Alcorão, Alá não tem filhos. Sendo assim, Jesus não poderia ser adorado como Deus. Para um muçulmano, acreditar na Trindade seria politeísmo. Adorar mais de um Deus é o pecado mais maligno no islã, para o qual não há perdão (5.72, 73, 75; 4.171-172). Na Bíblia, Jesus é o Filho único de Deus; ele veio ao mundo como ser humano, mas é Deus. A Trindade, composta pelo Pai, o Filho e o Espírito Santo, constitui um único Deus (Jo 1:1-2). O Alcorão acusa os cristãos de adorarem três deuses: Deus, Jesus e Maria. Acredita-se que essa seria a interpretação de Trindade feita pelo profeta Maomé, baseado no que alguns cristãos da sua época descreveram (9.30-31). A Bíblia, no entanto, deixa claro que Deus (Rm 8:15-17) é uma Divindade composta por Pai, Filho e Espírito Santo (Mt 28:19).

⁵ O termo “Tanakh” é um acrônimo que engloba as três principais divisões da Bíblia Hebraica: *Tōrā* (Pentateuco), *Nevi’im* (Profetas) e *Ketūvīm* (Escritos). Hoje, em ambiente acadêmico cristão, a fim de promover o diálogo inter-religioso entre judeus e cristãos, dá-se preferência ao uso do nome “Primeiro Testamento”, em vez do conhecido “Antigo Testamento”, como designação da Bíblia Hebraica (Zenger, 2003, p. 19-21).

Mubarak (2014) comenta que, no Alcorão, a pessoa de Deus é *Allah Hua Akbar* (o Grande e Altíssimo). Na Bíblia, o Deus Altíssimo é o mesmo que pode habitar em corações simples (1Co 3:16). Assim como na Bíblia, é possível encontrar esse Deus como Pai da humanidade, por meio de Jesus (Jo 1:12).

2.2.2. O Livro Sagrado

Além da fé monoteísta, a Bíblia e o Alcorão também compartilham o fato de ser considerado um livro sagrado. Para os judeus, o seu livro sagrado (*hasēfer*) é o *Tanakh* (Bíblia Hebraica), que está originalmente dividido em 24 livros, os quais estão dispostos em três seções, *Tōrā* (Pentateuco), *Nevī'im* (Profetas) e *Ketūvīm* (Escritos). Segundo Reis (2016), na época de Jesus, existiam três diferentes cânones em circulação. O primeiro era o cânon dos judeus palestinos, composto pelos 39 livros do AT e que era amplamente aceito pelos fariseus e pela população de Israel. O segundo era o cânon da Septuaginta (LXX), tradução dos textos do AT para o grego, iniciada no terceiro século a.C., conhecido como cânon alexandrino, que incluía os 39 livros e os livros considerados apócrifos pelos cristãos protestantes. Esse cânon era aceito pelos judeus da diáspora, ou seja, aqueles que viviam fora de Israel. Por fim, o terceiro cânon era o abreviado dos saduceus, que consistia apenas no Pentateuco. Muitos líderes políticos e autoridades nacionais pertenciam à facção dos saduceus.

Para os cristãos, Reis (2016) comenta que o AT, conforme aparece nas Bíblias protestantes modernas, contém o mesmo conteúdo da Bíblia Hebraica, mas a ordem e subdivisões dos livros difere, assim como o número total de livros também varia, devido à influência da LXX. Nesse contexto, os livros são organizados em um total de 39. Já o cânon cristão é dividido em AT (Bíblia Hebraica) e NT. Yassin (2007) contextualiza que a Bíblia católica contém 73 livros e a Bíblia protestante contém 66. A diferença ocorre no AT, sendo que a versão católica segue a linha da LXX e apresenta sete livros a mais do que a Bíblia protestante, que são considerados apócrifos: Tobias, Judite, Sabedoria, Eclesiástico, 1 Macabeus, 2 Macabeus e Baruque, além de trechos de Ester e Daniel.

Independentemente da tradição interpretativa da formação do cânon cristão, a perspectiva da ortodoxia cristã subscreve da ideia de que vários autores foram inspirados pelo Espírito Santo, de modo que a Bíblia é um reflexo da dupla autoria (humana e divina), produzida sob inspiração divina (2Tm 3:16).

Em contrapartida, Yassin (2007) e Schirmacher (2017) explicam que o Alcorão foi diretamente revelado ao profeta Maomé pelo anjo Gabriel. A personalidade de Maomé não teve nenhum papel na forma da escrita do Alcorão (26.192-194). Mas da mesma forma que os cristãos receberam e incorporaram a herança da experiência religiosa judaica e, com a encarnação do Verbo (Jo 1:14), traçaram o seu próprio caminho espiritual, os muçulmanos também herdaram uma parte significativa da tradição religiosa judaico-cristã (Cardoso, 2017). Posteriormente, os seguidores de Alá desenvolveram a sua própria jornada de busca pelo divino. Essas influências e heranças são evidentes tanto na Bíblia quanto no Alcorão.

Para os muçulmanos, como já mencionado, o seu livro sagrado (*al-kitāb*) é o Alcorão, ou simplesmente Corão. Segundo Mubarak (2014, p. 13), “Corão” vem da raiz de um verbo árabe que significa “ler” ou “recitar”. A palavra significa literalmente “leitura por excelência ou recitação”. O Alcorão está dividido em 114 *suras* ou capítulos, os quais são subdivididos, por sua vez, em versículos, também chamados de *ayas* em árabe, somando o total de 6.236. Dependendo da edição, nem sempre é igual essa divisão de *ayas*. De acordo com a crença muçulmana, Deus enviou 104 livros, sendo quatro deles considerados de maior importância: o Livro da Lei de Moisés (*Torah*), os Salmos de Davi (*Zalm*), o evangelho de Jesus (*Injil*) e o Alcorão

de Maomé. Chaguri (2023) comenta que o Alcorão deve ser analisado dentro do contexto histórico, pois passou por influências de muitas vertentes religiosas da época.

Vailatti (2012, p. 8) aponta que o Alcorão adota uma postura reconciliadora em relação à Bíblia Hebraica, ao declarar: “Creio em todos os Livros que Deus fez descer [...]. Que não haja discussões entre nós. Deus nos unificará. É para Ele que todos caminhamos” (42.15). Assim como também afirma: “Antes dele [o Alcorão], havia o Livro de Moisés: uma orientação e uma misericórdia. E este livro corrobora o outro em língua árabe para advertir os que prevaricam e trazer boas-novas aos benfeitores” (46.12). Vailatti (2012) ainda comenta que o reconhecimento da Bíblia Hebraica como um livro sagrado pelo Alcorão e o compartilhamento da crença comum da sacralidade de ambos os livros são fatores significativos que contribuem para o diálogo e para uma maior proximidade entre os seguidores desses dois “povos do Livro”.

2.2.3. A Criação

O relato da criação é um dos temas que mais aproxima a Bíblia do Alcorão (Vailatti, 2012). A ideia fundamental de que Deus é o Criador do mundo e de tudo o que nele contém é tão essencial para a Bíblia que essa concepção serve como seu ponto de partida, registrada na primeira frase do primeiro livro: “No princípio criou Deus os céus e a terra” (Gn 1:1).

Essa afirmação é repetida várias vezes ao longo do texto bíblico (Gn 1; Êx 20:11; Sl 8:3-6; Sl 19:1; 33:6,9; Is 45:18; Jo 1:3; Rm 1:20; Cl 1:16; 1Tm 4:4), como, por exemplo, nas expressões: “Esta é a gênese dos céus e da terra quando foram criados, quando o Senhor Deus os criou” (Gn 2:4), “Ele [Deus] é o criador de todas as coisas [...]. SENHOR dos Exércitos é o seu nome” (Jr 10:16) e “Quando contemplo os teus céus, obra dos teus dedos, e a lua e as estrelas que estabeleceste” (Sl 8:3). Além disso, a criação do ser humano por Deus também é enfatizada no relato bíblico: “Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” (Gn 1:27).

Vailatti (2012) observa também que, no Alcorão, Alá é descrito várias vezes como Criador de todas as coisas. “Louvado seja Deus que criou os céus e a terra” (6.1; cf. Gn 1:1); “Foi ele quem vos fez descender de um único homem” (6.98); “Vosso Senhor é o Deus que criou os céus e a terra em seis dias” (7.54; cf. Gn 1:31; 2:1); “Foi ele quem vos criou de um só homem e dele lhe tirou a esposa para que com ela convivesse” (7.189; cf. Gn 1.21-22); “Deus disse aos anjos: ‘Vou criar um homem de argila seca, de barro maleável’” (15.28; cf. Gn 2:7). Dessa forma, é possível perceber os paralelos entre o Alcorão e a Bíblia sobre o tema da criação do mundo e do ser humano.

O Alcorão relata, em sintonia com o texto bíblico da criação, que a raça humana é descendente de um casal de seres humanos (6.98). Adão foi formado a partir de um punhado de argila. Alá disse: “Sê” (em árabe, “*Kun*”), e Adão foi criado (3.59). Schirrmacher (2017) comenta que, no Alcorão, a palavra criadora de Alá faz com que as coisas aconteçam: “Quando ele decide alguma coisa, basta dizer ‘Sê!’ e acontece” (36.82).

2.2.4. Abraão

A visão islâmica acerca do profeta e patriarca Ibrahim, também conhecido como Abraão em português, é de que ele seria o progenitor de Maomé. De acordo com essa visão, Yassin (2007) explica que todos os árabes são considerados descendentes de Ismael (*Ismail*, em árabe), que é o fruto da união entre Abraão e a escrava Hagar (Gn 25:12-18). Isso ocorreu porque Sara, a esposa de Abraão, enfrentava problemas de infertilidade e, de acordo com as

práticas da época no Antigo Oriente, sugeriu que seu marido se unisse a Hagar com o propósito de conceber um filho (Gn 16). Essa ação era uma solução permitida, conforme a legislação da época, para esposas que eram estéreis (Wiersbe, 2006).

Segundo Vailatti (2012, p. 12), na Bíblia Hebraica, Abraão ocupa uma posição proeminente, especialmente no primeiro livro da Torá (Gn 11:26–25:11). É notável por ter sido o primeiro a ser chamado de “hebreu” (Gn 14:13). Vailatti (2012), citando Wilson (1989), acrescenta que “todos os judeus traçam sua ancestralidade até Abraão, considerado o pai da nação hebraica”. A Bíblia Hebraica sugere que o pai de Abraão, em seus primórdios, praticava idolatria, conforme indicado em Josué 24:2-3. No entanto, um dia, Abraão tem um encontro com YHWH, que lhe faz a promessa de uma extensa descendência (Gn 12:2) e a concessão de uma porção de terra (Gn 12:6-7).

Nesse ínterim, Abraão enfrenta um teste: oferecer Isaque, seu filho da promessa (Gn 21:12), como sacrifício a Deus no monte Moriá (Gn 22:1-19). Após atravessar diversos desafios em sua jornada de fé com Deus, Abraão emerge vitorioso, tornando-se um exemplo de obediência aos mandamentos divinos. Nas Escrituras posteriores, Abraão é honrado com o título de “amigo de Deus” (cf. Is 41:8; 2Cr 20:7).

2.2.5. Jesus

A Bíblia e o Alcorão falam sobre Jesus (em árabe, Isa), a quem Deus enviou a Israel. Schirmacher (2017) e Durie (2021) destacam que o Alcorão o chama de Messias (*al-Masih*), ensina que ele nasceu da virgem Maria, chamou os israelitas à fé, subiu ao céu e virá novamente à Terra no final dos tempos.

Schirmacher (2017) apresenta algumas diferenças entre Isa, *al-Masih* no Alcorão, E o Jesus Cristo bíblico. No Alcorão, Jesus foi criado por Alá por intermédio da palavra (“Sê!”) e transferido pelo poder de Deus para o ventre de Maria. Ele é considerado apenas como ser humano (3.59; 5.75; 5.116,117). Na Bíblia, Jesus foi gerado pelo Espírito Santo em Maria. Ele foi um ser humano e verdadeiro Deus ao mesmo tempo (Lc 1:35).

O Alcorão apresenta Jesus como um dos profetas que mais se destacou na história. Mas Schirmacher (2017) reforça que, no Alcorão, Maomé foi o último profeta e que ele é o “selo dos profetas” (33.40; 61.6). A vinda do profeta teria sido anunciada no AT por Moisés e Isaías. No NT, o próprio Jesus teria anunciado Maomé (2.67; 7.157).

Em certo exemplo, Durie (2021) comenta que o Alcorão se refere repetidamente a Jesus (Isa) e até o chama de Messias (*al-Masih*), mas trata-se de um Cristo sem cristologia,⁶ pois não há explicação do que poderia ser um Messias. Não se aprofunda em aspectos teológicos específicos relacionados à sua pré-existência, sua natureza divina e humana, a missão salvadora, os seus ofícios, sua segunda vinda, entre outras questões. Chaguri (2023) ressalta que falar de uma cristologia do Alcorão em parte se tornou costume, contudo não parece justificável. Ele observa que os leitores do Alcorão que não estão familiarizados com a Bíblia em geral, e o NT em especial, têm acesso limitado a informações sobre Jesus. Ao rejeitar o título de Filho de Deus para Jesus, bem como para outros, Maomé desvia-se da tradição bíblica e adota uma perspectiva não bíblica.

⁶ A cristologia é o ramo da teologia que se dedica ao estudo e à reflexão sobre a pessoa de Jesus Cristo, seu significado, natureza, missão e relação com Deus e a humanidade. Ela busca entender a identidade de Jesus como o Cristo (Messias), Filho de Deus e Salvador da humanidade. A cristologia é um dos pilares centrais da teologia cristã e desempenha um papel fundamental na formulação das crenças e doutrinas da fé cristã (Dederen, 2011).

Durie (2021) salienta que a forma sonora do título messiânico de Isa, *al-Masih*, foi transportada para o Alcorão, porém desprovida de seu significado. Dentro da perspectiva do Alcorão, Chaguri (2023) ainda comenta que Jesus não é designado com o título de Filho de Deus, mas sim reconhecido como um grande profeta que realizou feitos extraordinários. No entanto, a divindade atribuída a Jesus no cristianismo não encontra paralelo no islã.

Na Bíblia, segundo o entendimento cristão, Jesus é apresentado como Salvador e Redentor desde o AT (Gn 3:15; Is 53:4-7). Schirmacher (2017) afirma que, como Filho de Deus, ele é o maior Profeta e que anunciou a vinda do Espírito Santo como Consolador (Jo 14:16). Na concepção cristã, Maomé não é anunciado na Bíblia e não cumpre as exigências bíblicas para um profeta de Deus (At 10:43).

Outro ponto que o Alcorão aborda diferentemente da Bíblia é que Jesus não foi crucificado e não ressuscitou. Schirmacher (2017) comenta que a crucificação teria sido uma derrota humilhante para Jesus e o Alcorão não diz claramente o que aconteceu no final da vida de Jesus. Certamente Alá o levou para o céu, diante de seus inimigos, e outra pessoa foi crucificada em seu lugar (4.157,158). A Bíblia, por outro lado, é clara sobre a morte de Jesus (1Co 15:3-4). Ele se entregou, e essa era a vontade de Deus (Jo 10:17,-18). Ele foi sepultado e ressuscitou no terceiro dia (1Co 15:3-8). Sendo assim, venceu o pecado e a morte, pois, como representante da humanidade, trouxe a redenção através de seu sangue (1Pe 1:18-19).

2.2.6. Pecado, Fé e Perdão

A Bíblia e o Alcorão enfatizam que é a vontade de Deus que se creia nele e viva de acordo com seus mandamentos (Schirmacher, 2017). Se as pessoas transgredirem esses mandamentos, podem receber perdão pela misericórdia divina. Segundo Cardoso (2017), o Alcorão reconhece o Decálogo, mas oferece interpretações distintas em vários aspectos, sobretudo em relação à concepção de casamento e família. A influência do AT na visão da guerra em nome de Deus ainda é perceptível. Além disso, é importante destacar o compromisso ético do Alcorão com os pobres, mendigos e necessitados, com ênfase na prática da caridade (dar esmolas, *Zakat*), que é considerada como o mandamento supremo.

Ambos os livros sagrados prometem vida eterna aos que creem. Schirmacher (2017) comenta que, no Alcorão, a fé significa crer na existência de Alá, ser grato e obedecer aos seus mandamentos (2.177). Na Bíblia, fé, semelhantemente, é “a certeza de coisas que se esperam e a convicção de fatos que não se veem” (Hb 1:1). Mas assim como o apóstolo Paulo, é necessário reconhecer a própria pecaminosidade e condenação, aceitar a redenção por intermédio de Cristo e viver em conformidade com os seus mandamentos, pelo poder do Espírito Santo (At 9:1-18).

De acordo com o islã, Adão pecou no paraíso ao comer o fruto proibido, mas não perdeu a comunhão com Alá por causa de sua transgressão (Schirmacher, 2017). Não há queda, nem pecado original no islã (2.35-39). O ser humano é sempre capaz de escolher o que é certo ou errado. Ele agrada a Alá obedecendo aos mandamentos e praticando boas obras. Se transgredir e pecar, isso não afeta Alá, apenas o homem (7.19-25; 7.23), ou seja, o homem peca contra si mesmo.

Já na Bíblia, Adão, ao desobedecer a ordem divina e comer o fruto proibido, permitiu que o pecado, a morte e a separação de Deus viessem ao mundo, não apenas para o primeiro casal, mas para toda a raça humana. A reconciliação com Deus só seria possível por meio da morte de Jesus (2Co 5:18,19; Rm 3:20).

Segundo Schirmacher (2017), no Alcorão os pecadores esperam alcançar o perdão de Alá, porém, não têm a certeza de que alcançaram o perdão nesta vida. Não sabem se entrarão

no paraíso, pois Alá é onipotente demais para que seus seguidores possam ter a clareza de suas atitudes em relação ao ser humano (7.156; 3.31). Entretanto, o cristão arrependido, pelos seus pecados, tem a certeza de que Deus pode perdô-lo (1Jo 1:9).

A Bíblia afirma que todo aquele que aceita Jesus e o seu sacrifício terá o perdão, assim como a garantia da vida eterna e será considerado filho de Deus (Jo 1:12; 1Jo 3:1). Com essa esperança, “o povo do Livro” precisa compartilhar as “boas-novas”, o verdadeiro evangelho.

2.3. Possibilidades de Contextualização do Evangelho

A pregação do evangelho por todo o mundo foi uma ordem de Jesus para todos os seus seguidores, na Grande Comissão (Mt 28:16-20; Mc 16:15-18; Lc 24:44-49; At 1:8), mas ainda existem desafios em compartilhar a mensagem bíblica com os muçulmanos. O islã, além de ser a fé universal mais jovem do mundo, tem a presença de suas comunidades em quase todas as nações (Parshall, 2014). Seus adeptos acreditam que o islã é a última mensagem de Deus para a humanidade, uma reafirmação e o aperfeiçoamento das mensagens reveladas por Deus através dos profetas anteriores. Para alcançar essas pessoas, é necessário que o cristão apresente um bom testemunho diário através de suas palavras e ações, pois o exemplo de cristianismo dos quais muitos ouviram falar foi o legado das Cruzadas (Armstrong, 2001; Chaguri, 2013; Parshall, 2014; Walker, 2006).

Segundo Chaguri (2013) e Parshall (2014), as Cruzadas foram expedições realizadas nos séculos 11 e 12 que estavam sob o comando da Igreja Católica, a fim de recuperar Jerusalém. Foi o momento mais difícil nas relações entre muçulmanos e cristãos. As cidades do Oriente foram saqueadas, as casas queimadas, mulheres estupradas e crianças escravizadas. Armstrong (2001) e Walker (2006) comentam que as Cruzadas foram concebidas através de um apelo para todas as classes sociais: papas, reis, aristocratas, sacerdotes, soldados e camponeses. Pessoas venderam seus pertences para se preparar para essa longa e arriscada jornada, e sua motivação não era principalmente ganho material, mas uma intensa devoção religiosa. Os cruzados tinham armaduras com o sinal da cruz em vermelho. Eles marchavam ao som de hinos de guerra e apenas aos domingos paravam suas práticas genocidas para adorar a Deus, o Pai, e a Jesus Cristo (Chaguri, 2013; Parshall, 2014).

Armstrong (2001) contextualiza que a resposta ao apelo do Papa Urbano II foi significativa para a Primeira Cruzada. Pregadores carismáticos, como Pedro, o Eremita, também foram eficazes na disseminação da mensagem das Cruzadas. Assim, na primavera de 1096, cinco exércitos, totalizando aproximadamente 60 mil soldados, partiram em direção ao Oriente, acompanhados por uma multidão de peregrinos não combatentes e suas famílias. No outono, uma segunda onda de cinco exércitos, com cerca de 100 mil homens, juntamente com uma grande comitiva de padres e peregrinos, seguiu o mesmo caminho. Os números envolvidos nessa mobilização eram impressionantes para a época, enfatiza Armstrong (2001). Essa Cruzada representou o primeiro esforço conjunto da emergente Europa, saindo das sombras da Idade das Trevas (Armstrong, 2001; Parshall, 2014; Walker, 2006). Foi uma peregrinação devocional, que se entrelaçou com um conflito de proporções devastadoras, uma guerra de extermínio (Armstrong, 2001; Walker, 2006).

Ao longo da história ocorreram inúmeros “atos prejudiciais”⁷ em nome da religião e de Deus (Armstrong, 2001; Vailatti, 2012). Contudo, tais atrocidades cometidas em nome do

⁷ Um exemplo foi o Onze de Setembro de 2001, ataque terrorista que teve um impacto duradouro que mudou o mundo. Extremistas islâmicos destruíram o World Trade Center, na cidade de Nova York e danificaram uma ala do Pentágono. Quando o presidente George W. Bush planejou uma nova campanha contra o terrorismo internacional,

sagrado não sobrepujam os incontáveis benefícios que a Bíblia e o Alcorão têm proporcionado à humanidade de uma forma geral (Chaguri, 2013).

2.3.1. Violência e Religião

O fenômeno da violência e religião tem sido explorado por diversos teólogos e pensadores religiosos, como John Howard Yoder (1988) e Stanley Hauerwas (1983). Ambos enfatizam a necessidade de uma abordagem não violenta e pacífica à religião, rejeitando o uso da fé como justificativa para a violência. No contexto do islamismo, essa visão ressoa em muitos muçulmanos, que compartilham a crença em um Deus pacifista. Segundo Schirmacher (2017, p. 309), inúmeros versículos do Alcorão afirmam que uma pessoa que tenha aceitado o islã vai “com Alá” e os que o seguem por caminhos de paz, e que ele “fá-los sair, com sua permissão, das trevas para a Luz, e guia-os a uma senda reta” (5.16). Quem trilha caminho de Deus e segue sua reta direção encontra paz (20.47).

Schirmacher (2017) ainda ressalta que as pessoas encontrariam a paz, no presente e no futuro, por meio da aceitação do islã e da obediência à *charia*⁸ de Deus.

O indivíduo encontra paz agora e no porvir por meio da aceitação do islã. Se todos aceitassem o islã e vivessem de acordo com a *charia* de Deus, a sociedade também conheceria a paz. O conflito surge por causa da existência de não muçulmanos e “a paz virá somente quando as fronteiras do islã tiverem se estendido até os confins da terra” (Schirmacher, 2017, p. 309).

A crença é que se todos abraçassem o islã e vivessem de acordo com os princípios da *charia*, a sociedade experimentaria a paz. Embora existam interpretações variadas dentro do islã, há um movimento crescente de muçulmanos que buscam promover a paz e a justiça em suas comunidades e além, alinhando-se com as perspectivas de não violência (Yoder, 1988; Hauerwas, 1983).

[...] somente é legítima uma proclamação pacífica do islã, uma vez que a verdadeira fé não pode ser imposta às pessoas por meios políticos nem pela força. Os místicos islâmicos veem a essência do islã na piedade ascética, na meditação e na contemplação, e rejeitam a luta armada e as agendas políticas. Isso também vale para o movimento Ahmadiyya, perseguido no subcontinente indiano, que enfatiza o Da’wa, ou “convite” ou “chamado ao islã”, mas se mantém distante de toda forma de violência (Schirmacher, 2017, p. 311).

Assim como nas Cruzadas, em que as questões político-sociais adentraram a esfera religiosa, existem grupos fundamentalistas no islã que também passam a considerar a sua verdade como a única verdade e acabam perseguindo os que creem diferentemente. Cardoso (2017) observa que, em um contexto amplo, a perseguição engloba toda ação violenta na qual um grupo busca impor seus ideais, poder ou forma de existência sobre outros, com a intenção de suprimir suas identidades e assimilá-los. Em um sentido mais restrito, ele salienta que a

ele enfatizou que essa não era uma guerra contra o islã. Pelo contrário, ele almejava obter apoio de estados muçulmanos como o Irã, o Egito e a Síria. No entanto, a escolha da palavra “Cruzada” para descrever sua resposta talvez tenha sido infeliz, já que poderia ter alienado seus potenciais aliados muçulmanos (Armstrong, 2001).

⁸ A *charia*, nesse contexto, refere-se à lei islâmica que abrange aspectos da vida cotidiana e orienta os muçulmanos em questões legais e morais de acordo com os ensinamentos religiosos.

perseguição se manifesta quando indivíduos estão tão determinados a impor sua vontade sobre outros que acabam por escravizá-los ou, em última instância, destruí-los.

A perseguição tem sido um fenômeno recorrente na história, frequentemente decorrente da imposição do poder do mais forte. Cardoso (2017) explica esse conflito tem se manifestado em três principais níveis: econômico, político e ideológico. No âmbito econômico, existe a concentração de riqueza nas mãos de poucos e a servidão de muitos. No plano político, grupos ou classes sociais frequentemente tomam o poder, resultando na submissão dos demais. No entanto, a perseguição ideológica é aquela na qual uma única verdade é absolutizada em benefício do poder dominante, frequentemente suprimindo outras perspectivas. A perseguição religiosa, embora possa ter impacto nos níveis econômico e político, é primariamente um fenômeno ideológico, pois envolve a imposição de uma crença religiosa em detrimento de outras.

A perseguição religiosa é evidente na Bíblia, onde a experiência religiosa no Antigo Testamento envolve diversos aspectos da vida, como unidade social, independência nacional, posse de terra e cultura (Cardoso, 2017). Nesse contexto, a perseguição está relacionada à luta social entre os povos, com Israel respondendo ativamente aos ataques daqueles que buscam impor suas peculiaridades (Yoder, 1988). Inicialmente, essa perseguição tem motivações sociais e políticas externas, mas ao longo do tempo, o povo de Israel amadurece e enfrenta crises internas, desenvolvendo uma compreensão mais estritamente religiosa do fenômeno (Yoder, 1988; Cardoso, 2017).

No Novo Testamento a perseguição se desenvolve desde o princípio no campo da religiosidade. Claramente ela assumirá dimensões e motivos outros, mas está intrinsecamente baseada na rejeição do judaísmo oficial em vista da possível acolhida do evangelho de Jesus Cristo. É necessário assinalar o fato de que o cristianismo neotestamentário sofre perseguição, mas não persegue. Somente mais tarde, quando a Igreja se estabilizar como entidade social e se converter em garantia de ordem pública, poderá surgir aquilo que não se deu no princípio: os cristãos, por sua vez, perseguirão os judeus ou imporão sua evidência aos grupos hereges que forem nascendo dentro da Igreja. Depois, a perseguição será mesmo contra os muçulmanos (Cardoso, 2017, p. 32).

Yoder (1988) e Hauerwas (1983) argumentam que a visão de Deus como pacifista é central para a compreensão do papel da religião na promoção da paz. A igreja primitiva demonstrou seguir essa norma, mas, com o passar do tempo, outros interesses além do campo espiritual influenciaram as tomadas de decisões. Yoder (1988) enfatiza que a comunidade de fé deve ser governada não pela política do poder, mas pelo poder criativo da palavra de Deus, que se expressa através da Lei e dos Profetas.

O pacifismo cristão que tem a base teológica no caráter de Deus e na obra de Jesus Cristo é um pacifismo em que o elo calculista entre nossa obediência e a eficácia final foi rompido, visto que o triunfo de Deus vem através da ressurreição e não através da soberania eficaz e da sobrevivência assegurada (Yoder, 1988, p. 160).

Apesar do testemunho negativo dos cristãos para com os muçulmanos, a ordem do Mestre foi pregar o evangelho para todas as “nações” (Mt 28:19-20). O termo grego *ethnos* não se refere apenas a países, mas a pessoas e grupos étnicos. “O cristianismo é um movimento de pessoa para pessoa” (Doss *et al.*, 2011, p. 26). A missão durará até o fim dos tempos e será encerrada quando Jesus voltar e estabelecer o seu reino de glória. Mas como alcançar os não alcançados, como aqueles que vivem na “Janela 10/40”, com difícil acesso ao evangelho?

Segundo Kuhn (2016), o testemunho cristão é uma das partes do desenvolvimento transformador da fé. Ele não é a pregação direta do evangelho, mas é a demonstração silenciosa do caráter amoroso de Deus para com todos os seus filhos. O papel dos seguidores de Cristo é levar essa mensagem de amor ao mundo, inclusive aos muçulmanos, que a cada ano têm aumentado o número de adeptos (Chaguri, 2013; Parshall, 2014). Mas para a maioria dos muçulmanos o cristianismo ocidental é considerado como inferior, imoral, selvagem e um sistema fanático de fé, totalmente rejeitado devido ao mal testemunho de alguns cristãos e do passado medieval marcado pelas Cruzadas (Chaguri, 2013).

Desse modo, para que os seguidores de Cristo sejam ouvidos no mundo muçulmano existe uma postura necessária:

É indispensável não apenas “embalar” a mensagem em termos muçulmanos amigáveis, mas também “remodelar” o conteúdo desse acondicionamento, de forma que ela transmita cuidadosamente a fé cristã à mente islâmica. Se o muçulmano tiver que adotar a forma ocidental de pensar para entender a mensagem, ela será rejeitada inicialmente (Chaguri, 2013, p. 17).

O cristianismo deve ser experimentado pelos muçulmanos em sua essência para ser inteiramente compreendido, não baseado em tradições ocidentais, mas sim através do amor ao próximo. O testemunho vivo dos cristãos, que dedicam a vida a cuidar e ajudar aos pobres e necessitados, faz parte do evangelho de Cristo. Portanto, uma maneira de compartilhar Jesus com os muçulmanos é através da assistência e do desenvolvimento humano. Por meio de uma abordagem integral e equilibrada na missão, que se preocupa com a contextualização e adaptação do Jesus bíblico, o evangelho será anunciado. Afinal, a missão de Cristo não se limitava apenas aos de seu grupo étnico e sua religião, apenas a um grupo privilegiado. Em vez disso, ele sempre trabalhou de maneira inclusiva. A maneira como tratou a mulher samaritana (Jo 4:8-42) e curou o servo do centurião (Lc 7:1-10) demonstra as dimensões do cristianismo com os outros povos (Kuhn, 2016).

A tarefa de contextualizar o evangelho por meio de ministérios de assistência e desenvolvimento envolve muitos desafios e oportunidades. Desafios ocorrem porque quando o evangelho está sendo contextualizado, existe o risco de incluir mais do que aquilo que é necessário. Há risco de considerar a cultura de alguém como melhor, o seu comportamento como mais ideal, sua religião como superior, e seus atos de caridade usados para justificar sua ética humanitária. Ao mesmo tempo, existe o risco de não incluir o que é realmente necessário (Kuhn, 2016, p. 189).

Durante o período colonial, muitos missionários cristãos (especialmente protestantes) acreditavam que as pessoas, para se tornarem seguidores de Cristo, deveriam adotar costumes e práticas ocidentais, isto é, uma espécie de violência cultural. Em suma, deveriam seguir a cultura do missionário. Atualmente, os missionários têm procurado ser mais sensíveis em suas relações com pessoas de outras religiões, pois muitos têm compreendido que o evangelho deve ser visto em todo o seu contexto cultural, comunicando verdades eternas a contextos culturais diversificados (Kuhn, 2016; Parshall, 2014). Muito embora abordagens teológicas prestigiem o pensamento pós-colonialista e de-colonialista,⁹ vale ressaltar que a comunicação do evangelho não necessariamente deva estar fadada a violência cultural e/ou ideológica.

⁹ Esse movimento teológico é uma corrente de pensamento que visa analisar e desafiar as implicações do colonialismo e do imperialismo nas perspectivas teológicas, éticas e culturais. Seu objetivo é desconstruir as narrativas teológicas eurocêntricas e examinar como o poder e a opressão colonial influenciaram a teologia, a missiologia e a prática religiosa. Esse movimento busca promover uma compreensão mais inclusiva e diversificada

Portanto, há diferentes maneiras de entender a missão com os muçulmanos. Existem olhares divergentes, que vão da rejeição total de qualquer aspecto cultural e da crença muçulmana, até a plena aceitação da cultura islâmica. Entretanto, o islamismo diz que não há outro Deus além de Alá, e que Maomé é o seu profeta. Os cristãos acreditam que o Senhor é o único Deus (Dt 6:4) e que não há salvação em nenhum outro, exceto por Jesus (At 4:12). Dessa forma, como estabelecer pontes entre essas duas religiões? Neste ponto, existe a necessidade de entender o movimento *Insider* como método contextual na estratégia missionária junto ao islã e as possibilidades para frutífero diálogo inter-religioso.

2.3.2. A Contextualização do Evangelho

A pregação do evangelho não deve soar como uma mensagem de salvação dos povos do Ocidente para os povos do Oriente, mas uma mensagem de Deus para todas as pessoas e nações. Segundo Kuhn (2016, p. 188), “o evangelho, como expresso na Palavra de Deus, julga a cultura, e como tal, aceita o que é bom na cultura e também condena e rejeita o que é mau em cada cultura”. A contextualização do evangelho significa viver os ensinamentos de Jesus na prática, para que até aqueles que não saibam ler possam entender o Jesus bíblico.

No ministério da encarnação e da paixão, é o espírito de compaixão, atenção e interesse demonstrado por Jesus que constrange as pessoas a trabalharem com os muçulmanos. Esse é um modelo a ser imitado nesse ministério. Quando Jesus voltou para o Céu, após a ressurreição, passou aos discípulos a responsabilidade de continuar o ministério que ele iniciou. O tom do evangelho na missão é de libertação de fronteiras culturais, com o objetivo de transpô-las e cumprir a missão de Deus (CHAGURI, 2013, p.44).

Os desafios em alcançar o povo islâmico devem-se à forma de abordagem, de maneira tal que eles entendam a mensagem bíblica dentro do contexto muçulmano. Por isso, a necessidade de ajustar os princípios doutrinários à sua compreensão (Chaguri, 2013). Para algumas pessoas, a palavra *contextualização* soa como sincretismo, mas isso ocorre devido à falta de compreensão e definição do conceito. A contextualização é o esforço para entender o contexto específico de cada grupo humano ou pessoa em todas as suas múltiplas dimensões (cultural, religiosa, social, política e econômica). Ou seja, em todos os aspectos da sociedade. No caso das missões mundiais, o evangelho de Cristo deve ser apresentado de maneira atrativa e dentro do contexto de qualquer grupo social. Esse é um processo que envolve grande sensibilidade, pois tenta descobrir na Bíblia o que Deus está dizendo para os indivíduos (Parshall, 2014).

O processo da contextualização deve ser visto e aplicado em vários aspectos dos ministérios da igreja e da missão, mas conforme os princípios bíblicos são aplicados ao contexto em sua diversidade. Kuhn (2016, p. 190) exemplifica:

Algumas áreas de missão onde a contextualização pode ser aplicada são: a tradução da Bíblia (e toda a literatura cristã); pregação do evangelho de forma que seja compreensível para os ouvintes; estrutura administrativa e formas de governo eclesiais; disciplina de novos crentes; liturgia e adoração, batismo, casamentos e comunhão; música e hinos; comunicação, filosofia e métodos de educação; cuidados de saúde, ministérios de assistência e caridade com os pobres e necessitados, e programas de desenvolvimento.

da teologia, levando em consideração as vozes e experiências das comunidades colonizadas e oprimidas. A teologia de-colonial é uma teologia de fronteira na articulação de novas identidades culturais (BHABHA, 2013).

Para Chaguri (2013), ao compartilhar o evangelho, é necessário conhecer o seu público-alvo e começar por aquilo que é conhecido na mente do ouvinte. Isto é, criar uma ponte de diálogo. No mundo muçulmano existem elementos que convergem para as Escrituras e podem ser utilizados na pregação. “É importante fazer uma abordagem indireta acerca da compreensão sobre a divindade de Jesus, mediante a acumulação de evidências e permitindo que o Espírito Santo imprima essa verdade no coração” (Chaguri, 2013, p 58). A Bíblia não deve ser negociada, pois é a forma de Deus expressar sua vontade para o ser humano. A verdade precisa ser apresentada como ela é, mas de uma maneira que chegue aberta e aceitável ao coração muçulmano.

2.3.3. Os Desafios

Dizon (2012) apresenta quatro principais desafios do diálogo inter-religioso entre a missão cristã junto à fé islâmica. Em primeiro lugar, o medo de perseguição. Vale ressaltar que é comum que os muçulmanos interessados às práticas do cristianismo sejam perseguidos por seus familiares e pela comunidade local. Eles acabam perdendo seus lares, seus empregos, seu status na sociedade e ainda podem perder sua identidade, nacionalidade e até mesmo a vida (Bertuzzi, 1993).

O segundo desafio é o desânimo ao ver os resultados lentos de conversões, pois geralmente leva entre cinco e dez anos para uma pessoa se converter (Dizon, 2012). O terceiro motivo é a falta de entendimento da religião e da cultura islâmica. Muitos cristãos acreditam que todo muçulmano é um terrorista. Existe ainda muito preconceito resultante do que é veiculado nas mídias. Os novos conversos acabam sofrendo não apenas com os muçulmanos, mas com esses cristãos desinformados que acabam desprezando-os. Alguns recém-conversos acabam sofrendo problemas psicológicos e voltando para o islamismo (Bertuzzi, 1993).

Por esse último motivo, existe a grande necessidade de produzir materiais que esclareçam tais questões e possam quebrar esses paradigmas, pois 80% dos muçulmanos nunca ouviram falar do verdadeiro evangelho e os cristãos não conhecem a cultura islâmica. Embora o fundamentalismo e o extremismo muçulmano devam moderar os esforços missionários, o medo de falar com essas pessoas não deve impedir os cristãos de obedecerem à ordem de Cristo. Mas devido à natureza da crença islâmica e ao temperamento muçulmano, cabe ao missionário ou *insider* exercer extrema cautela no testemunho diário (Dizon, 2012; Parshall, 2014), pois existe, em alguns países, a perseguição política do próprio Estado. Isso acontece quando um governo decide dificultar a propagação do cristianismo, reduzindo o direito à liberdade religiosa. Em consequência disso, nessas localidades torna-se dificultosa a construção de templos, proibindo que existam testemunhos aos muçulmanos, ou que simpatizantes a fé cristã ocupem posições no governo (Bertuzzi, 1993).

O quarto ponto é levantado por Dizon (2012), assim como por outros teóricos: a falta de unidade entre os novos seguidores de Cristo com a comunidade cristã global, pois muitos deles aceitam Jesus, mas continuam sendo muçulmanos e praticando os seus costumes (Doss, 2018; Osindo, 2016). Esse tem sido o atual debate missiológico entre aqueles que buscam maior contextualização do evangelho e aqueles que se opõem a isso. Os missionários e os *insiders* precisam tomar cuidado para que não aconteça o sincretismo religioso. Eles não podem fechar os olhos para as questões nas quais o islã se afasta ou até contradiz os ensinamentos bíblicos. Se os missionários se tornarem iguais aos muçulmanos em relação ao islã, existe o perigo de se encaixarem na descrição dos “cegos que lideram cegos” (Lc 6:39) e todos os envolvidos poderão cair em um buraco profundo.

Por receio ao sincretismo, Hiebert (2008) comenta que os missionários nas missões transculturais frequentemente são críticos à cultura local, pois os problemas teológicos mais difíceis se relacionam com as cosmovisões. Em consequência, os nacionais, recém-convertidos, são encorajados a se tornarem como o missionário. Mas isso, por si só, gera o sincretismo. Por isso, o autor observa como as mudanças nas cosmovisões culturais podem afetar as perspectivas religiosas das pessoas. Ele destaca que o sincretismo pode surgir quando elementos de diferentes sistemas de crenças são mesclados e argumenta que compreender essas dinâmicas é crucial para a eficácia da missão transcultural.

Muitas das visões de mundo não ocidentais estão mais próximas da cosmovisão da Bíblia do que da nossa visão de mundo secular, moderna. Elas entendem as ligações e rituais tribais do Antigo Testamento e estão mais cientes do mundo espiritual (Hiebert, 2008, p. 213).

Contudo, segundo Burns *et al.* (2016), é necessário ter em mente que o cristianismo em qualquer sociedade é um processo dinâmico; não é imutável, rígido ou polarizado. Porém, se o missionário perceber que algumas práticas não estão de acordo com a Bíblia, ele deve, de maneira humilde, reconhecer as faltas e buscar uma nova abordagem. O cristianismo é um processo no qual Deus opera pacientemente com os cristãos que ainda não chegaram à maturidade espiritual. Alguns se desesperam com a lentidão do processo, por não verem resultados imediatos de batismos e, por isso, cometem falhas por tentarem agilizar o processo, mas as sementes do evangelho estão sendo plantadas e no tempo certo darão os seus frutos.

Nesse cenário, Parshall (2014) e Osindo (2016) apresentam um missionário com o pseudônimo John Travis, e como ele tem procurado classificar vários níveis de contextualização praticados nos últimos tempos. Para ele, existem seis tipos de comunidades de cristãos no mundo muçulmano, conhecidas como Espectros de Plantação de Igreja C1 a C6.

2.3.4. Movimento *Insider*: Espectros de Plantação de Igreja (C1 a C6)

O movimento *Insider* se refere a uma estratégia de plantação de igrejas que se concentra em alcançar grupos não alcançados, especialmente em contextos não cristãos, de maneira mais contextualizada e culturalmente sensível (Parshall, 2014). Os “Espectros de Plantação de Igreja” categorizados de C1 a C6, conforme desenvolvido por John Travis, representam uma escala que vai de contextos menos contextualizados (C1) a contextos mais contextualizados (C6). Esses espectros ajudam a identificar o grau de contextualização necessário para plantar igrejas eficazes em uma determinada cultura ou contexto (Burns *et al.*, 2016).

Os Espectros de Plantação de Igreja demonstram a diversidade de desafios e oportunidades que podem surgir ao plantar igrejas em diferentes contextos culturais e espirituais (Parshall, 2014; Burns *et al.*, 2016). Essa classificação de comunidades ou congregações ajuda os plantadores de igrejas, missionários e *insiders* a entenderem o contexto em que estão trabalhando e como podem adaptar suas estratégias para alcançar as pessoas de maneira eficaz.

A C1 é uma igreja tradicional que usa um idioma dos estrangeiros. São igrejas cristãs em países muçulmanos que refletem a cultura ocidental. Os cristãos existem como uma minoria étnica e existe um enorme abismo cultural entre a igreja e a comunidade muçulmana ao redor. A C2 é uma igreja tradicional que usa o idioma local da população muçulmana, mas suas características se aproximam da C1 e suas formas culturais ainda estão muito distantes da

cultura islâmica. A C3 são comunidades cristocêntricas contextualizadas usando a linguagem muçulmana e as formas culturais religiosamente neutras dos locais. Tais formas podem incluir estilo de adoração, roupas, música popular e elementos semelhantes da cultura islâmica. Rituais locais e tradições, se usadas, são eliminadas de elementos religiosos. Podem se reunir em uma igreja ou em um local neutro. A maioria das comunidades é de origem muçulmana e se consideram cristãos (Osindo, 2016; Parshall, 2014).

A C4 são comunidades contextualizadas e centralizadas em Cristo, usam linguagem muçulmana e formas culturais islâmicas biblicamente admissíveis. Semelhantemente a C3, exceto que o culto dos cristãos se parece com o culto muçulmano, eles mantêm o jejum; evitam carne de porco, álcool e não possuem cães como animais de estimação, usam termos e vestimentas islâmicos. A comunidade é quase inteiramente de origem muçulmana. Apesar de serem altamente contextualizados, os crentes não são vistos como muçulmanos pelos muçulmanos da comunidade. Os crentes C4 chamam a si mesmos de seguidores de *Isa, al-Masih* (Jesus, o Messias) (Doss, 2018; Osindo, 2016; Parshall, 2014).

As comunidades C5 são cristocêntricas de “muçulmanos messiânicos” que aceitaram Jesus como Senhor e Salvador. Os crentes permanecem legalmente e socialmente dentro da comunidade islâmica. Aspectos do islã incompatíveis com a Bíblia são rejeitados ou, se possível, reinterpretados. Eles são vistos como muçulmanos pela própria comunidade local e se referem a si mesmos como muçulmanos que seguem *Isa, al-Masih*. As C6 são pequenas comunidades cristocêntricas de crentes secretos/ clandestinos. Podem ser indivíduos ou pequenos grupos isolados por extrema hostilidade, adoram Jesus em segredo. Compartilhar abertamente a fé normalmente não é recomendado em alguns lugares, pois existem perigos de perder a vida (Osindo, 2016; Parshall, 2014).

Os Espectros C1 a C6 não são um método para alcançar os muçulmanos, mas uma descrição do que já existe em áreas muçulmanas do mundo. Cada uma possui seus desafios, e os C5 geralmente são considerados *insiders*. Essa comunidade tem levantado vários estudos nos últimos anos por teólogos e missiólogos, pois se refletem na identidade do cristianismo (Doss, 2018; Osindo, 2016). Afinal, a missão é apenas para pregar o evangelho inicial ou também para ensinar-lhes tudo o que Jesus ordenou aos seus seguidores para fazer? Essa é uma das questões que têm sido levantadas. O que se pode observar na pregação do evangelho com muçulmanos é a maneira como o Espírito de Deus está convertendo homens e mulheres de diversas formas, algumas das quais só serão compreendidas na eternidade.

2.3.5. O Movimento *Insider* e seus Desafios

O movimento *Insider* é um ato deliberado da igreja cristã para crescer uma comunidade de crentes em uma comunidade não cristã, uma tentativa de discipular os seguidores de Cristo na própria cultura. O termo movimento *insider* é apresentado pelos teóricos como um grupo ou rede de pessoas de uma religião não cristã que se consideram seguidores de Jesus enquanto permanecem culturalmente e socialmente em suas comunidades religiosas de nascimento.

Se esse movimento é eficaz, ou se ele acaba distorcendo a identidade do cristianismo no quesito do engano, é necessário que o *insider* tenha o foco original de sua missão, que é compartilhar o Jesus bíblico. Segundo Dizon (2012), se um estranho procura enganar os habitantes locais a pensar que é um deles, existem consequências éticas e pessoais potencialmente importantes. Se, por outro lado, o objetivo é se adaptar, viver e falar de maneiras culturalmente apropriadas, não teria nenhum problema para a igreja, desde que as implicações sejam pensadas cuidadosamente.

A identidade de um seguidor de Cristo são instrumentos de mudança para um recém-convertido. Para alguns teólogos, assumir uma identidade C5 não é algo secreto ou enganoso, mas uma forma de testemunhar de maneira eficaz as verdades bíblicas para aquele contexto (Dizon, 2012).

No artigo de Osindo (2016) são analisadas algumas questões levantadas pelos críticos desse modelo. Como esses seguidores se relacionam com o resto da igreja global? Alguém pode dizer “sim” a Jesus e “não” para a igreja visível? Existem argumentos bíblicos e teológicos válidos para apoiar esse movimento? Alguns teólogos argumentam que aqueles que creem em Cristo devem se identificar com a igreja visível, e a preocupação de muitos deles é que um bom número de crentes do C5 se apega ao Alcorão como o livro mais sagrado e não acreditam em um Deus triúno. Mas o autor enfatiza que os trabalhos iniciados com muçulmanos não devem ser congelados no tempo; ele é progressivo e os missionários aprendem novas maneiras de aperfeiçoar o que fazem. Para o autor, é evidente que a maioria dos críticos não esteve em campos missionários com muçulmanos.

Doss (2018) enfatiza que existem milhares de homens e mulheres que acreditam em Cristo e estão tentando segui-lo, mas não conseguem romper com suas tradições culturais e com a própria comunidade. Com isso, para a pregação do evangelho é necessário o entendimento dessas diferentes culturas, maneiras, costumes e religiões, para que nestes últimos dias a mensagem chegue a todas as nações, tribos, línguas e povos como preparação para o breve retorno de Jesus Cristo (Osindo, 2016).

2.3.6. Como os *Insiders* Conheceram Jesus

Os *insiders* vêm de diferentes contextos socioeconômicos. Sua idade, educação, exposição cultural, gênero e estado civil são fatores a considerar. Esses muçulmanos, seguidores de Jesus, não possuem as mesmas percepções de outras religiões. A maneira que eles conhecem o Jesus bíblico varia de pessoa para pessoa, pois cada comunidade possui sua própria cosmovisão.

Segundo Osindo (2016), foram observadas três maneiras pelas quais os *insiders* conheceram Jesus. A primeira são os gatilhos internos, como o terrorismo e a violência entre islâmicos, que estimulam novos movimentos *insiders* para Cristo. As guerras fizeram com que o aumento do número de muçulmanos, desiludidos com o islã, pesquisassem algo melhor para suas vidas; alguns deles questionam suas próprias tradições religiosas como estando fora de sintonia com as realidades presentes. Há também os movimentos *insiders* que não são resultados de qualquer atividade missionária, mas são causados pelo aparecimento de Jesus para os muçulmanos em sonhos e visões. Existem inúmeras histórias de muçulmanos que veem um homem de branco e recebem instruções para segui-lo e obedecê-lo. Finalmente, há muçulmanos convertidos com o resultado das estratégias das missões mundiais, através de materiais impressos, materiais digitais nos sites e redes sociais, e até mesmo as ações de evangelismo pessoal e público em alguns lugares foram eficazes.

O terceiro ponto é onde os cristãos gastaram a maior parte de seus recursos e esforços: em treinamentos, seminários e em projetos assistenciais e de desenvolvimento humano. Infelizmente, muitos cristãos não sabem das duas primeiras maneiras pelas quais Deus leva os muçulmanos à fé. Portanto, independentemente de como os muçulmanos estão chegando à fé em Jesus Cristo, a igreja cristã precisa estar pronta para discipliná-los e nutri-los (Osindo, 2016).

Ao aproximar-se da fé em Cristo, o *insider* deve examinar sua própria prática religiosa e compreensão. Formas explicitamente contrárias ao ensino moral ou bíblico precisam ser excluídas aos poucos, com o poder do Espírito Santo. As formas neutras, que não são contra os

princípios bíblicos, geralmente continuam sendo praticadas pelo indivíduo (Doss, 2018). Quanto mais próxima a identidade do *insider* permanecer de sua própria comunidade original, mais ele testemunhará de maneira apropriada, com menos risco de ser excluído ou ser perseguido por grupos muçulmanos.

3. Considerações Finais

Por mais que as perseguições possam fazer parte da jornada de fé de um seguidor de Jesus Cristo, não devem ser o resultado de métodos inadequados de discipulado. Haveria outra maneira de nutrir e discipular esses *insiders*, sem que a mensagem bíblica os separe de suas famílias ou até mesmo os levasse à morte? Este artigo levanta essa e outras questões para serem estudadas sobre os desafios de contextualizar o evangelho através do movimento *insider* em países muçulmanos, especialmente na classificação dessas comunidades.

É importante lembrar que apesar de existirem desafios no processo de contextualização do evangelho por meio de vários ministérios, as oportunidades são muitas, e mais esforços devem ser empregados nesse tipo de missão (Kunh, 2016). Mesmo quando os muçulmanos não aceitam o cristianismo, o evangelho que é praticado pelos *insiders* e missionários será como a semente que produzirá frutos na época certa (Sl 1:3; Mt 13:18-23).

Sendo assim, a contextualização do evangelho é necessária para que ele possa ser aceito em outras culturas. O missionário precisa ter a Bíblia como regra de fé, pois ela está acima de qualquer cultura e possui pontos em comum com o Alcorão. Já o *insider* necessita ser discipulado de uma forma que não sofra severas perseguições, e ao mesmo tempo, possibilitando que a igreja não perca a sua identidade e sua essência. A cautela, guiada pelo Espírito Santo, é necessária para ambos os lados. O movimento *insider* tem transformado pessoas de diversas maneiras, algumas das quais só serão compreendidas em sua plenitude na eternidade.

Referências

ALCORÃO. Português. **O Alcorão**. Tradução de Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran. [s.d].

ALCORÃO. Português-árabe. **Tradução do Sentido do Nobre Alcorão**. Tradução de Helmi Nasr. Meca: Liga Islâmica Mundial, 2005.

ARMSTRONG, K. **Holy WAR: crusades and their impact on today's world**. 2. ed. Nova York: Anchor Books, 2001.

BERTUZZI, F. A. (Ed.). **Rios no Deserto: palestras sobre evangelização de muçulmanos**. Tradução de Denise Barros Parisi. São Paulo: Editora Sepal, 1993. *E-book*.

BHABHA, H. K. **O Local da Cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudos Andrews**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamentos. São Paulo: Sociedade Bíblica Aparecida, 1993.

BURNS, B. *et al.* (Eds.). **Contextualização Missionária**: desafios, questões e diretrizes. São Paulo: Vida Nova, 2016. *E-book*.

CARDOSO, B. R. **Conhecer para Conviver**: o desenvolvimento histórico do islã e as pontes para o diálogo entre católicos e muçulmanos. 2017. 56p. Trabalho de Conclusão de Curso – Bacharelado em Teologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/28036/1/Bruno%20Red%C3%ADgolo%20Cardoso%20-%20TCC.pdf>. Acesso em 02 out. 2023.

CHAGURI, J. C. **Falando com os Muçulmanos**: paradigmas de missão e contextualização em um ministério com os muçulmanos na Comunidade Árabe Aberta de São Paulo. 2013. 181p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdade Teológica Batista de São Paulo, São Paulo, 2013.

CHAGURI, J. C. **Jesus na fronteira do islã e suas possíveis implicações para o diálogo inter-religioso**. São Paulo: Pluralidades, 2023.

DEDEREN, R. (Ed.). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tradução de José Barbosa da Silva. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

DIZON, A. P. Issues in Adventist Muslim ministry. **Journal of Adventist Mission Studies**, v. 8, n. 2, p. 5-17, 2012. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/jams/vol8/iss2/2>. Acesso em 14 abr. 2020.

DOSS, C. *et al.* **Passaporte para a Missão**. Tradução de Arlete I. Vicente et al. Coordenação editorial de Wagner Kuhn e Marly Timm. 2. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

DOSS, R. Insider movements among Muslims: reflections on their history, identity, and theology. **Journal of Adventist Mission Studies**, v. 14, n. 1, p. 78-95, 2018. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/jams/vol14/iss1/7>. Acesso em 04 mai. 2020.

DURIE, M. A relação entre o islamismo e o cristianismo: uma análise teológica da Bíblia e do Alcorão. **Análise Global de Lausanne**, v. 10, n. 6, nov. 2021. Disponível em: <https://lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/agl-pt-br/2021-11-pt-br/a-relacao-entre-o-islamismo-e-o-cristianismo>. Acesso em 02 out. 2023.

FERREIRA, F. C. B. Hajj, Umrah: uma peregrinação num espaço energizado e concêntrico. **Horizonte**: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 11, n. 31, p. 891-913, jul.-set. 2013.

HAUERWAS, S. **The Peaceable Kingdom**: a primer in Christian ethics. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

HIEBERT, P. **O Evangelho e a Diversidade Cultural**: um guia de antropologia missionária. São Paulo: Vida Nova, 2008.

JOSHUA PROJECT. **Religião**: islamismo. 2023. Disponível em: <https://joshuaproject.net/religions/6>. Acesso em 11 mai. 2023.

KUHN, W. **Transformação Radical**: em busca do evangelho integral. Tradução de Matheus Cardoso. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2016.

MUBARAK, C. **Introdução ao islamismo**. Tradução de Hellen Ramiro de Araújo. Sevilla, Espanha: Junta de Missões Mundiais da CBB, 2014. Disponível em: <https://www.missoesmundiais.com.br/attachments/article/15/Introducao-ao-islamismo.pdf>. Acesso em 02 out. 2022.

OSINDO, O. Discipling Muslim insiders: a working framework. **Journal of Adventist Mission Studies**, v. 12, n. 2, 2016, p. 220-241. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/jams/vol12/iss2/18>. Acesso em 03 mai. 2020.

PARSHALL, P. **Compartilhando Jesus com os muçulmanos**: abordagens contemporâneas aos desafios de contextualização. Tradução de João Ricardo Moraes. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2014.

REIS, E. **Introdução Geral à Bíblia**: da revelação até os dias de hoje. 4 ed. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2016.

RUIC, G. Os números do islamismo, a religião que mais cresce no mundo. **Revista Exame Online**, 06 mar. 2017. Disponível em: <https://exame.com/mundo/os-numeros-do-islamismo-a-religiao-que-mais-cresce-no-mundo/>. Acesso em 14 nov. 2022.

SCHIRRMACHER, C. **Entenda o Islã**: história, crenças, política, charia e visão sobre o cristianismo. Tradução de A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2017.

VAILATTI, C. A. **A Bíblia Hebraica e o Alcorão em diálogo**: reflexões sobre alguns temas comuns aos dois livros sagrados. Artigo apresentado no programa de doutorado da Universidade de São Paulo (USP) em julho de 2012. 27p. Disponível em: https://www.academia.edu/6186029/A_B%C3%ADblia_Hebraica_e_o_Alcor%C3%A3o_em_Di%C3%A1logo_Reflex%C3%B5es_Sobre_Alguns_Temas_Comuns_aos_Dois_Livros_Sagrados. Acesso em 02 out. 2020.

WALKER, W. **História da Igreja Cristã**. Tradução de Paulo Siepierski. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2006.

WIERSBE, W. W. **Comentário Bíblico Expositivo**: Antigo Testamento, v. 1: Pentateuco. Tradução de Susana E. Klassen. Santo André: Editora Geográfica, 2006.

YASSIN, N. A. **Islam: Profeta, Livros e Ritos**. 114p. Dissertação de Mestrado (Ciências da Religião), Universidade Católica de Goiás, 2007. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/dissertacoes/islam_profeta.pdf. Acesso em 02 out. 2023.

YODER, J. H. **A Política de Jesus**. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

ZENGER, E. *et al.* **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2003.

A RELAÇÃO MENTE-CORPO PARA OS JUDEUS DA ANTIGUIDADE E A CRÍTICA DE VOLTAIRE CONTRA OS CRISTÃOS DUALISTAS

NATAL GARDINO¹

Resumo: Voltaire, que era deísta, critica incisivamente os cristãos em vários de seus escritos. Contudo, uma de suas acusações pode estar correta, se suas premissas forem verdadeiras: ele assevera que os cristãos dualistas – ou seja, os que creem que nossos corpos são comandados por uma alma imortal através do cérebro – são incoerentes porque o livro que seguem – a Bíblia, a qual ele desprezava – não contém tal conceito, especialmente em sua porção hebraica. Ele assevera que o ensino do Antigo Testamento é monista, ou seja, a “alma”, ou mente, acontece no próprio corpo enquanto vivo, sem o auxílio de uma entidade imaterial, eterna e independente do corpo. Ele insinua ainda que o conceito de alma imortal entre os cristãos teria surgido cerca de dois mil anos depois da época do Pentateuco, advindo da filosofia grega e se infiltrado no cristianismo. Para verificar a veracidade dessas afirmações específicas de Voltaire, este artigo discorre sobre o conceito de mente e corpo na Bíblia e como ele era compreendido entre os hebreus na antiguidade. Também são analisadas as implicações da crença da alma imortal sobre a fé e a sobre a saúde mental, caso Voltaire tenha razão nesse assunto.

Palavras-chave: Voltaire. Monismo. Dualismo. Condicionalismo. Mente.

¹ Mestre em Novo Testamento (Andrews University). Doutor em Ministério (Andrews University). Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia - Faculdade Adventista do Paraná, Ivatuba - PR. Contato: natal.gardino@iap.org.br.

THE MIND-BODY RELATIONSHIP FOR ANCIENT JUDAISM AND VOLTAIRE'S CRITICISM OF DUALIST CHRISTIANS

Abstract: Voltaire, who was a deist, criticizes Christians ruthlessly in several of his writings. However, one of his accusations may be correct if his premises are true: he asserts that dualist Christians – those who believe that our bodies are controlled by an immortal soul through the brain – are inconsistent because the book they follow – the Bible, which he despised – does not contain such a concept, especially in its Hebrew portion. He asserts that the teaching in the Old Testament is monist, meaning that the “soul,” or the mind, occurs within the body itself while alive, without the assistance of an immaterial, eternal entity independent of the body. He further suggests that the concept of the immortal soul among Christians would have emerged about two thousand years after the time indicated in the Pentateuch, originating from Greek philosophy and infiltrating Christianity. To verify the veracity of Voltaire’s specific claims, this article discusses the concept of mind and body in the Bible and how it was understood among the ancient Hebrews. It also analyzes the implications of believing in the immortal soul on faith and mental health, if Voltaire is correct on this matter.

Keywords: Voltaire. Monism. Dualism. Conditionalism. Mind.

1. Introdução

Há muitos séculos se procura entender a relação entre a mente e o corpo, e como um afeta o outro. Como tentativas de entender esse mistério, há basicamente duas visões. Uma delas é a *dualista*, que entende que o corpo não pode produzir pensamentos, pois estes são imateriais; portanto, haveria a necessidade de uma “alma” vinculada ao corpo, a qual seria a responsável pela mente e a consciência. Geralmente essa visão é chamada também de imortalista por crer que essa “alma” seja imortal. A outra concepção é a *monista*, que entende que a mente e a consciência é um produto do próprio cérebro, apenas. Geralmente essa visão é também chamada de “materialista”, pois é a visão normalmente adotada por aqueles que não acreditam no sobrenatural.

Em suas obras *Alma e Tratado de Metafísica*, o filósofo Voltaire (1736) ridiculariza os cristãos que creem na imortalidade da alma (dualistas), afirmando que esse conceito não existia entre os hebreus da antiguidade, e, por isso, não aparece na Bíblia, especialmente no AT.

É fato que Voltaire zomba do cristianismo e da Bíblia com sarcasmo e desdém em vários de seus escritos. Podemos não concordar com ele em grande parte do que escreveu, mas é possível que nessa afirmação ele esteja manifestando uma verdade muito séria: a de que os cristãos dualistas estão em grande erro ao crerem em algo que não faz parte das Escrituras Sagradas. Se ele estiver certo nesse ponto, as implicações dessa realidade são impactantes, alterando significativamente a maneira como esses cristãos entendem a religião e a fé, e afetando até mesmo o modo de se relacionarem com Deus.

Tais afirmações de Voltaire geram as seguintes perguntas: estaria ele correto? Ao utilizar a hermenêutica para procurar entender o sentido das Escrituras, e ao analisar as crenças dos judeus antigos, poderíamos chegar à mesma conclusão que ele, sendo que ele era um escarnecedor da fé cristã? Além disso, quais seriam as possíveis implicações para os cristãos que creem na imortalidade da alma se esse não for um conceito bíblico?

Com o objetivo de responder a estas perguntas, este artigo faz uma breve introdução ao chamado “problema mente-corpo” – que trata da relação entre o corpo (material) e a

consciência (imaterial) – e como os antigos hebreus entendiam esta relação. A seguir, tendo como base e fonte primária a Bíblia em suas línguas originais, serão avaliadas as afirmações de Voltaire de que o conceito de uma alma imortal não é bíblico. Por fim – considerando que Voltaire esteja correto nesse ponto – será feita uma análise das possíveis implicações da crença na imortalidade da alma sobre as pessoas que creem desta forma, contra o ensino das Escrituras.

2. O Problema Mente-Corpo

Desde quando os primeiros filósofos começaram a tentar se libertar dos mitos e a procurar respostas concretas para tudo, o chamado problema mente-corpo é recorrente. Para Moreira-Almeida (2015, p. 69), “a relação mente-corpo ou mente-cérebro (RMC) é uma das mais antigas e desafiadoras questões filosóficas e científicas”. O que faz com que eu mova o braço? Um sinal elétrico produzido por minha vontade em meu cérebro. Mas que tipo de força faz surgir esse sinal elétrico inicial? Ou, como algo imaterial, metafísico, que é a minha vontade, pode iniciar um sistema que é físico? E, se o cérebro comanda o corpo, o que comanda o cérebro? (Sinner, 2017, p. 613).

A partir dessas indagações, difíceis de responder, desde há muito tempo os primeiros filósofos e médicos atribuíram a algum órgão do corpo, especialmente o coração, a função de raciocinar – ou de ser o local onde uma “alma” habitaria, sendo esse órgão a sede da consciência, dos pensamentos, das emoções e da mente. Desde que o cérebro foi reconhecido como tal órgão, as duas possibilidades – a de que ele produza o pensamento, ou a de que ele seja apenas o receptáculo de uma alma que pensa – são discutidas basicamente dentro de dois conceitos principais: o monismo e o dualismo.

O monismo crê que a consciência e o intelecto são um produto da “função cerebral mais alta” dos seres humanos (Ghangeux, 1985, p. 8). Ou, nas palavras de McGuigan (1981), o cérebro, por si só, “é um órgão especial cuja função particular é produzir pensamento, assim como o estômago e os intestinos têm a função especial de realizar a digestão”. O dualismo, por outro lado, é a concepção de que o cérebro sozinho não pode pensar, pois “o corpo não pensa” (McGuigan, 1981); portanto, segundo essa concepção, deve haver uma entidade imaterial que se aloja no cérebro e o comanda; esta seria a “alma”, que pode sobreviver à morte do corpo por ser supostamente imortal.

Ao escanear os cérebros de pacientes vivos, os cientistas da atualidade são capazes de identificar as diferentes partes desse órgão que são responsáveis pelas variadas funções do corpo e diversos tipos de emoções, sensações e sentidos. Além disso, através de vários estudos já feitos, sabe-se que é possível aumentar estímulos e sinapses cerebrais ou diminuí-los através de drogas farmacêuticas (Menon, 2016). No entanto, o assunto sobre como o “eu” consciente (a mente) e o cérebro interagem entre si ainda é chamado de “problema” pois está longe de ser resolvido. Há muitas lacunas para responder, e os segredos do funcionamento do cérebro continuam sendo um grande universo a ser desvendado. Como diz Damásio (2011, p. 321): “A tarefa de compreender como o cérebro produz a mente consciente continua incompleta. O mistério da consciência ainda é mistério, apesar de termos conseguido penetrar um pouquinho em seus segredos.”

2.1. Citações de Voltaire contra os Cristãos Dualistas

Voltaire, pseudônimo de François-Marie Arouet (1694-1778), foi um filósofo francês e escritor influente durante o período do Iluminismo e cujas ideias contribuíram para a Revolução Francesa – que aconteceu após a sua morte. Entre outros assuntos, ele escreveu bastante contra a religião cristã e a Bíblia (Lazzari, 2012). Ele era deísta – ou seja, acreditava em alguma força superior, algum tipo de Deus, mas não que ele teria se revelado na Bíblia. Para Voltaire, esse ente misterioso teria criado o Universo e o abandonado à sua própria sorte – uma crença semelhante à dos antigos epicureus (Pavel; Tareanu, 2019).

De acordo com Ellen G. White (2018, p. 281), o cristianismo de Roma havia representado tão mal o caráter de Deus – ao exigir “fé cega em seus dogmas, sob o pretenso apoio das Escrituras” – que, em reação a isso, “Voltaire e seus companheiros puseram inteiramente de lado a Palavra de Deus, disseminando por toda parte o veneno da incredulidade”. Além disso, segundo ela (1996, p. 196), “quando Voltaire tinha cinco anos, decorou um poema incrédulo, e a pernicioso influência nunca se apagou de sua mente. Tornou-se um dos agentes de maior êxito de Satanás para desviar os homens de Deus”.

E aqui está um paradoxo: apesar desse perfil antagônico, Voltaire estudava as Escrituras Sagradas para provar aos cristãos que eles estariam errados em acreditar em uma alma imortal, pois esse ensino não estaria presente nelas. E ele estava certo nesse assunto específico, como se procura demonstrar no presente estudo.

Quanto à concepção da mente e da consciência, ou da “alma”, ele acreditava como os monistas/materialistas, que esta é um produto do próprio cérebro, sem a necessidade de uma entidade independente do corpo. No capítulo V de seu *Tratado de Metafísica*, ele diz: “É impossível, dizem-me, que a matéria pense. Não vejo essa impossibilidade” (Voltaire, 1736). E mais adiante, ele conclui que “Deus organizou os corpos para pensar assim como para comer e para digerir” (Voltaire, 1736).

Apesar de não crer no Deus bíblico, um dos pontos inquietantes de sua crítica contra os cristãos dualistas é que, se a Bíblia não apresenta o ensino de uma alma imortal, esses cristãos realmente seriam incoerentes como seguidores desse livro. Em suas palavras: “Leio um dos livros mais antigos do mundo, conservado por um povo que se pretende ser o mais antigo, e tal livro me diz que o próprio Deus parece pensar como eu” (Voltaire, 1736) – ou seja, no monismo. Em defesa de sua tese, ele diz:

[Deus] digna-se prescrever-lhes [aos judeus] até a maneira como devem ir à privada, mas não lhes disse uma única palavra sobre a alma, falando-lhes apenas de castigos e recompensas temporais, o que prova, pelo menos, que o autor desse livro não vivia numa nação que acreditasse na espiritualidade e na imortalidade da alma. Dizem-me que, dois mil anos depois, Deus veio ensinar aos homens que sua alma é imortal, mas eu, que pertenço a outra esfera, não posso deixar de me espantar com esse disparate debitado na conta de Deus (Voltaire, 1736).

Nessa citação, cheia de ironia e desdém, ele provavelmente esteja fazendo menção ao texto bíblico onde Deus diz aos hebreus que caminhavam pelo deserto: “Tenham entre as suas armas uma pá; e, quando alguém se abaixar, fora do acampamento, cavará um buraco com a pá e, virando-se, cobrirá as fezes com terra” (Dt 23:13). Assim, Voltaire não deixou passar a oportunidade de aproveitar um versículo aparentemente constrangedor da Bíblia para, ao mesmo tempo, ser sarcástico e provar seu ponto: Deus teria sido tão minucioso a ponto de lhes instruir sobre esse detalhe, mas nunca lhes teria dito nada sobre uma alma imortal.

Voltaire diz também nesse trecho que a nação de Israel não acreditava “na espiritualidade e na imortalidade da alma”. Há vários textos bíblicos que corroboram essa afirmação, tais como Ezequiel 18:4 e 20, que diz: “A alma que pecar, essa morrerá.” No entanto, é preciso entender o conceito de “alma” nas Escrituras hebraicas para descobrir até que ponto ou quanto Voltaire estaria certo nessas afirmações. Antes, porém, veremos primeiro como era o conceito para os filósofos gregos, para depois contrastar com o dos antigos hebreus.

2.2. O Problema Mente-Corpo entre os Antigos Filósofos Gregos

De acordo com Castro (2012), “foi Alcmeon de Crotona, médico grego que viveu por volta de 500 e 450 a.C., o primeiro a apontar o cérebro como única sede da razão e centro de todas as sensações”. Depois essa sua posição foi adotada e amplamente divulgada pelo famoso médico grego Hipócrates, que também viveu no 5º século a.C. Na antiga obra chamada *Corpus Hippocraticum*, atribuída em grande parte a Hipócrates, “o cérebro é apontado como a sede do julgamento, das emoções e de todas as atividades do intelecto, assim como a causa dos transtornos neurológicos, tais como espasmos, convulsões e desordem da inteligência” (Castro, 2011).

Depois disso, o conceito de Hipócrates foi seguido por outros como Aristóteles (384-322 a.C.), pelo médico romano Galeno do 2º século d.C., e outros estudiosos ao longo dos séculos que foram somando conhecimento – apesar de que vários outros, como Platão e os que o seguiram, insistiram em manter o coração como a sede da alma e dos pensamentos. Porém, com o acúmulo de conhecimento produzido por médicos dissecadores de corpos como Galeno, o cérebro foi sendo reconhecido como a fonte dos pensamentos e do intelecto (Tracy, 1976).

Apesar disso, a antiga ideia de Platão, de uma alma como entidade imortal e que habita no corpo, permaneceu firmemente arraigada apesar das descobertas dos médicos e estudiosos da natureza humana. Descartes, por exemplo, chegou a “identificar”, ou sugerir, que a glândula pineal (hipófise), no cérebro, seria “a responsável por estabelecer uma ponte entre a alma e o corpo. Mas como isso seria possível, Descartes nunca explicou” (Teixeira, 1994, p. 12).

Ao reconhecer a genialidade intelectual de Descartes, é de se admirar o fato de que ele tenha insistido tanto na ideia de que haja a necessidade uma alma imortal para comandar o cérebro, mesmo tendo que usar argumentos às vezes fantasiosos e ilógicos. A citação abaixo é um exemplo:

Se ter um corpo [...] fosse uma propriedade necessária para definir o que sou, seria inconcebível para mim existir sem um corpo. No entanto, esse é o caso: posso pensar-me sem um corpo, essa não é uma situação inconcebível, pelo contrário, ela não incorre em nenhuma incoerência. Se deixarmos de pensar, então deixamos de existir necessariamente; mas se deixarmos de ter um corpo, continuar a existir é uma possibilidade, pois tudo que é concebível é possível (Menon, 2016, p. 28).

Por outro lado, tais afirmações podem ter uma razão de existir quando entendemos que, para a igreja romana, o conceito do monismo ou condicionalismo era uma heresia abominável. Em 1513 o papa Leão X havia declarado em uma bula: “Nós condenamos e reprovamos todos os que asseveram que a alma inteligente é mortal” (O'Reggio, 2011, p. 155). Considerando essa situação, Damásio (2012, p. 219) sugere que a inscrição que Descartes escolheu para sua lápide pode ter sido “uma renúncia discreta ao dualismo”. O texto de sua lápide diz: “Aquele que se esconde bem viveu bem.”

2.3. O Problema Mente-Corpo para os Antigos Hebreus

Para os antigos hebreus, conforme se percebe nas Escrituras hebraicas do AT, os sentidos da mente não estariam relacionados a apenas um órgão do corpo como o cérebro. Na verdade, eles não atribuíam os pensamentos ao cérebro. Em vez disso (apesar do fato de que na maioria das Bíblias em português os diferentes termos sejam traduzidos como “coração”), as palavras originais em hebraico que se relacionam com as funções da mente são o coração, os rins e o intestino, os quais eram considerados os responsáveis por diferentes tipos de atividades mentais, emoções e sentimentos.

Assim como pensavam os antigos egípcios e outros povos (Castro; Landeira-Fernandez, 2010), o coração era também para os judeus a sede principal dos pensamentos (Gn 6:5; Pv 4:23). Os intestinos, por sua vez, eram considerados a sede dos sentimentos como afeto e misericórdia (ex.: Lc 1:78; 2Co 6:12; 7:15; Fp 1:8; 2:1; Fm 1:7, 12; 1Jo 3:17). Algum aspecto da mente estava associado aos rins (p. ex.: Sl 7:9; 26:2; Jr 11:20; 17:10).

Esse conceito acerca dos rins ainda chegou a ser usado pelo menos uma vez no NT, em Apocalipse 2:23: “Eu sou Aquele que sonda mentes (gr. *nefrós*, “rins”) e corações” (cf. Jr 17:10). É possível que essa forma de expressão tenha caído em desuso no primeiro século, pois só aparece nesse versículo do NT. Talvez ela só seja usada assim para fazer eco ao texto de Jeremias 17:10. Também é possível que, nesse período, quando o coração estava estabelecido como a sede dos pensamentos, a expressão relacionada aos rins tenha sido usada apenas como expressão idiomática, assim como nós hoje relacionamos memórias e sentimentos ao coração mesmo sabendo que elas acontecem literalmente no cérebro.

Com relação ao cérebro, quase não há registro na Bíblia de ele ter qualquer ligação com a mente e os sentimentos. Diferentemente dos povos vizinhos como os egípcios, os sumérios, os babilônicos e os gregos, o povo hebreu muito raramente fazia dissecações de cadáveres humanos por causa de suas leis (Jakobovits, 1958). Além disso, os rituais mosaicos relacionados ao santuário tornavam “imundo” qualquer um que tocasse em um cadáver – especialmente no cadáver de humanos, que acarretaria sete dias de “imundícia” sobre quem tocasse em um (Nm 19:11, 16). Por isso, eles não obtiveram conhecimento a respeito da relação entre a mente e o cérebro. Para eles, o chamado problema mente-cérebro seria na verdade um problema mente-coração-rins-intestino.

Como exceção, o livro do profeta Daniel – que viveu na Babilônia entre os séculos 7º e 6º a.C. e aprendeu “todas as ciências dos caldeus” (cf. Dn 1:4,5, 18-20) – é o único da Bíblia que relaciona com a cabeça as visões dadas por Deus (Dn 2:28; 4:5, 10, 13; 7:1,15). Nenhum outro escritor das Escrituras hebraicas nem do NT relaciona as atividades mentais com a cabeça.

Apesar da variedade de órgãos relacionados à mente no AT, um fato importante que classifica os antigos judeus como monistas é que, para eles, não era necessário existir uma alma imortal habitando nesses órgãos para que tivessem pensamentos e emoções. Essas coisas seriam naturalmente um “resultado” ou um “efeito” do próprio corpo vivo. De acordo com Gênesis 2:7, quando Deus soprou nas narinas do primeiro ser humano, ele então passou a ser (e não a “ter”) uma alma vivente. É um fato reconhecido entre estudiosos da antiguidade que o conceito de uma alma naturalmente imortal e que sobreviva à morte do corpo não existia entre os hebreus antes do advento do helenismo (*Jewish Encyclopedia*, 1906, p. 564; Jeeves, 2016, p. 86).

É notável, porém, como séculos mais tarde a cultura helênica influenciou de tal forma os judeus (Jeeves, 2016, p. 85) que até mesmo os discípulos chegaram a pensar que Jesus era um “fantasma” no meio da noite flutuando sobre a água (Mt 14:26). A força desse erro no primeiro

século é evidente quando se lê a conclusão absurda de Herodes de que Jesus fosse uma espécie de reencarnação de João Batista, o qual ele havia mandado matar na prisão (Mt 14:1-2).

De modo contrário a esse conceito, a palavra “alma” na Bíblia tem um significado semântico muito diferente do que lhe foi atribuído pelos filósofos gregos e do que creem a maioria dos cristãos atuais. A expressão hebraica *nefesh hayah* (“alma vivente”), por exemplo, se refere à pessoa ou ao ser vivo, sendo usada para descrever tanto o ser humano (Gn 2:7) como os animais (Gn 1:24; 2:19). De fato, no pensamento bíblico, nem o homem nem os animais *têm* alma, eles *são* almas viventes.

O seguinte versículo, traduzido ao pé da letra, é um exemplo de que alma significa “vida”, e que ela pode ser morta: “Quem matar a alma de um homem, certamente será morto; quem matar a alma de um animal, pagará [uma] alma por [uma] alma” (Lv 24:17-18). Em outras palavras, quem tirasse injustamente a vida (“alma”) de um ser humano ou de um animal, pagaria com sua própria vida (“alma”).

No pensamento hebraico, pelo fato de a “alma” se referir a um ser vivo (e não a uma entidade imaterial que habita no corpo e o controla), ela pode fazer coisas que no conceito popular ela jamais poderia fazer, como comer (Lv 7:27) ou morrer (Ez 18:4, 20). Nesse sentido, a expressão “minha alma” é uma referência ao próprio eu. Por exemplo, quando Sansão está prestes a demolir um edifício sobre si, e sabendo que tal atitude resultará em sua morte, ele diz literalmente: “Que a minha alma morra junto com os filisteus” (Jz 16:30).

O estudioso Snaith (1964, p. 312) assevera que as traduções que encobrem esse fato sobre a palavra alma fazem algo “repreensível” e “grave” pois podem “enganar a todos os que não leem hebraico”. No entanto, a cosmovisão de uma alma imortal é tão predominante entre a grande maioria das pessoas, que até os que sabem ler hebraico (e grego) o fazem através das lentes dessa pressuposição. Daí o escarnecimento de Voltaire contra os cristãos que creem em uma alma imortal, contra o conceito bíblico.

2.4. A Continuidade do Conceito Judaico no Cristianismo

Usando uma analogia da agricultura, o apóstolo Paulo retrata o cristianismo como um “ramo que foi enxertado” sobre o judaísmo (Rm 11:17-36). Partilhando dessa mesma base fundamental, Jesus disse em uma ocasião: “A salvação vem dos judeus” (Jo 4:22) – uma referência a si mesmo e às verdades sobre ele contidas nas Escrituras hebraicas (Lc 24:27, 44).

Em várias ocasiões os personagens do NT – inclusive o próprio Jesus – exortam os cristãos a se basearem unicamente nas Escrituras como fonte de fé e verdade (Jo 5:39; 2Tm 3:15). E as Escrituras que existiam até então eram as do AT (Lc 24:27, 44). Portanto, o NT é uma continuação conceitual do AT, porém agora com as profecias cumpridas a respeito do ministério terrestre de Jesus.

Além disso, é inconcebível a ideia de que o povo de Deus tenha sido guiado com o conceito monista/condicionalista durante todo o período do AT e, de repente, mudado para uma cosmovisão dualista/imortalista a partir da era cristã. É o que Voltaire (1736) observa nesta citação: “Dizem-me que, dois mil anos depois, Deus veio ensinar aos homens que sua alma é imortal, mas eu, que pertenço a outra esfera, não posso deixar de me espantar com esse disparate debitado na conta de Deus.”

Assim, é evidente que tanto para os judeus antigos como para os cristãos primitivos, o estado do ser humano durante a morte é de inconsciência total, não havendo possibilidade de recompensa alguma enquanto a pessoa estiver nessa condição (Ec 9:5-6). Por isso, é necessário o dia da ressurreição – o chamado “último dia”, ou “o dia do Senhor”, quando cada um finalmente receberá a sua recompensa (Jo 5:28-29; 6:39-40, 44, 54; 11:24). Por isso, a grande

esperança do povo de Deus que conhece a sua Palavra nunca foi a de serem “desencarnados”, mas sim em ressuscitar um dia para só então poderem desfrutar das bênçãos prometidas (Jó 19:25-26; Is 26:19; Dn 12:2, 13; 2Tm 4:8). Essa verdade bíblica, apesar de não ter essa nomenclatura no passado, é monista e condicionalista – contrário ao pensamento da maioria dos cristãos atuais, que é dualista e imortalista.

A despeito disso, há várias passagens das Escrituras que os cristãos imortalistas usam fora de contexto para tentar provar a sua concepção sobre a alma. Uma delas é a conhecida “parábola do rico e Lázaro” na qual os dois personagens conversam entre si, sendo que um estaria “no seio de Abraão” e o outro no tormento.

Entretanto, por conter alegorias, símbolos e representações, as parábolas não podem sustentar doutrinas; elas representam lições importantes, mas de maneira figurada, não literal. É como tentar interpretar literalmente a parábola de Juízes 9:8-15, na qual as árvores elegem um rei para lhes governar. Ou como dar sentido literal ao texto de Isaías 55:12, em que, de forma poética, é prometido um futuro glorioso quando “os montes e as colinas romperão em cânticos [...] e todas as árvores do campo baterão palmas”.

Outro texto usado fora de contexto é o de Lucas 23:43, sobre o criminoso na cruz que reconhece Jesus como salvador e lhe pede para que se lembre dele quando entrar em seu reino. Geralmente traduzem de modo a fazer com que Jesus prometa que naquele mesmo dia ambos estariam no paraíso – ou seja, a alma de ambos iria para o paraíso naquele mesmo dia). A tese doutoral de Rodrigo P. Silva, no entanto, argumenta que essa tradução está equivocada e que a tradução correta seria: “Na verdade te digo hoje: estarás comigo no paraíso” (SILVA, 2001).

A ênfase está nas palavras “te digo hoje”, e não em “hoje estarás”. Em outras palavras, Jesus pôde afirmar naquele mesmo dia que aquele homem estaria salvo na ocasião em que ele “entrasse em seu reino” (Lc 23:43), ou seja, no dia de sua vinda (Mt 25:31). De outro modo, se Jesus tivesse prometido ao homem que naquele mesmo dia ambos estariam no paraíso, como dizem, ele teria mentido, pois no domingo de manhã – dois dias depois da promessa – Jesus disse para Maria que ele mesmo ainda não havia subido ao Pai (Jo 20:17).

Enfim, o espaço não permite examinar outros textos usados fora de contexto para tentar provar a imortalidade da alma na Bíblia. O conceito bíblico é o do descanso ou estado inconsciente até o dia da ressurreição na vinda de Jesus. Depois da ressurreição, cada um então receberá a sua “recompensa” (Ec 9:5), sendo que a vida eterna é unicamente para aqueles que aceitam a salvação oferecida em Jesus. Para os que não têm um salvador, o salário do pecado é a morte, quando finalmente o pecado e os pecadores não redimidos deixarão de existir (Sl 68:1-3; Ob 1:16; Ml 4:1-3; Jo 3:16; Rm 6:23; Ap 2:11; 20:6, 14; 21:8;).

2.5. Como o Conceito Dualista se Inseriu no Cristianismo

Conforme demonstra Leroy Froom (1955), em sua volumosa obra *The conditionalist faith of our fathers* (A fé condicionalista de nossos pais), os primeiros pais da igreja não eram imortalistas, mas condicionalistas – ou seja, não acreditavam que temos uma alma naturalmente imortal, e sim que a vida eterna depende de uma condição: a de receber vida de Jesus (Rm 6:23). Porém, a partir do segundo século, alguns pais da igreja, influenciados pela filosofia grega, começaram a adaptar os conceitos da filosofia com o cristianismo (Toews, 2011; Fudge, 1982).

Tertuliano (160-220 d.C.), por exemplo, chegou a afirmar, aparentemente sem constrangimento, que preferia manter a “opinião” de Platão, de que “cada alma é imortal” (Tertuliano, 1870). Em outra ocasião, na mesma obra, ele conclui: “A alma, então, *nós definimos*

ser originada no sopro de Deus, imortal” (Tertuliano, 1870). Isso mostra que não era mais a Bíblia a fonte de verdade, mas as suas próprias opiniões e definições.

Mais tarde, Agostinho de Hipona, leitor assíduo de Platão, “cristianizou” os pensamentos do filósofo pagão e os adaptou à fé cristã (Fudge, 1982, p. 299). Assim, os próprios versículos em que Jesus fala em ressurreição passaram a ser entendidos como se ele estivesse falando em “desencarnação”. Esse erro se fortaleceu através dos longos séculos da Idade Média, resultando em crenças totalmente contrárias ao conceito bíblico, como a criação do purgatório, a oração intercessora em favor de parentes mortos, a oração dirigida a mortos como semi-divindades, etc.

2.6. Tentativa de Lutero para Corrigir o Problema

Martinho Lutero, no século 16, resgatou algumas verdades bíblicas que haviam se perdido durante toda a Idade Média. Uma dessas verdades foi o conceito de inconsciência durante a morte, o que ele chamou de “sono da alma”. Ao entender essa verdade, Lutero classificou o ensino errôneo da alma imortal em um tormento eterno como mais uma das “monstruosas fábulas que fazem parte do monturo romano” (White, 2018, p. 549).

Curiosamente, porém, é possível que ele não tenha compreendido totalmente esse conceito pois, apesar de fazer várias declarações contra a doutrina da alma imortal, ele “também fez algumas afirmações ambíguas e até claramente contraditórias nos últimos anos de sua carreira” (O'Reggio, 2011, p. 163). O estudioso Ketola (1946) observa essa ambiguidade nos textos do reformador, dizendo que “apesar de Lutero ter se referido em mais de 150 passagens sobre o estado dos mortos, existe uma grande falta de expressões positivas e ideias claras no assunto” (Ketola, 1946, p. 8). Tais contradições são “óbvias e frequentemente inexplicáveis, as quais têm causado muito embaraço aos seus seguidores e intérpretes” (Ketola, 1946, p. 7).

Um exemplo dessas citações em que Lutero parece confuso acerca de sua posição é a que ele diz: “Portanto, minha opinião é a de que é incerto, mas provável, que com poucas exceções, todos dormem inconscientemente” (Ketola, 1946, p. 16). Ao final de seu trabalho, Ketola apresenta em um apêndice as diferentes citações de Lutero, ora a favor, ora contra o estado inconsciente dos mortos. Ele atribui essas contradições às “circunstâncias reveladas na história de sua vida”, e por ele não ter sido um “teólogo sistemático como Calvino”, além do fato de que “suas intensas atividades o impediram de um estudo completo de todos os pontos de doutrina” (Ketola, 1946, p. 7). Deve ser levado em consideração também que o seu ponto principal era a justificação pela fé, contra as indulgências e outros erros da igreja romana.

Como se percebe, o ensino da alma imortal estava tão arraigado (como hoje) que mesmo a Reforma não pôde consertar esse erro (Froom, 1955). Ball (2015) afirma que “esta fundamental divergência sobre a alma e a sua condição depois da morte” acabou deixando Lutero “à parte dos outros principais reformadores continentais”. Ele diz ainda que

apenas Lutero e Carlstadt, de todos os reformadores antigos, parecem ter abraçado a doutrina do sono da alma, enquanto Calvino, Bullinger e Zuínglio eram todos defensores da visão tradicional e fortemente se opunham a qualquer alternativa (Ball, 2015, p. 252).

Calvino, que abominava a ideia monista e condicionalista, escreveu muito mais que Lutero e, ao contrário dele, com muito mais ênfase e constância, vencendo-o nesse ponto,

apesar de estar ao seu lado como reformador (Fudge, 1982, p. 327). De acordo com Fudge (1982, p. 22), a junção de alguns fatores como

a impetuosidade de Calvino, o silêncio de Lutero, e a antipatia de ambos contra os anabatistas resultou na inclusão do tradicionalismo católico [a cosmovisão platônica de almas imortais] nos novos credos protestantes, e eventualmente em uma “ortodoxia” protestante inquestionável.

Fudge chega a dizer que, se Lutero tivesse sido vitorioso na defesa do conceito que descobriu, hoje o pensamento evangélico/protestante a respeito da morte seria o da inconsciência na morte. Ou seja, a maioria dos evangélicos seriam monistas, como eram os judeus da antiguidade – como tenta enfatizar Voltaire, ainda que de modo grosseiro e jocoso.

Neste ponto é importante observar que, mesmo sendo a grande maioria dos cristãos imortalistas, há vários líderes religiosos e estudiosos cristãos que defendem a verdade bíblica do condicionalismo, como John Stott, Edward Fudge, Richard Bauckham, Aubrey R. Vine e Emil Brunner entre outros. Apesar da falha de Lutero em difundir tal verdade, ao estudarem as Escrituras, esses líderes reconheceram, assim como F. F. Bruce, que a ideia de um “tormento consciente eterno é incompatível com o caráter revelado de Deus” (Fudge, 1982, p. xi). Assim, podemos encontrar autores cristãos como Jimenez-Rodriguez (2015) apelando para a razão de um “cristianismo monista” como solução para a “teologia confrontada com o problema mente-cérebro e corpo-alma”.

2.7. Possíveis Implicações do Dualismo para a Cosmovisão Cristã

A cosmovisão determina em muito os sentimentos e o comportamento das pessoas no dia a dia. Os cristãos que aceitam a ideia de que temos uma alma a “comandar” o nosso corpo, e que essa entidade seria a sua consciência, o seu “eu”, naturalmente também acreditam que essa alma é imortal. Essa crença os leva inevitavelmente a concluir que o tormento final para quem se perder só pode ser eterno, como ensina a maioria das igrejas cristãs.

Esse ensino distorce de tal maneira o caráter amoroso de Deus que leva muitos a terem medo dele, o que faz com que seja difícil para essas pessoas amá-lo devidamente, pois “quem teme não é aperfeiçoado no amor” (1Jo 4:18). Além disso, White (2004, p. 119-120) afirma que o dogma da imortalidade da alma em um inferno eterno, além de fazer com que Deus seja visto como “o maior tirano do Universo”, também tem “encaminhado milhares ao universalismo, à infidelidade e ao ateísmo”. Para White (2006, p. 389),

Satanás sabia que, se esse erro fosse recebido, Deus seria odiado por muitos, em vez de amado e adorado; e que muitos seriam levados a crer que as ameaças da palavra de Deus não seriam literalmente cumpridas, pois que seria contra seu caráter de benevolência e amor mergulhar nos tormentos eternos seres que ele criara.

Como se tudo isso não bastasse, a crença em um castigo eterno pode também levar algumas pessoas até mesmo a um desequilíbrio mental. Conforme escassos estudos acadêmicos nesse sentido, isso acontece especialmente nas denominações em que os membros excomungados em virtude de terem cometido algum pecado grave não podem mais ser perdoados e readmitidos. Os membros que sofrem essa punição da igreja vivem cada dia sem esperança, acreditando que jamais terão a chance de salvação, que serão condenadas ao fogo eterno e que nunca morrerão nesse castigo por terem uma “alma imortal”.

Um dos raros exemplos de estudos feitos sobre esse transtorno, uma edição da revista britânica de psicologia de 1975 (Spencer, 1975) discorre sobre o problema entre os membros do grupo religioso das Testemunhas de Jeová. Rodrigues (2012) também trata desse problema em relação a outra denominação em seu artigo “A doutrina do pecado de morte como fator de desenvolvimento de quadro depressivo nos membros da Congregação Cristã no Brasil”. Sem considerar grupos religiosos específicos, Cranney *et al.* (2018) também argumentam sobre a ansiedade causada pela crença em um inferno eterno e os possíveis danos psicológicos resultantes.

Muito antes de esses estudos serem publicados, porém, White (2018, p. 545) já alertava a respeito da relação entre a crença no tormento eterno e a saúde mental: “Muitos têm sido arrastados à insanidade por este inquietante pensamento.” De acordo com ela, “doutrinas errôneas, como a de um inferno eternamente a arder” provocam desequilíbrio mental em “espíritos sensíveis” (White, 1991, p. 324). Como consequência disso, escreveu ela, “os infiéis têm aproveitado ao máximo esses casos infelizes, atribuindo a loucura à religião” (White, 1991, p. 324).

Diferentemente desse quadro, os cristãos monistas/condicionalistas não se veem obrigados a se tornarem cristãos para fugir de um inferno eterno. O ensino da Bíblia é: “O salário do pecado é a morte”, e não uma vida eterna de sofrimentos; a vida eterna é um dom de Jesus para os que creem nele (Rm 6:23; Jo 3:16).

2.8. De Volta a Voltaire

Apesar de estar correto sobre a fé monista dos antigos judeus, Voltaire erra ao dizer que, no Pentateuco, os hebreus só tinham planos para essa vida – que não pensavam em uma vida futura, pós-ressurreição. É um fato curioso que o Pentateuco não mencione claramente a ressurreição. Paulien (2013), apresenta os seguintes versículos como possíveis evidências da crença da ressurreição no Pentateuco: Números 15:31; Deuteronômio 11:9; 31:16; 32:39; 33:6. De acordo com ele, na Mishná, no Talmude e no Sanhedrin – que serviam como interpretações e comentários sobre as Escrituras hebraicas – esses versículos são insinuações a respeito da ressurreição.

Mesmo que alguns não considerem os argumentos de Paulien totalmente convincentes, há, contudo, evidências bíblicas bastante claras de que os judeus da época do AT já tinham conhecimento da possibilidade da ressurreição. Em Hebreus 11:19, por exemplo, lemos que “Abraão considerou que Deus era poderoso até para *ressuscitar* Isaque dentre os mortos” (Hb 11:19). Vemos outro exemplo no livro de Jó, o qual viveu em um período próximo ao de Abraão, provavelmente antes dele. Nesse livro se vê como já naquele tempo, antes de existir a nação de Israel, já existia a noção de ressurreição do corpo no dia final:

Porque eu sei que o meu Redentor vive e por fim se levantará sobre a terra. Depois, revestido este meu corpo da minha pele, em minha carne verei a Deus. Eu o verei por mim mesmo, os meus olhos o verão, e não outros; de saudade o meu coração² desfalece dentro de mim (Jó 19:25-27).

Assim, Voltaire erra ao dizer que os judeus antigos só tinham esperança para esta vida. No entanto, como vimos neste artigo, ele acerta ao dizer que os cristãos creem em algo que a

² Essa é uma das ocasiões em que a palavra original para descrever a sede das emoções são os rins. Essa versão da Bíblia (NAA) escolheu substituí-la por “coração” por ser mais comum para o leitor atual, como na grande maioria das traduções contemporâneas (com exceção da Tradução Brasileira, por exemplo).

Bíblia não ensina quando sustentam a imortalidade natural da alma. Porém, assim como Lutero confundiu seus leitores com declarações dúbias, também Voltaire fez declarações que o faziam se parecer com um imortalista. Algumas cartas particulares escritas em momentos críticos de sua vida, em que enfrentou a morte de familiares e em que ele mesmo achou que morreria, parecem revelar uma esperança de vida, de alguma forma, após experimentar a morte.

No dia 26 de maio de 1778, por exemplo, tendo a própria morte em vista, Voltaire escreveu sua última carta, para Trophime Gérard de Lally-Tolendal, a qual tem apenas uma única e confusa sentença: “O homem, morrendo, retorna à vida ao ouvir esta grande notícia: ele ternamente abraça M. de Lally: ele vê que o rei é o defensor da justiça: e ele morre contente.” Voltaire morreu quatro dias depois, com a idade de 83 anos.

3. Considerações Finais

Baseando-se em uma pesquisa sobre o conceito dos judeus antigos sobre a relação mente-corpo, vemos que eles eram monistas – mesmo milênios antes de ser cunhada essa palavra. E vimos também que o cristianismo está fundamentado nos conceitos dos judeus sobre a alma e o corpo, conforme constam nas Escrituras hebraicas e também no NT. Desta forma, o ensino sobre a morte no AT também tem que ser o mesmo no NT. Sendo assim, os cristãos primitivos não acreditavam na alma imortal, mas o ensino foi penetrando na igreja lentamente, através dos ensinamentos dos pais da igreja que já estavam contaminados pelos conceitos gregos pagãos.

Apesar de não concordarmos em grande parte com o filósofo Voltaire, que foi responsável por muitas críticas levantadas contra os cristãos, ele estava correto em sua afirmação contra os cristãos dualistas/imortalistas de que não existe o conceito da alma imortal na Bíblia. Ao estudarmos os escritos do AT e do NT, usando as devidas ferramentas da hermenêutica, especialmente as línguas originais, vemos que podemos chegar à mesma conclusão que ele em relação ao monismo entre os judeus da antiguidade, mas com reação diferente da dele.

As implicações de se crer em um conceito dualista-imortalista são profundamente negativas, provocando medo, dúvida ou ódio contra Deus, e até mesmo insanidade mental em alguns casos. A natureza humana, segundo a Bíblia, é a de que temos um corpo que vive, que pensa e que é templo do Espírito Santo. A vida eterna é um presente de Deus, condicionado à aceitação de sua graça, e não uma maldição para aqueles que rejeitarem a salvação.

Referências

BALL, Bryan. Sixteenth-century continental conditionalists. In: BALL, B.; Mciver, R. (Eds.). **Grounds for Assurance and Hope: selected biblical and historical writings of Bryan W. Ball**. Cooranbong: Avondale Academic Press, 2015. p. 251-271.

CASTRO, F. S.; LANDEIRA-FERNANDEZ, J. Alma, mente e cérebro na Pré-História e nas primeiras civilizações humanas. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 23, n. 1, p. 37-48, 2010.

CASTRO, F. S.; LANDEIRA-FERNANDEZ, J. Alma, corpo e a antiga civilização grega: as primeiras observações do funcionamento cerebral e das atividades mentais. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 24, n. 4, p. 798-809, 2011.

CASTRO, F. S.; LANDEIRA-FERNANDEZ, J. Notas históricas acerca do debate mente e cérebro. **ComCiência**, n. 144, 2012.

CHANGEUX, J.-P. **The Neuronal Man: The Biology of Mind**. Princeton: Princeton University Press, 1985.

DAMÁSIO, A. R. **E o cérebro criou o homem**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DAMÁSIO, A. R. **O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FROOM, L. E. **The Conditionalist Faith of our Fathers**. Washington, DC: Review and Herald, 1959.

FUDGE, E. W. **The fire that consumes: a biblical and historical study of the doctrine of final punishment**. Houston: Providential Press, 1982.

JAKOBOVITS, I. The dissection of the dead in Jewish law: a comparative and historical study. **Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought**, v. 1, n. 1, p. 77-103, 1958.

JEEVES, M. **Mentes, Cérebros, Almas e Deuses: Uma Conversa sobre Fé, Psicologia e Neurociência**. Viçosa: Ultimato, 2016.

JEWISH ENCYCLOPEDIA. Nova York: Funk & Wagnalls Company, 1906. Disponível em: <<https://www.library.ucdavis.edu/database/jewish-encyclopedia/>> Acesso em 12 jun. 2021.

JIMENEZ-RODRIGUEZ, L. O. It is reasonable to uphold a non-reductive christian monism? Theology confronted with the mind-brain and body-soul problem. **Pensamiento**, v. 71, n. 269, p. 1323-1345, 2015.

KETOLA, T. N. **A Study of Martin Luther's Teaching Concerning the State of the Dead**. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Andrews University, Berrien Springs, EUA, 1946.

LAZZARI JR., J. C. A religião racionalista de Voltaire. **Kínesis**, v. 4, n. 8, p. 147-164, 2012.

MCGUIGAN, F. J. The historical development of cognitive psychophysiology: theory and measurement. In: SCHULTHEISZ, E. (Ed.). **History of Physiology: advances in physiological sciences**. Budapeste: Pergamon Press, 1981.

MENON, W. **Filosofia da Mente**. Curitiba: Intersaberes, 2016.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; ARAUJO, S. F. O cérebro produz a mente? Um levantamento da opinião de psiquiatras. **Archives of Clinic Psychiatry**, v. 42, n. 3, p. 69-70, 2015.

O'REGGIO, T. A re-examination of Luther's view on the state of the dead. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 22, n. 2, p. 154-170, 2011.

PAVEL, A.; TAREANU, D. Continuity of Deism Epicurean themes in Voltaire's thinking. **European Journal of Science and Theology**, v. 15, n. 4, p. 33-45, 2019.

PAULIEN, J. The resurrection and the Old Testament: a fresh look in light of recent research. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 24, n. 1, p. 3-24, 2013.

RODRIGUES, E. A doutrina do pecado de morte como fator de desenvolvimento de quadro depressivo nos membros da congregação cristã no Brasil. **Ciências da Religião – História e Sociedade**, v. 10, n. 2, p. 140-178, 2012.

SILVA, R. P. **Análise Lingüística do Sémeron em Lucas 23:43**. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2001.

SINNER, R. V. Quem está no comando? Neurociência, ressonância e desafios para a Teologia. **Perspectiva Teológica**, v. 49, n. 3, p. 611-630, 2017.

SNAITH, N. Justice and immortality. **Scottish Journal of Theology**, v. 17, n. 3, p. 312-313, 1964.

SPENCER, J. The mental health of Jehovah's Witnesses. **The British Journal of Psychiatry**, v. 126, n. 6, p. 556-559, 1975.

TEIXEIRA, J. F. **O que é Filosofia da Mente**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994. (Coleção Primeiros Passos, v. 294).

TERTULIANO. On the resurrection of the flesh. **Ante-Nicene Christian Library**, v. 15. Edimburgo: T&T Clark, 1870.

TOEWS, T. W. **Biblical sources in the development of the concept of the soul in the writings of the Fathers of the Early Christian church, 100-325 C.E.** Tese (Doutorado em Teologia) – Andrews University, Berrien Springs, EUA, 2011.

TRACY, T. J. Plato, Galen, and the center of consciousness. **Illinois Classical Studies**, vol. 1, 1976, pp. 43-52.

VOLTAIRE. **Tratado de Metafísica**, 1736.

VOLTAIRE. **Alma**. 1776.

VOLTAIRE. Voltaire [François Marie Arouet] to Trophime Gérard de Lally-Tolendal, chevalier de Lally-Tolendal: Tuesday, 26 May 1778. In: MCNAMEE, R. *et al.* **Electronic Enlightenment Scholarly Edition of Correspondence**. University of Oxford. 2018. Acesso em 30 ago. 2021.

WHITE, E. G. **Conselhos sobre Saúde**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1991.

WHITE, E. G. **Orientação da Criança**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1996.

WHITE, E. G. **Testemunhos Seletos**, v. 1. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

WHITE, E. G. **História da Redenção**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

WHITE, E. G. **O Grande Conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018.

AS METODOLOGIAS ATIVAS E SUA PRESENCIALIDADE NA BNCC, NA FILOSOFIA ADVENTISTA DE ENSINO E NOS ENSINAMENTOS DE JESUS

ELESSANDRA MARA SOUZA LIRA¹
CÁTIA MARCON²

48

Resumo: Este artigo tem como objetivo identificar a presencialidade das metodologias ativas em documentos tais como a BNCC, a filosofia da Educação Adventista e nos escritos bíblicos relacionados aos ensinamentos de Jesus. Utilizando uma pesquisa bibliográfica foram abordados assuntos referentes ao que são metodologias ativas e o porquê usá-las; o que a BNCC diz sobre as metodologias ativas; quais os princípios, conceitos educacionais, objetivos e alvos da filosofia da Educação Adventista; quais as metodologias do ensino de Jesus; e como as metodologias ativas podem auxiliar no cumprimento dos objetivos propostos pela Educação Adventista. Com essa pesquisa foi possível concluir que as metodologias ativas são ferramentas de auxílio no preparo do aluno de forma integral e que Jesus, em diversos momentos, se utilizou de métodos ativos no seu processo de ensino.

Palavras-chave: Metodologias Ativas. Educação Adventista. BNCC. Ensinos de Jesus.

¹ Graduação em Pedagogia. Especialização em Metodologia do Ensino da Arte. Contato: maraelessandra@gmail.com.

² Mestre em Construção do Conhecimento nas Organizações (Unicesumar). Professora do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia - Faculdade Adventista do Paraná, Ivatuba - PR. Contato: catia.marcon7@hotmail.com.

ACTIVE METHODOLOGIES AND THEIR PRESENTIALITY IN THE COMMON NATIONAL CURRICULUM BASE, IN THE ADVENTIST PHILOSOPHY OF TEACHING AND IN THE TEACHINGS OF JESUS

ACTIVE METHODOLOGIES IN ADVENTIST EDUCATION

Abstract: This article aims to carry identify the presence of active methodologies in documents such as the Common National Curriculum Base, Philosophy of Adventist Education and in biblical writings in light of the teachings of Jesus. Using a bibliographical research, issues relating to what active methodologies are and why to use them were addressed; what the Common National Curriculum Base says about active methodologies; what are the principles, educational concepts, objectives and targets of the Philosophy of Adventist Education; what are the teaching methodologies of Jesus; and how active methodologies can help achieve the objectives proposed by Adventist Education. With this research, it was possible to affirm that active methodologies are tools to help prepare students in a comprehensive way and that Jesus, at different times, used active methods in his teaching process.

Keywords: Active Methodologies. Adventist Education. BNCC. Teachings of Jesus.

1. Introdução

No contexto atual, é cada vez mais importante utilizar metodologias ativas na educação devido às mudanças e aos desafios enfrentados pela sociedade e pelos estudantes. Uma das principais mudanças é a evolução tecnológica, que tem impactado significativamente a maneira como as pessoas consomem informações e aprendem.

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) destaca a importância das metodologias ativas na promoção da aprendizagem significativa e na formação de cidadãos críticos e autônomos. Ela enfatiza ainda que as metodologias ativas devem ser utilizadas de forma a promover a integração entre os conteúdos curriculares e a realidade dos alunos, de forma a tornar a aprendizagem mais significativa (Andrade, 2020).

Segundo White (2016), a filosofia adventista de ensino, que é baseada em uma abordagem cristã da educação, tem como objetivo formar pessoas de maneira integral e prepará-las para serem cidadãs ativas e responsáveis, tanto nesta vida quanto na vida eterna. A filosofia adventista de ensino valoriza a integração de conhecimentos e habilidades, de forma que os alunos possam desenvolver um entendimento amplo e profundo dos assuntos estudados. Isso inclui a formação de habilidades práticas, como a resolução de problemas, a tomada de decisões e a comunicação eficaz. Surge então o problema desafiador ao contexto educacional adventista atual: como as metodologias ativas são apresentadas na BNCC, na educação adventista e nos ensinamentos de Jesus?

Levando essas informações em consideração, o objetivo desta pesquisa é identificar a presencialidade das metodologias ativas em documentos tais como a BNCC, a filosofia da Educação Adventista e nos escritos bíblicos relacionados aos ensinamentos de Jesus.

Este artigo se baseia na pesquisa bibliográfica, que envolve a investigação e busca de informações sobre um tema específico. Com esse propósito, foi realizada uma revisão e leitura de publicações relacionadas a metodologias ativas, sua definição e norteadamentos; a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), com suas exigências diante do mundo atual e as necessidades do aluno; a filosofia da Educação Adventista, com seus propósitos e visão não só

para esta vida como a vida eterna; e a Bíblia, apontando os métodos notáveis de ensino do maior Mestre que já existiu: Jesus Cristo.

2. Metodologias Ativas

Neste tópico será abordada a definição de metodologias ativas, bem como a importância de sua inserção no contexto escolar, com base nas necessidades do aluno descritas na BNCC.

2.1. Definição de Metodologias Ativas

Segundo Moran (2019), as metodologias ativas são estratégias de ensino que têm como objetivo central o protagonismo do estudante no processo de aprendizagem. São metodologias que colocam o aluno no centro do processo de ensino, incentivando-o a participar ativamente das aulas, a construir conhecimento e a resolver problemas de forma autônoma.

Moran afirma ainda que as metodologias ativas se diferenciam das tradicionais aulas expositivas, em que o professor transmite informações de forma unidirecional, e do aluno apenas se espera que memorize o conteúdo. Com as metodologias ativas, o aluno é estimulado a pesquisar, discutir, colaborar, argumentar, criar e aplicar o conhecimento na resolução de problemas reais. Para o autor,

As metodologias precisam acompanhar os objetivos pretendidos. Se queremos que os alunos sejam proativos, precisamos adotar metodologias em que os alunos se envolvam em atividades cada vez mais complexas, em que tenham que tomar decisões e avaliar os resultados, com apoio de materiais relevantes. Se queremos que sejam criativos, eles precisam experimentar inúmeras novas possibilidades de mostrar sua iniciativa (Moran, 2019, p. 17).

50

Dessa maneira é possível afirmar que as metodologias ativas são formas de ensino que valorizam o aluno como protagonista do processo de aprendizagem, estimulando-o a participar ativamente das aulas e a construir o conhecimento de forma autônoma e colaborativa.

2.1.1. Benefícios do Uso das Metodologias Ativas

Marjorie (2021) aponta que a sociedade atual tem demandas cada vez mais complexas, e que os estudantes precisam desenvolver habilidades como pensamento crítico, colaboração e resolução de problemas para se tornarem profissionais de sucesso no futuro. As metodologias ativas possibilitam um aprendizado mais significativo e autônomo, em que o aluno é protagonista do próprio aprendizado e tem a oportunidade de desenvolver essas habilidades.

A autora enfatiza que com a pandemia da covid-19, a educação teve que se adaptar rapidamente ao ensino remoto, o que ressaltou ainda mais a necessidade de metodologias ativas. As aulas presenciais deram lugar às aulas virtuais, e as metodologias ativas permitiram que os estudantes participassem ativamente das aulas e se engajassem no aprendizado mesmo a distância.

Os anos de 2020 e 2021 trouxeram à sociedade um novo modo enxergar o mundo. A pandemia causada pelo vírus da covid-19 revelou em vários setores profissionais a necessidade de mudança. Essa mudança esteve diretamente relacionada com o uso da

tecnologia, o que sem dúvidas foi um desafio para muitos indivíduos. Na educação não foi diferente, pais, alunos, professora e todo o corpo docente precisou agir para que a aprendizagem não parasse e foi então que as metodologias ativas ganharam espaço nas discussões referentes ao âmbito educacional (Marjorie, 2021, p. 79).

Além disso, Moran (2019) aponta que estudos recentes da área de neurociências mostram que a aprendizagem ativa é mais eficaz na formação de novas conexões neurais do que a aprendizagem passiva, em que o aluno é um mero receptor de informações. Além disso, a aprendizagem ativa estimula o desenvolvimento das chamadas “habilidades do século 21”, como a criatividade, a colaboração, a resolução de problemas e a comunicação, que são essenciais para o sucesso no mercado de trabalho e na vida pessoal.

Sendo assim, é possível afirmar que as metodologias ativas na educação são essenciais para proporcionar um aprendizado mais eficaz e relevante, preparando os estudantes para os desafios do mundo atual e do futuro.

2.2. A BNCC e as Metodologias Ativas

Segundo Andrade (2020), a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) é um documento que estabelece as diretrizes para a educação no Brasil e define as competências e habilidades que os alunos devem desenvolver em cada etapa da educação básica. A BNCC destaca a importância das metodologias ativas na promoção da aprendizagem significativa e na formação de cidadãos críticos e autônomos.

Moran (2019) explica que, de acordo com a BNCC, as metodologias ativas devem ser utilizadas como estratégia pedagógica para promover a aprendizagem dos alunos, envolvendo-os de forma ativa e participativa no processo de construção do conhecimento.

Silva (2019) confirma dizendo que a BNCC reconhece a importância das metodologias ativas na promoção da aprendizagem significativa e no desenvolvimento das competências e habilidades dos alunos, destacando sua relevância para a formação de cidadãos críticos e autônomos.

A BNCC não prescreve diretamente as metodologias de ensino a serem adotadas, mas oferece uma flexibilidade que permite a incorporação de diferentes abordagens pedagógicas, incluindo as metodologias ativas, desde que estas estejam alinhadas com os objetivos de aprendizagem estabelecidos (Silva, 2019).

2.3. Filosofia de Ensino da Educação Adventista e a Metodologia Ativa

Os adventistas têm em Cristo e na Bíblia a base da sua filosofia educacional, e, por isso, a orientação do Espírito Santo é essencial para o desenvolvimento do caráter e dos propósitos que levam a uma vida de fé em Deus e ao respeito pela dignidade de todos os seres humanos. Segundo White (2016, p. 8),

Todo o saber e desenvolvimento real têm sua fonte no conhecimento de Deus. Para onde quer que nos volvamos, seja para o mundo físico, intelectual ou espiritual; no que quer que contemplemos, afora a mancha do pecado, revela-se esse conhecimento. Qualquer que seja o ramo de pesquisa a que procedamos com um sincero propósito de chegar à verdade, somos postos em contato com a Inteligência invisível e poderosa que opera em tudo e através de tudo. A mente humana é colocada em comunhão com a

mente divina, o finito com o Infinito. O efeito de tal comunhão sobre o corpo, o espírito e a alma estão além de toda estimativa.

White (2016) defende o entendimento de que a educação não se trata apenas de avançar em um curso de estudos, mas sim de uma preparação para a vida como um todo, que engloba o desenvolvimento físico, intelectual e espiritual. A educação é vista como uma ferramenta para preparar o indivíduo para servir no mundo presente, mas também para uma vida futura, que pode ser mais elevada e significativa por meio do serviço em um mundo vindouro.

A verdadeira educação significa mais do que avançar em certo curso de estudos. É muito mais do que a preparação para a vida presente. Visa o ser todo, e todo o período da existência possível ao homem. É o desenvolvimento harmônico das faculdades físicas, intelectuais e espirituais. Prepara o estudante para a satisfação do serviço neste mundo, e para aquela alegria mais elevada por um mais dilatado serviço no mundo vindouro (White, 2016, p. 8).

Essa perspectiva ampla sobre educação enfatiza a importância do desenvolvimento integral do ser humano, em que o intelecto não é separado dos elementos físico e espiritual, mas todos são vistos como interligados e essenciais para uma vida plena. Com isso, a educação é vista como um preparo para uma vida mais significativa e para um serviço mais amplo cultivando valores como o altruísmo e a dedicação ao bem comum. Bacich e Moran (2018, p. 17) argumentam que

a metodologia ativa se caracteriza pela inter-relação entre educação, cultura, sociedade, política e escola, sendo desenvolvida por meio de métodos ativos e criativos, centrados na atividade do aluno com a intenção de propiciar a aprendizagem.

[...] a educação não é a preparação para a vida, ela acompanha a própria vida, o desenvolvimento do ser humano, sua autonomia e aprendizagem por meio da experiência e da reflexão sobre a experiência que impulsiona estabelecer relações, tomar consciência, construir conhecimento e reconstruir a experiência.

Os autores explicam que a educação não é apenas uma preparação para a vida futura, mas sim um processo contínuo que acompanha o próprio desenvolvimento humano. A educação é vista como um meio de promover a autonomia e o aprendizado ao longo da vida, por meio da experiência e da reflexão sobre essa experiência.

Ao defenderem a importância da experiência na aprendizagem, Bacich e Moran (2018) apresentam a ideia de que o conhecimento é construído por meio da interação com o mundo ao nosso redor e que a reflexão sobre essas experiências é fundamental para transformá-las em aprendizado. A ênfase na reconstrução da experiência sugere que o processo educativo não se limita apenas a absorver informações, mas também a reinterpretar, refletir e construir novos significados a partir das experiências vividas.

White (2016, p. 8) confirma quando diz que Deus criou a humanidade para que vivesse plenamente em todas as suas faculdades e que poderia se desenvolver em todas as áreas da vida.

Quando Adão saiu das mãos do Criador, trazia ele em sua natureza física, intelectual e espiritual, a semelhança de seu Criador. “E criou Deus o homem à Sua imagem” (Gn 1:27), e era seu intento que quanto mais o ser humano vivesse tanto mais plenamente revelasse esta imagem, refletindo mais completamente a glória do Criador. Todas as suas faculdades eram passíveis de desenvolvimento; sua capacidade e vigor deveriam aumentar continuamente.

Gross (2022) acrescenta que “no relato da criação, somos apresentados a um bosque, um jardim. Não um jardim qualquer. É o jardim do Éden. O mais belo e perfeito que já existiu na Terra”. O autor menciona ainda que esse foi o lar e a escola do primeiro casal. Ao cuidar do jardim, dar nomes aos animais, Adão e Eva estariam adquirindo novos conhecimentos e tesouros do saber. White (2015) endossa com “ali, por entre as belas cenas da natureza não afetada pelo pecado, nossos primeiros pais deviam receber sua educação”. A ideia de que o jardim do Éden foi um lar e escola para o primeiro casal, onde eles adquiriram conhecimento cuidando do jardim e dando nomes aos animais, conecta-se com a noção de que o aprendizado é um processo contínuo que se dá por meio da experiência e da interação com o mundo.

Assumpção (2019, p. 65), quando fala de metodologias ativas, afirma que

[...] o aprendizado constrói ativamente o significado baseado em suas experiências e interação com o mundo. O desenvolvimento do entendimento é um processo contínuo que requer que o aluno construa e reconstrua o que sabe a partir de novas experiências e ideias e de experiências e conhecimentos prévios.

Assim como Adão e Eva construíram seu entendimento do mundo a partir de suas experiências no jardim, os estudantes também constroem ativamente o significado com base em suas próprias experiências e interações com o mundo ao seu redor. Isso implica que o processo educativo não se limita apenas à transmissão de informações, mas também envolve a construção e reconstrução contínuas do conhecimento com base em novas experiências e ideias.

2.4. Como Jesus Ensinava

Jesus não só utilizou as metodologias ativas, como foi o precursor delas. Constantemente, ele as usava em seus ensinamentos. Um exemplo de uma metodologia ativa utilizada por Jesus é o uso de parábolas, histórias simples que ilustram verdades mais profundas. Jesus usou parábolas para ensinar aos seus discípulos e seguidores, pois elas eram fáceis de entender e se relacionavam com a vida cotidiana das pessoas. Por exemplo, em Mateus 13:3-9, Jesus conta a parábola do semeador para ensinar sobre a importância de ter um coração receptivo para receber a palavra de Deus.

E falou-lhe de muitas coisas por parábolas, dizendo: Eis que o semeador saiu a semear. E, quando semeava, uma parte da semente caiu ao pé do caminho, e vieram as aves, e comeram-na; E outra parte caiu em pedregais, onde não havia terra bastante, e logo nasceu, porque não tinha terra funda; Mas, vindo o sol, queimou-se, e secou-se, porque não tinha raiz. E outra caiu entre espinhos, e os espinhos cresceram e sufocaram-na. E outra caiu em boa terra, e deu fruto: um a cem, outro a sessenta e outro a trinta. Quem tem ouvidos para ouvir, ouça (Mt 13:3-9).

Segundo Moran (2019), “uma das formas mais eficientes de aprendizagem desde sempre se dá por meio de histórias contadas (narrativas) e histórias em ação (vivida e compartilhada)”.

Parábolas são histórias figurativas e alegóricas que apresentam lições e verdades espirituais. Um exemplo é a parábola do bom samaritano (Lc 10:25-37), que ensina sobre o amor ao próximo e a importância da compaixão.

Outro exemplo de metodologia ativa usada por Jesus é a realização de atividades práticas. Ele frequentemente ensinava seus discípulos por meio de experiências práticas, como quando enviou os discípulos para pregarem o evangelho. Essa experiência prática permitiu que eles aprendessem a compartilhar a mensagem de Cristo, a lidar com as adversidades e a

estabelecer relações com as pessoas. “Portanto ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo. Ensinando-os a guardar todas as coisas que eu vos tenho mandado; e eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos” (Mt 28:19-20).

Andrade (2020), descrevendo a metodologia ativa, evidencia o aprender autônomo e participativo: “[...] o principal objetivo deste modelo de ensino é incentivar os estudantes a aprenderem de forma autônoma e participativa, a partir de problemas e situações reais.”

Jesus frequentemente utilizava o diálogo e fazia perguntas aos seus discípulos e à multidão para estimular o pensamento crítico e promover a reflexão. Um exemplo disso é quando perguntou aos seus discípulos: “Quem dizem os homens que eu sou?” e depois perguntou diretamente a eles: “E vocês, quem dizem que eu sou?” (Mt 16:13-15). Essa abordagem envolvia os discípulos na discussão e os desafiava a expressar suas próprias convicções. Assumpção (2019) afirma que envolver o aluno com perguntas é uma das melhores maneiras de desenvolver o pensamento crítico e instigá-lo a conhecer mais do assunto, levando-o a pesquisas posteriores.

Jesus ensinava por meio de demonstrações práticas e pelo exemplo pessoal. Ao lavar os pés dos discípulos, conforme registrado em João 13:1-17, Jesus proporcionou uma demonstração prática e concreta da importância do serviço e do amor ao próximo. Esse ato não apenas comunicou uma lição abstrata por meio de palavras, mas também criou uma experiência tangível e memorável para os discípulos. Tal abordagem enfatiza a aprendizagem baseada em experiências e ações concretas para facilitar uma compreensão mais profunda e duradoura.

A utilização de exemplos pessoais é outra característica destacada no texto bíblico. Ao realizar a ação de lavar os pés dos discípulos, Jesus não apenas ensinou com palavras, mas também modelou o comportamento desejado. Esse tipo de ensino exemplar é parte fundamental do processo de aprendizagem, em que os educadores não apenas instruem, mas também participam ativamente do processo, agindo como modelos e facilitadores do crescimento dos alunos.

Jesus convidava seus seguidores a participarem de experiências imersivas, permitindo que vivenciassem de forma mais profunda seus ensinamentos. Um exemplo disso é quando convidou Pedro a caminhar sobre as águas (Mt 14:22-33). Essa experiência permitiu que Pedro experimentasse o poder de Jesus e fortalecesse sua fé.

Além disso, ao realizar curas e milagres, como a cura do cego de nascença conforme descrito em João 9, Jesus estava não apenas demonstrando seu poder divino, mas também transmitindo lições profundas sobre a natureza de Deus e o poder da fé. Essa abordagem envolvia os sentidos e as emoções das pessoas, tornando a aprendizagem mais envolvente e memorável. Isso reflete uma abordagem semelhante a utilizada nas metodologias ativas, que buscam envolver os alunos em atividades práticas para que eles possam vivenciar os conceitos e internalizar as lições de forma mais profunda.

3. Considerações Finais

Foi apresentado neste artigo, por meio de pesquisa bibliográfica, o conceito de metodologias ativas na educação, destacando como elas envolvem os alunos de forma ativa, promovendo a construção de significado, de experiência e interação com o mundo, segundo proposto pela BNCC. Também foi apresentada a filosofia da Educação Adventista, que enfatiza a importância do desenvolvimento integral do ser humano, baseado em Cristo e guiada pelo Espírito Santo. E, por fim, exemplos de como os ensinamentos de Jesus, relatados na Bíblia, muitas vezes usaram as metodologias ativas.

Ao examinar a forma como Jesus ensinava, foi possível perceber que ele utilizava diversas metodologias ativas, tais como parábolas, diálogos, perguntas, demonstrações práticas e vivências imersivas. Essas abordagens visavam engajar os discípulos e a multidão (seus alunos), estimulando o pensamento crítico, promovendo a reflexão e transmitindo ensinamentos de forma memorável.

Conclui-se, assim, que a presencialidade das metodologias ativas na BNCC, na filosofia da Educação Adventista e nos ensinos de Jesus estão em conexão, pois buscam um desenvolvimento integral do aluno, colocando-o como protagonista no processo de ensino-aprendizagem.

Inspirados por leituras como essa, sobre as necessidades do aluno, apontadas pela BNCC, a preparação para a vida como um todo, objetivado pela filosofia adventista e pela necessidade de um aprendizado reflexivo e significativo como o utilizado por Jesus, faz-se necessário adotar uma abordagem pedagógica envolvente, que incentive a participação ativa dos alunos, promova experiências enriquecedoras e proporcione um aprendizado transformador.

Referências

ANDRADE, S. Saiba por que você precisa trabalhar as metodologias ativas segundo a BNCC com seus alunos. **Imagine Educação**, 2020. Disponível em: Metodologias ativas segundo a BNCC e sua relação na prática docente (imaginie.com.br). Acesso em 26 de maio de 2023.

ASSUMPÇÃO, C. In: SARMENTO, M. et al. **O futuro alcançou a escola?** Aluno digital, a BNCC e o uso de metodologias ativas de aprendizagem. São Paulo: Editora do Brasil, 2019.

BACICH, L.; MORAN, J. **Metodologias Ativas para uma Educação Inovadora:** uma abordagem teórico-prática. São Paulo: Editora Penso, 2018.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

GROSS, R. **Lições do Mestre**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2022.

MARJORIE, D. In: CERVERA, M. (Org.). **Metodologias Ativas Aplicadas à Educação Inovadora**. Porto Alegre: Penso 2021.

MARTINS, R.; SOUSA, S.; GOMES, A. **Tecnologias Digitais como Ferramenta para Metodologias Ativas**. Rio de Janeiro: Editora Senac, 2020.

MORAN, J. **Metodologias Ativas de Bolso:** como os alunos podem aprender de forma ativa, simplificada e profunda. São Paulo: Editora do Brasil S.A., 2019.

SILVA, A. **Da BNCC a Prática Docente:** uma proposta de ensino baseado em metodologias ativas. Editora Realize, 2019. Disponível em: PROPOSTA_EV127_MD4_ID10994_31082019232149.pdf. Acesso em 14 de maio de 2023.

WHITE, E. G. **Educação:** um modelo de ensino integral. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2016.

O SACRIFÍCIO DE NOÉ EM GÊNESIS 8:20-22 E A GRAÇA

FLÁVIO DA SILVA DE SOUZA¹
CHANDLER TIAGO DOS SANTOS SANT'ANA²

Resumo: Este artigo aborda o relato de Gênesis 8:20-22, buscando verificar se nesse texto está presente um sacrifício expiatório ou uma simples barganha. Para responder a essa questão, analisa-se a narrativa de Noé, é feita uma comparação entre o sacrifício oferecido por Noé e a oferta presente no conto babilônico de Gilgamesh e, por fim, é desenvolvida uma comparação do sacrifício oferecido por Noé com dois outros relatos de sacrifícios de Gênesis, a saber, os de Caim e Abel (Gn 4) e o de Abraão (Gn 22). A confirmação de um sacrifício expiatório reforça a ideia de que a graça já estava presente desde o início da história humana.

56

Palavras-chave: Noé. Sacrifício. Substituição. Expição. Graça.

THE SACRIFICE OF NOAH IN GENESIS 8:20-22 AND GRACE

Abstract: This article approaches the account of Genesis 8:20–22, seeking to verify if an expiatory sacrifice or a simple bargain is present there. To answer this question the Noah narrative was analyzed, a comparison was made between the sacrifice offered by Noah and the offering present in the Babylonian tale of Gilgamesh, and finally a comparison of the sacrifice offered by Noah with two other accounts of sacrifices in Genesis, the sacrifices of Cain and Abel (Gen 4) and that of Abraham (Gen 22). The confirmation of an expiatory sacrifice reinforces the idea that grace was already present from the beginning of human history.

¹ Mestre em Ciência da Religião (UFJF). Mestre em Teologia (SALT – FADBA). Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – Faculdade Adventista do Paraná, Ivatuba – PR.

² Bacharel em Teologia (Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, SALT – FADBA). Especialização em História e Arqueologia do Antigo Oriente Próximo e Mediterrânea (Centro Universitário Adventista de São Paulo). Graduado em Estudos Judaicos (Seminário Rabínico Latinoamericano Marshall T. Meyer). Contato: chandlertigosantana@gmail.com.

Keywords: Noah. Sacrifice. Replacement. Expiation. Grace.

1. Introdução

Este artigo aborda o tema da graça em Gênesis com o objetivo de determinar a sua presença em uma das primeiras narrativas bíblicas. Há uma extensa lista de trabalhos acadêmicos abordando o tema da graça nos evangelhos, nas epístolas paulinas e nas cartas pastorais, todavia quando se trata do tema na Bíblia Hebraica pouco se fala. Assim, o presente estudo visa apontar a graça em Gênesis em uma das narrativas mais populares do livro.

A teologia cristã tem tradicionalmente definido a graça como sendo o amor imerecido de Deus, livremente dado por ele à humanidade e recebido pelos seres humanos com base na iniciativa divina, e não em qualquer trabalho que tenham feito. Se essa graça pode ser encontrada no NT é uma questão indiscutível, pois o Quarto Evangelho declara: “A lei, na verdade, foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo” (Jo 1:17). Contudo, a alegação de que a graça esteja presente na Bíblia Hebraica é uma questão que ainda gera considerável debate dentro de certas comunidades cristãs e círculos teológicos³ (Fruchtenbaum, 2008, p. 22; Brandt, 2016, p. 26-27). O texto bíblico que será analisado há muito desperta o interesse da erudição bíblica.

Desde a antiguidade diversos pensadores têm questionado o porquê da oferta noaica. Filo de Alexandria perguntava por que Noé teria feito um sacrifício quando não havia sido ordenado a fazê-lo, e responde que foi um ato de gratidão (Philo, 1996, p. 830). Os rabinos, por sua vez, perguntavam como Noé foi capaz de chegar à ideia de sacrificar, e concluíram que foi capaz de deduzir logicamente que Deus lhe ordenara que tivesse na arca mais animais puros do que animais impuros, presumindo o excedente para os sacrifícios que mais tarde seriam oferecidos (Bereshit Rabbah 34.9). O historiador Flávio Josefo (1996, 1.96) destacou que Noé ofereceu um sacrifício para que YHWH não destruísse o mundo novamente. Outra explicação é que ele teria trazido o sacrifício porque procurava perdão por seus pecados (Ginzberg, 1925, 5. 186). Se a posição de que Noé ofereceu uma oferta expiatória for encontrada no texto, o biblista terá bases sólidas para a crença de que desde o Gênesis a salvação se deu por meio da graça.

Para responder à questão se graça está presente em Gênesis através da narrativa noaica, é preciso levar em conta o contexto do mundo antediluviano no qual Noé estava inserido. A estrutura literária, bem como os artifícios literários utilizados pelo autor de Gênesis, não podem ser deixados de lado; se esses forem levados em conta, bem como a língua hebraica, os resultados podem ser bastante positivos.

O estudo toma como referência a metodologia exegética. Para fazer exegese da Bíblia Hebraica de modo adequado, o estudante precisa se tornar uma espécie de “generalista”. Logo, deve se envolver com as funções e os sentidos das palavras (linguística); com a análise da literatura e do discurso (filologia); com a teologia; com a história; com a transmissão dos escritos bíblicos (crítica textual); com a estilística, a gramática e a análise de palavras; e até mesmo com a sociologia (Stuart *et al.*, 2008, p. 23).

2. Estrutura da *Toledot* Noaica

O registro do sacrifício oferecido por Noé é parte de uma *toledot* que tem seu início em Gênesis 6:9 e se estende até 9:29, que, por sua vez, faz parte de uma macroestrutura literária.

³ Acadêmicos como Waltke e Fredericks (2010, p.143) não veem a graça na narrativa do dilúvio; por outro lado, Murphy (1983, p. 183) é categórico em afirmar que Noé foi alvo da graça divina existente em Gênesis.

O livro de Gênesis está estruturado em dois blocos: a História Primeva (1–11) e as narrativas patriarcais (12–50), que são formadas por três ciclos, isto é, o ciclo de Abraão, de Jacó e de José (Fokkelman, 1997, p. 55). Ao estudar quaisquer partes do livro de Gênesis é fundamental conhecer sua estrutura, uma vez que as narrativas fazem parte desta, e o livro tem uma sofisticada estrutura literária (Turner, 2017, p. 147). Uma marca destacada dessa estrutura é o termo hebraico *toledot*,⁴ que significa genealogia, história, descendência (Brown, 2000, p. 410; Gesenius, 2003, p. 859). O termo *toledot* ocorre 39 vezes⁵ na Bíblia Hebraica; dessas, 12 vezes em Gênesis. Fokkelman (1997, p. 55) destaca que essa palavra-chave é fundamental para a estrutura do livro. *Toledot* pontua o livro de Gênesis como um todo (2:4; 5:1; 6:9; 10:1, 32; 11:10, 27; 25:12, 19; 26:1, 9; 37:2), dando-lhe uma moldura (Turner, 2017, p. 3; Fokkelman, 1997, p. 55; Waltke, 2010, pp. 15-16). Bruce Waltke (2010, p. 98) observa corretamente: “Esta palavra é o sinal característico para o início de cada um dos dez livros do Gênesis. *Toledot*, do radical *yld*, significando ‘gerar filhos’, aqui significa ‘que é produzido ou trazido à existência por alguém’.”

A primeira *toledot* de Gênesis começa no capítulo 2:4 e se estende até 4:26; nesta está registrada a criação do céu e da terra, bem como a queda do primeiro casal. Após a queda ocorre o primeiro assassinato, isto é, Caim mata Abel, seu irmão, de forma cruel; na sequência o narrador descreve a linhagem de Caim, bem como alguns de seus feitos, o que leva o leitor a perceber as consequências do pecado. Na transição da *toledot* da criação para a de Adão (4:25-26) o narrador informa o leitor de que é a partir da linhagem de Sete que o nome de YHWH é invocado. O narrador contrasta a descendência de Caim com a de Sete e apresenta a superioridade da linhagem de Sete. A *toledot* (ou livro) de Noé é a terceira de Gênesis (6:1-8) e representa uma transição entre a *toledot* de Adão e a de Noé. O leitor atento à estrutura literária notará que o narrador quer demonstrar o caos moral em que a sociedade da época de Noé vivia. Levando-se em conta essa estrutura, parece seguro concluir que os “filhos de Deus” são os descendentes de Sete, enquanto as “filhas dos homens” são as descendentes de Caim. A mistura dessas duas linhagens levou à depravação moral do povo antediluviano (Jamieson, 1997, p. 21; Siqueira, 2005, p. 39-42; Keil *et al.*, 1996, p. 83-85). Keil (1996, p. 80-81) salienta:

As genealogias em Gênesis 4 e 5, que traçam o desenvolvimento da raça humana através de duas linhas fundamentalmente diferentes, encabeçadas por Caim e Sete, são acompanhadas por uma descrição de seu desenvolvimento moral, e a afirmação de que através de casamentos entre os “filhos de Deus” e as “filhas dos homens”, a impiedade tornou-se tão grande que Deus determinou destruir os homens que Ele havia criado. Essa descrição se aplica a toda a raça humana e pressupõe o intercuro ou casamento dos cainitas com os setitas.

O narrador ainda destaca que haviam “gigantes” naquele tempo. A identidade desses gigantes parece obscura; o termo גימגומים, traduzido por gigantes, tem sido debatido há um tempo considerável e tem estreita relação com a lenda dos anjos⁶ que teriam caído e tido relações com

⁴ Alexander Desmond (2010, p. 34) bem salienta: “Os títulos contendo *tôledot* exercem duas funções. Em primeiro lugar, são como títulos de capítulos nos livros modernos. Alguns introduzem importantes seções narrativas, indicando novos estágios no desenvolvimento da trama.”

⁵ Gênesis 2:4; 5:1; 6:9; 10:1, 32; 11:10, 27; 25:12, 19; 26:1, 9; 37:2; Êxodo 6:16,19; 28:10; Números 1:20, 22, 24, 26, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42; 3:1; Rute 4:18; 1 Crônicas 1:29; 5:7; 7:2, 4, 9; 8:28; 9:9, 34; 26:31.

⁶ Três interpretações foram propostas ao decorrer da história para explicar quem eram os filhos de YHWH e as filhas dos homens. A primeira proposta, e a mais antiga, é que os filhos de YHWH eram anjos caídos que tiveram relações com humanos. Flavio Josefo faz menção a essa tradição (Josephus, 1996, 1. 31). A segunda advoga que os filhos de YHWH eram soberanos da antiguidade. A terceira, que parece estar em harmonia com a estrutura literária apresentada no presente estudo, é que os filhos de YHWH são os descendentes de Sete e as filhas dos homens são

as filhas dos homens (Cassuto, 1998, p. 298). Uma tradição antiga, refletida no Targum de Pseudo-Yonatan (2005; Gn 6:4), reflete a ideia de que esses seriam filhos de humanos com seres celestes caídos do céu.

שמחזאי ועזאל הינון נפלן מן שמיא והוו בארעא ביומיא האיננון ואוף בתר כן דעלון בני
רברביא לות בנת אינשא וילידין להון והינון מתקריין גיברין

Shamchazai e Uziel, que caíram do céu, estavam na terra naqueles dias; e, depois que os filhos dos grandes haviam entrado com as filhas dos homens, eles lhes deram à luz; e estes são os que são chamados homens que são do mundo, homens de nome (conhecidos).

No entanto, é razoável sugerir uma interpretação diferente levando em conta toda a estrutura literária examinada até aqui.⁷ O termo נְפִלִים tem o significado de caídos, rebeldes, apóstatas (Gesenius, 2003, p. 556). Parece que o termo se refere aos pecadores rebeldes que havia naquele período, o que está em harmonia com a estrutura que foi descrita até aqui. Se assim for, Neves (2014, p. 53) está certo ao salientar: “A expressão carrega também o sentido ‘caídos’, fazendo-nos entender que mesmo que fossem considerados os heróis da antiguidade, conforme Números 13:31-33, para Deus eram pecadores caídos, prontos para a condenação por seus atos pecaminosos.” Ainda é relatado ao leitor em Gênesis 6:4 que a união entre os filhos de Deus e as filhas dos homens resultou no surgimento de varões valentes. O termo גִּבּוֹר significa poderoso guerreiro, valente soldado (Swanson, 1997). Eles eram os homens de renome; mesmo assim eram homens, não mais do que isso (Cassuto, 1998, p. 299). Nahum Sarna (1989, p. 46) reconhece a dificuldade textual de relacionar os נְפִלִים com os supostos anjos caídos. O termo hebraico בָּשָׂר, traduzido por “carnal” no versículo 3, parece aumentar significativamente a dificuldade de se interpretar o texto como se estivesse falando de seres celestes caídos ou de híbridos.⁸ בָּשָׂר ocorre diversas vezes na *toledot* de Noé se referindo aos seres humanos (Gn 6:13, 17, 19; 7:15, 16, 21; 8:17), especialmente em 6:12 se referindo a todos os seres humanos, toda a raça humana (Gesenius, 2003, p. 146; Baumgartner *et al.*, 1996, p. 164; Walter, 2007, p. 64). Ainda o leitor fica sabendo que todos os desígnios da humanidade eram maus e, por consequência disso, YHWH se entristece por ter criado o ser humano⁹ (Gn 6:5-6). Assim, o narrador mostra ao leitor o quão caótico era o mundo em que Noé vivia. É significativa, neste momento, uma observação: na transição da primeira *toledot* para a segunda o leitor tem uma

as descendentes de Caim. A interpretação mais admitida pelos interpretes modernos é a terceira (Siqueira, 2005, p. 39-44; Hamilton, 1990, p. 410-412; Wenham, 1998, p. 139; Walton, 2001, p. 440-445). A interpretação de que os anjos se relacionaram sexualmente com seres humanos era bastante difundida no judaísmo do período do Segundo Templo (1 Enoque 7:1-5; Sabedoria 14:6; Eclesiástico 16:7; Baruque 3:26). Isso é significativo, pois Jesus e os apóstolos viveram nesse período. Jesus observa claramente que os anjos não têm relações sexuais, o que diz muito dentro de tal contexto histórico (Mt 22:30).

⁷ Robert Alter (1996, p. 27), em sua tradução do livro de Gênesis, também apresenta essa ideia. Ele traduz: “Os Nefilim estavam então na terra, e depois também, os filhos de Deus ter vindo para a cama com as filhas do homem que deu à luz os filhos: eles são os heróis de outrora, os homens de renome.”

⁸ Wenham (1998, p. 141-142) sugere que YHWH estaria acabando com as relações divino-humanas, mas, como observado acima, o termo בָּשָׂר se refere a seres humanos em toda *toledot*. Ainda Wenham reconhece a dificuldade de relacionar os נְפִלִים com os supostos relacionamentos divino-humanos.

⁹ As versões bíblicas geralmente traduzem נִחַם por arrependeu-se, o que parece contrário ao caráter imutável de YHWH. Aqui é significativo observar que o texto poderia muito bem ser traduzido por entristeceu-se. Waltke (2010, p. 142-143) destaca: “O hebraico aqui é também traduzido como ‘mudou sua mente’, uma referência a uma mudança de atitudes e ações. O Deus imutável é *sempre* magoado pelo pecado. Além disso, visto ser imutável, ele sempre mudará seus planos de fazer o bem se a pessoa persiste em seu pecado: ‘Se [uma nação] agir mal à minha vista e não me obedecer, então reconsiderarei o bem que intentava fazer-lhe’ (Jr 18.10; Êx 32.12,14; 1Sm 15.11; 2Sm 24.16; Jr 18.11; Am 7.3,6).”

prévia da integridade da descendência de Sete (4:25-26). Não é diferente na transição da segunda para a terceira, pois o narrador demonstra que existe uma expectativa singular no que tange a Noé (5:28). Ele era descendente de Sete e, assim como seu ancestral, pela descrição da narrativa, se espera que ele seja temente a YHWH. Existe uma relação significativa entre a esperança que se tem em Noé (5:28) e a depravação moral dos antediluvianos. YHWH se “arrependeu” וַיִּנָּחֵם “por ter feito o homem” וַיַּעַשׂ אֱת־הָאָדָם “e entristeceu” וַיִּתְּעַב. Há três verbos nessa frase de Gênesis 6:6: נָחַם nifal: “arrepender-se”; piel: “confortar, consolar”, עָשָׂה “fazer”, עָצַב “entristecer-se, sofrer”. Todos os três troncos já haviam ocorrido, precisamente na mesma ordem, nas palavras de abertura de Lameque (5:29): “Este nos trará conforto” וַיִּנְחֵמנוּ “do nosso trabalho” וַיִּמְעַצְבֵנוּ “das nossas fadigas” וַיִּמְעַצְבֵנוּ. Isso certamente não é coincidência; no mínimo, temos aqui um paralelismo de forma ligando os dois parágrafos e possivelmente há também uma antítese do pensamento (Cassuto, 1998, p. 303). Uma vez que o escritor demonstra a expectativa existente em torno de Noé, também descreve o estado caótico da população antediluviana, o que deixa o leitor apreensivo para saber se, de fato, Noé fará diferença em meio a tanta depravação moral. Diante dessa realidade, o leitor fica sabendo que Noé acha graça diante de YHWH (Gn 6:8). Esses detalhes contidos na transição da segunda *toledot* para a terceira são fundamentais para os desdobramentos futuros da *toledot* de Noé.

Os antediluvianos haviam arruinado a criação de YHWH e, por isso, ele decide purificar a terra com um dilúvio (Gn 6:7, 11). Em vista do caos, YHWH diz: “Farei desaparecer da face da terra o homem que criei (6:7, ARA); o termo hebraico traduzido por “desaparecer” é מָחָה, que em algumas versões é traduzido por “destruir” (ACF). מָחָה está no tronco *qal* imperfeito, que expressa “futuro incompleto” ou “presente progressivo completo” (Futato, 2010, p. 64). No caso anterior, o verbo מָחָה tem YHWH como sujeito ativo. É importante observar sintaticamente que o tronco *qal* carrega implicitamente, nesse caso, a pergunta: “O que YHWH está fazendo?” Como מָחָה no tronco *qal* carrega o sentido de limpeza, purificação, parece sensato sugerir que YHWH está respondendo à altura aos antediluvianos que tornaram a terra מְחֻשָּׁה (tronco *nifal*), inutilizável, deteriorada, corrompida (6:11) (Alter, 1996, p. 28; Gesenius, 2003, p. 463; Baumgartner *et al.*, 1996, p. 567; Waltke, 2006, p. 263; Cassuto, 1998, p. 304; Hamilton, 1990, p. 429). No versículo 13, YHWH torna a declarar que irá fazer o ser humano “perecer”, mas agora o narrador não usa מָחָה para “destruir” ou “perecer”; ele usa מְחֻשָּׁה no hifil. “Essa é a mesma palavra traduzida por ‘corromper’ em 6:12. Com justiça poética, assim como o povo corrompera a terra, também YHWH desfigurará a terra a ponto de não mais poder alimentá-los” (Waltke, 2010, p. 162). Sarna (1989, p. 51) observa corretamente: “A ideia é que o gênero humano não pode minar as bases morais da sociedade sem pôr em risco a própria existência de sua civilização. De fato, por meio de sua corrupção, a sociedade põe em movimento o processo de autodestruição inevitável.”

Assim, o dilúvio é a resposta de YHWH aos antediluvianos que tornaram a terra inútil. Nesse contexto histórico Noé foi achado justo; o dilúvio purificou a terra, mas, ao que parece, mesmo após o dilúvio o coração humano ainda estava carregado de maldade (Gn 8:20-21). Entender o sacrifício oferecido por Noé é fundamental nesse contexto. YHWH purificou a terra porque os desígnios da humanidade estavam corrompidos, mas isso não mudou após o dilúvio. Alguns comentaristas veem aí um paradoxo (Nichol, 1978, p. 260; Desmond, 2010, p. 49). Victor Hamilton observa em termos mais contundentes que, para alguns acadêmicos, YHWH está frustrado porque o dilúvio não funcionou realmente: tentou destruí-lo a raça humana, mas não mudou a natureza humana.¹⁰ O ser humano pós-diluviano também é mau. Em retrospecto,

¹⁰ A palavra hebraica para desígnios é *yeitzer*; em hebraico o termo “inclinação ao mal” é *yeitzer hara*. O uso dessa palavra se tornou a fonte da doutrina rabínica da inclinação do mal. Embora o judaísmo negue acreditar em uma natureza pecaminosa, ele chega perto disso: a inclinação do mal (Fruchtenbaum, 2008, p. 181). Para a teologia

YHWH vê que agiu insensatamente, mas, felizmente, admite seu erro e está disposto a aprender com ele; por isso, aceita o sacrifício (Hamilton, 1990, p. 479). Essa parece uma conclusão forte e negativa para o caráter de YHWH, que não erra. Assim, entender o sentido de tal sacrifício é significativo para o presente estudo.

3. O Sacrifício Noaico e a Oferta de Utnapistim

Diversos estudiosos têm debatido uma teoria ritual; a discussão é extensa, e o papel dos sacrifícios em cada cultura é alvo dessas pesquisas. Por algum tempo tem sido costumeiro investigar o fenômeno religioso do sacrifício e seus rituais como parte do conceito de progresso cultural. Essa prática é baseada na aceitação tácita de que as bases para os sacrifícios rituais se apresentam nas sociedades primitivas. As conclusões sobre os sacrifícios feitos na antiguidade são as mais variadas (Janowitz, 2011, p. 15-17; Baal, 1976, p. 161-166; Hasel, 1981, p. 8). Tylor (1871, p. 375), por exemplo, considera ofertas sacrificais como meras barganhas e salienta:

[...] o sacrifício é um presente feito a uma divindade como se ele fosse um homem. Os tipos humanos de ambos podem ser estudados inalterados na vida social até os dias de hoje. O suplicante que se curva ante seu chefe, colocando um presente a seus pés e fazendo sua humilde petição, mostra o modelo antropomórfico e a origem de sacrifício e oração.

A teoria de sacrifício de Tylor apresenta conclusões difíceis e põe o ofertante em uma posição questionável; é como se o ofertante estivesse subornando à divindade. O suborno é dado para induzir as divindades a sair de seu caminho e satisfazer os desejos do “suplicante”. Para garantir isso, a oferta deve ser substancial, e, se não for (como no caso de um petisco ou uma oferta simbólica), Tylor acusa o sacrificador de trapacear. Tendo fundado suas noções de dom e sacrifício sobre a corrupção humana, ele defende que o ato sacrificial é uma barganha entre o ofertante e a divindade. Com uma ideia assim de sacrifício, o pesquisador poderia concluir que Noé estava tentando comprar o favor de YHWH, que, por sua vez, foi comprado (Gn 8:20-22).

Deve-se salientar desde o início que, ao discutirem-se os sacrifícios, as semelhanças entre religiões devem ser tratadas com cautela. O relato diluviano de Gênesis encontra paralelos significativos com antigos contos; o mais conhecido é o conto babilônico de Gilgamesh.¹¹ Por causa desses paralelos vários estudiosos têm olhado para o relato bíblico

rabínica, YHWH criou o ser humano com essa inclinação, o que levou a erudição rabínica a se ver perplexa diante da *toledot* de Noé no que tange à natureza humana no contexto do dilúvio. No Midrash *Rabbah*, *Bereishit* 27:4, é destacado: “Rabi Judá disse: [Deus declarou] Foi um erro lamentável da minha parte tê-lo criado a partir de elementos terrenos, pois se o tivesse criado dentro dos elementos celestiais, ele não teria se rebelado contra mim. Rabi Abiú interpretou: Foi um erro lamentável da minha parte ter criado um desejo maligno (*yeitzer hara*) dentro dele, pois se não tivesse criado um desejo maligno dentro dele, ele não teria se rebelado contra mim” (Freedman, 1939).

¹¹ Ofereceremos aqui um breve resumo da Epopeia de Gilgamesh que pode ser encontrada completa em Brandão (2018). Gilgamesh não era um rei bom para o povo de Uruk, que pede a intervenção dos deuses. Os deuses criam um selvagem chamado Enkidu para lutar com Gilgamesh, porém sem sucesso, pois Enkidu foi derrotado e se tornou amigo de Gilgamesh. Mais tarde, na epopeia, Ishtar, deusa do amor, manifesta o desejo de ter relações com Gilgamesh e é rejeitada; ofendida, Ishtar pede para seu pai Anu vingança. Anu responde, enviando o Touro do Céu contra Gilgamesh; ele, porém, mata o touro, arranca-lhe a cavilha e atira-a no rosto de Ishtar. Nesse momento Anu tira a vida de Enkidu, que morre braços de Gilgamesh. Tal acontecimento leva Gilgamesh a uma reflexão: ele entendeu que um dia morreria também e, por isso, começa sua busca por imortalidade. Nessa busca o rei encontra Utnapistim, sobrevivente do dilúvio, que lhe conta como adquiriu a vida eterna.

como um conto e até mesmo como tendo origem no conto de Gilgamesh (Roiteman, 2015, p. 88-89; Alter, 1996, p. 26). No conto babilônico, Utnapistim, assim como Noé, oferece um sacrifício ao sair de sua barca. Na tabela abaixo são destacados alguns paralelos e diferenças existentes entre os dois relatos:

Quadro 1 – Paralelos e diferenças entre o dilúvio bíblico e a Epopeia de Gilgamesh

Similaridades	Diferenças
Um navio é construído (Gn 6:14; linhas 26, 28)	Múltiplos deuses ocasionam o dilúvio com nuvem negra (linhas 101-110)
Betume é usado no barco (Gn 6:14; linhas 54, 66-67)	Os deuses têm um conselheiro (linhas 117-118)
Alimentos são armazenados (Gn 6:21; linhas 43-47)	Utnapistim é instruído para deixar os deuses (linhas 206-209)
Animais são colocados no barco (Gn 7:8-9; linhas 84, 86)	A arca é em forma de cubo e não de barcaça (linha 30)
Família no barco (Gn 7:1-10; linha 85)	A arca é aberta e passa para um ponto não suspenso (linhas 79-80)
As águas cobrem as montanhas (Gn 7:20-22; linhas 132, 139)	Trabalhadores são conduzidos à arca (linha 37)
O barco tem uma janela (Gn 6:8; linha 140)	Sete níveis (em vez de três); o interior é dividido em nove partes; inundação ao amanhecer (linhas 63, 100)
Pássaros são enviados (Gn 8:6-12; linha 16)	Utnapistim fecha a porta da arca (em vez de Deus) (linhas 91, 97)
Altar é usado em sacrifício (Gn 8:20-22; linha 164)	Os deuses ajudam na remoção, preparação de comida; temor; batalha (linhas 88-94, 117-119, 178-201)

Fonte – Price *et al.* (2020, p. 59).

Existem diversas dessemelhanças entre os dois relatos.¹² Após Utnapistim sair da arca, ele se sente desamparado e resolve oferecer um sacrifício aos deuses, que, por sua vez, se juntam como moscas para participar da oferta. É importante observar que em nenhuma parte da Bíblia Hebraica YHWH é encontrado se alimentando de sacrifícios. Roland de Vaux, mencionando o sacrifício oferecido por Noé, sugere que o texto bíblico em alguns momentos dá a entender que YHWH se alimentasse dos sacrifícios assim como os deuses nos cultos mesopotâmicos; isso, segundo ele, se dá pela influência que Israel sofreu dos povos pagãos. Contudo, ele admite que o texto da Bíblia Hebraica de forma mais ampla não apresenta YHWH se alimentando em banquetes (Vaux, 2003, p. 487-488). Parece que a dificuldade de Vaux se dá pelo fato de ele não ter notado que a expressão “YHWH aspirou o aroma agradável” é comum na Torá para a aceitação de um sacrifício e não indica algum tipo de ação materialista e antropomórfica. Gerhard Hasel (1981, p. 9) destaca corretamente que a opinião de que YHWH se provê de alimento por meio do sacrifício não encontra respaldo na Bíblia Hebraica. Essa concepção de sacrifício é evidente entre os antigos babilônicos, egípcios e outros. Conquanto seja verdade que às vezes ocorram certas expressões, tais como “manjar de oferta queimada ao SENHOR” (Lv 3:11), “manjar de oferta queimada, de aroma agradável” (Lv 3:16), e “pão de seu

¹² “Embora predominem as semelhanças sobre as diferenças, o enfoque é no que ambos os relatos diferem. Na Bíblia, YHWH envia o dilúvio a fim de castigar os homens por seus pecados, salvando unicamente quem havia sido justo. No Poema do Gilgamesh (e nas outras versões do dilúvio), o politeísmo é justificado para Enlil, aquele que desencadeou o castigo, e para os demais deuses, que se assustaram com a magnitude da catástrofe e contenderam entre si exigindo responsabilidade pelo acontecimento. Apenas Ea, com sua sabedoria superior (e astúcia, no caso), compreendeu que pelo menos um ser da raça humana deveria sobreviver. Portanto, o ponto de partida é diferente na questão de salvar um representante da humanidade. Enlil, diante dos fatos consumados (a salvação de Utnapistim), não hesitará em lhe conceder a imortalidade e elevá-lo à categoria divina, coisa que não ocorre com Noé, dada a diferente perspectiva teológica da Bíblia” (Roitman, 2015, p. 88-89).

Deus” (Lv 21:6, 8, 17, 22; 22:25; Nm 28:2), é o sacerdote, e não YHWH, que o come (Lv 21:22). Tais expressões não devem ser forçadas no sentido do conceito de que YHWH realmente se alimente de sacrifícios, conceito este alheio e irreconciliável com a concepção hebraica quanto a YHWH. A oferta de aroma suave pacifica a indignação divina contra o pecado (ver Lv 6:6). Isso revela um agudo contraste com o outro relato do dilúvio no qual os deuses mesopotâmios se juntam como moscas ao redor do sacrifício (Waltke, 2010, p. 171; Walton *et al.*, 2018, p. 46). YHWH havia existido e demonstrado seu poder muito antes de o ser humano ou Israel realizarem sacrifícios. Jacob Milgrom (2004, p. 21) salienta que a descrição técnica da oferta revela muito sobre os esforços dos israelitas emergentes para distinguir sua religião das religiões pagãs que existiam ao mesmo tempo.

Outra dessemelhança significativa é que nada da vítima era queimada sobre o altar nos sacrifícios ordinários, e as formas essenciais dos sacrifícios israelitas, holocausto e sacrifício de comunhão, não existiam na Mesopotâmia. Da mesma forma, não havia sacrifícios expiatórios (Vaux, 2003, p. 472). No relato sumério, após a oferta, Utnapistim é abençoado e deixa de ser um mortal. Digno de ser notado é o fato de que Enlil, o deus que provocou o dilúvio, concedeu a ele essa benção, e isso, logo após o sacrifício. Nesse caso, a teoria de Tylor de barganhar por meio de um sacrifício parece fazer sentido. Essas dessemelhanças falam muito; Moisés foi educado na corte do faraó e provavelmente ali tomou conhecimento desses mitos, o que lhe deu a capacidade de mais tarde, quando escreveu o livro de Gênesis, refutá-los e contar a história autêntica (Cassuto, 1998, p. 300; Waltke, 2010, p. 22-23).¹³

4. O Significado da Oferta Noaica

Os antecedentes bíblicos que descrevem a natureza humana são relevantes para a presente seção, pois parece que após o pecado do primeiro casal, o ser humano adquire uma natureza antagônica à do seu Criador. Ele se alienou de YHWH e não podia lhe oferecer nada para a própria salvação (Morris, 1976, p. 217).

A narrativa da história primeva parece sugerir que a humanidade, após a queda, logra uma natureza pecaminosa, isto é, diferente daquela com a qual foi criado. Na criação, homem e mulher são feitos à imagem de YHWH וְעָשָׂה אֱלֹהִים אֱדָם בְּצַלְמֵהוּ (Gn 1:26-27). Porém o primeiro casal cai em pecado ao tomar do fruto proibido (Gn 3). Uma leitura atenta observará que no início da *toledot* de Adão (5:1) o narrador destaca novamente que o ser humano foi feito à imagem de YHWH, todavia, no versículo 3, ele pontua que Sete, filho de Adão, foi gerado conforme a imagem e semelhança de Adão וַיֹּולֵד בְּדִמּוּתוֹ בְּצַלְמֵהוּ. Isso não acontece por acaso; após a queda, o primeiro casal perde sua ingenuidade e rompe seu relacionamento com YHWH. O grande dano do pecado naquele momento foi o rompimento do relacionamento com o Criador, ou seja,

¹³ John Walton (2019, p. 75-76), especialista em história do Antigo Oriente Próximo, argumenta: “Enquanto as semelhanças são impressionantes, as diferenças também. De fato, há tantas diferenças nos detalhes que não mencionaremos todos, mas elas incluem aspectos como: abrangência e duração do dilúvio; tamanho e formato da arca; número e identidade das pessoas que entram no barco; nome dos heróis do dilúvio; e ordem em que os pássaros são enviados para determinar a diminuição das águas. O leitor não deve se precipitar na conclusão de que o autor de Gênesis tomou informações emprestadas diretamente dos relatos mesopotâmicos. Não é isso que as similaridades sugerem. No mundo antigo, todos sabiam que havia ocorrido um dilúvio (assim como todos hoje sabem que houve um Holocausto). Fazia parte do rio cultural. Sobre a intenção divina, diferentes textos oferecem interpretações vastamente diferentes. Cada cultura modelará sua tradição geral à sua própria maneira. Relatos mesopotâmicos extraem sua narrativa do rio cultural e o ajustam segundo ideias e teologias culturais. Autores bíblicos fazem o mesmo. Não precisamos nos preocupar se autores israelitas tinham acesso às narrativas mesopotâmicas.”

estavam alienados da presença de YHWH (Telushken, 2008, p. 43-44).¹⁴ Os danos desse rompimento são vistos de forma vívida na história de Abel e Caim.

Moisés parece indicar no início da *toledot* de Adão que algo estava diferente, assim quando o biblista lê Gênesis 6:5 entende, de forma ainda mais vívida, o quanto a natureza humana foi afetada pelo pecado.¹⁵ Noé tinha essa mesma natureza, e isso é indicado na narrativa, uma vez que ele é descendente de Sete. O que diferenciava Noé dos demais antediluvianos era o fato de ele andar *וַיִּתְהַלֵּךְ* com YHWH. O leitor atento se lembrará de Enoque, que andou *וַיִּתְהַלֵּךְ* com YHWH. Ambos fazem parte da linhagem de Sete, que, como visto anteriormente, são os filhos de Deus. A natureza da humanidade antediluviana era antagônica à de seu Criador. YHWH não se equivocou ao mandar o dilúvio, como sugerem alguns eruditos (v. 2), pois o povo antediluviano havia se tornado escravo de seus desejos pecaminosos.

Nada que Noé fizesse diante de YHWH mudaria seu status de homem caído. João Calvino (2002, p. 281) bem observou que nem mesmo os sacrifícios devem ser vistos como obras meritórias. Nahum Sarna (1989, p. 59) e Henry M. Morris (1976, p. 216) argumentam que a oferta noaica tinha caráter expiatório; se assim for, o texto apresenta de forma vívida a graça de YHWH para com Noé.

4.1. O Sacrifício Oferecido por Noé

A primeira coisa que Noé faz ao sair da arca é se envolver em adoração:

וַיִּבְנוּ זֶם מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיִּשְׁלַח מִכָּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִכָּל הָעוֹף הַטָּהוֹר וַיַּעֲלֵם עֹלֹת בַּמִּזְבֵּחַ:

E construiu Noé altar para YHWH. E tomou de todo animal puro e de toda ave pura, e ofereceu holocausto no altar.

וַיִּרַח יְהוָה אֶת-רֵיחַ הַנִּיחֹם וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-לִבּוֹ לֹא-אֶסְףּ לְקַלְלֵל עוֹד אֶת-הָאָדָמָה בַּעֲבוּר הָאָדָם כִּי יֵצֵר לֵב הָאָדָם רָע מִנְעֻרָיו וְלֹא-אֶסְףּ עוֹד לְהָבוֹת אֶת-כָּל-יְחִי בָאָשֶׁר עָשִׂיתִי:

E aspirou YHWH o aroma suave e disse YHWH [em] seu coração: Não tornarei a amaldiçoar novamente a terra por causa do homem, porque a tendência do coração é má¹⁶ desde a infância dele. E não tornarei novamente a destruir [a] vida de tudo, conforme fiz.¹⁷

Essa é a primeira referência na Bíblia a um altar. Victor Hamilton (1990, p. 307) observa corretamente que isso não significa que altares não houvessem sido construídos antes dessa época.¹⁸ O ponto significativo é que o primeiro ato de Noé indica sua fé de que Deus o trouxe

¹⁴ Ellen G. White (2006, p. 80) diz: “A Adão foi dado outro filho, para ser o herdeiro da promessa divina, herdeiro da primogenitura espiritual. O nome de Sete, dado a este filho, significava ‘designado’, ou ‘compensação’; ‘porque’, disse a mãe, ‘Deus me deu outra semente em lugar de Abel; porquanto Caim o matou’ (Gn 4:25). Sete era de estatura mais nobre do que Caim ou Abel, e parecia-se muito mais com Adão do que os demais filhos. Tinha caráter digno, seguindo as pegadas de Abel. Contudo não herdou mais bondade natural do que Caim. Com referência à criação de Adão, acha-se dito: ‘À semelhança de Deus o fez’; mas o homem, depois da queda, ‘gerou um filho à sua semelhança, conforme a sua imagem’ (Gn 5:1, 3). Ao passo que Adão foi criado sem pecado, à semelhança de Deus, Sete, como Caim, herdou a natureza decaída de seus pais.”

¹⁵ Ellen G. White (2006, p. 73) argumenta que, após a queda, as tendências da humanidade não eram mais para o que é divino, mas para o que é satânico.

¹⁶ As mesmas palavras de Gênesis 6.5 *יֵצֵר לֵב הָאָדָם רָע*.

¹⁷ Tradução feita diretamente da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1996).

¹⁸ Na paráfrase do Targum de Pseudo-Yonatan (2005; Gn 8:20) é dito: “[...] aquele altar que Adão construiu no tempo em que foi lançado do jardim do Éden e ofereceu uma oferta sobre ele; e sobre ela Caim e Abel ofereceram suas oblações. Mas quando as águas do dilúvio desceram, foi destruído e Noé a reconstruiu [...]”. O Targum apresenta uma antiga crença judaica da antiguidade dos altares; Ellen G. White (2006, p. 71) toma essa mesma direção.

através do dilúvio. O uso do ו consecutivo, acompanhado de verbos de ação, dá intensidade ao texto e demonstra a disposição de Noé.

O sacrifício oferecido por Noé contém alguns detalhes singulares. É nele que pela primeira vez se fala de um altar e de holocausto queimado (Gesenius, 2003, p. 639; Brown, 2000, p. 750). O holocausto עֹלָה era um animal, e, com exceção do couro, era totalmente queimado no altar e oferecido a YHWH. Era uma forma de invocar o YHWH e efetuar expiação pelo adorador (Lv 1:4; Jó 1:5). Levítico 1:9 elucida esse sacrifício, uma vez que Moisés usa a mesma construção ao falar do holocausto diário. É possível que em Levítico ele tivesse em mente os textos de Gênesis (Waltke, 2010, p. 171): o עֹלָה queimado sobre o altar era oferta agradável ao YHWH; essa oferta era feita diariamente pelos pecados do povo; e a expressão “aroma agradável” רֵיחַ הַנִּיחֹחַ é a mesma que aparece em Gênesis 8:21: רֵיחַ הַנִּיחֹחַ. A expressão “aroma agradável” é frequentemente empregada em textos rituais em um sentido técnico específico, desprovido de seu significado literal. Isso simplesmente indica a aceitação de YHWH do sacrifício, como fica claro em Levítico 26:31. Em outras palavras, afirma que o encontro do adorador com YHWH é sincero (Sarna, 1989, p. 59; Ryle, 1921, p. 114). Jacques Doukhan (2016, p. 156) salienta:

A palavra hebraica *'olah* “oferta queimada”, refere-se ao mais antigo e mais frequente de todos os sacrifícios da Bíblia Hebraica. Ele tinha duas funções: era uma petição a ser perdoada – uma expiação pelo pecado (Jó 1:5; Lv 1:4; 5:10; 9:7) – e uma oferta de ação de graças (Nm 15:1-11). Assim, a “religião” bíblica define-se mais com base no que Deus fez, faz ou fará por nós do que em qualquer coisa que possamos fazer por Deus. Esta é a lição fundamental contida no sacrifício bíblico: não descreve nosso caminho para Deus, mas sim um caminho de Deus para nós, que diz respeito, essencialmente, ao evento do Deus que desceu para salvar a humanidade, ao evento da encarnação de Deus.

Assim, sacrifício tem tanto um papel substitutivo quanto reconciliador. Não poderia ser uma petição, já que nada no texto indica nessa direção. O relacionamento que fora rejeitado pelos antediluvianos era retomado pelo ato sacrificial em seu caráter substituído. Assim como YHWH aceitava os sacrifícios para expiação do povo, ele aceitou para a expiação de Noé. Dificilmente se poderia dizer que o sacrifício tenha mudado a atitude de YHWH para com Noé. No entanto, isso não é exatamente o que 8:21 está afirmando. Desde o princípio “Noé achou graça aos olhos de YHWH” (Gn 6:8). É a atitude de YHWH para com a humanidade em geral que é invertida: Gênesis 8:21 está em particular contraste com Gênesis 6:5: “YHWH viu que o mal do homem era grande na terra e todo desígnio de sua mente não era nada além do mal o tempo todo.” Agora, pela mesma razão, YHWH declara que não amaldiçoará mais o solo. O indício fornecido pela narrativa noaica para essa mudança de coração é “o aroma suave” (Wenham, 1998, p. 189).

No tocante a não amaldiçoar mais o solo é importante observar alguns detalhes. O sacrifício de Noé move YHWH para fazer um anúncio dramático, embora para si mesmo, “para o coração dele”. A primeira e segunda metades do versículo 21 têm relação de causa e efeito. Observando as ações de Noé e cheirando o aroma do עֹלָה, YHWH se liga a um curso negativo de ação para o futuro. Mas esse pronunciamento não é feito para Noé; em vez disso, encontramos um exemplo de deliberação divina. Se Noé tivesse recebido essa informação como resposta ao sacrifício, a história teria aberto a porta para a possibilidade de que o que está envolvido aqui não seja propiciação genuína, mas magia, isto é, a divindade pode ser manipulada por ações humanas. YHWH, olhando para Noé, se compadece, uma vez que a natureza do seu coração não é boa יֵצֵר לֵב רָעָה. Gramaticalmente a conjunção וְ recebe sua força causal mais usual, a menos que um sentido maior possa ser extraído da conjunção como um concessivo ou um enfático, como é o caso aqui (Hamilton, 1990, p.309). Assim, esse versículo funciona como um testemunho

tocante à graça de YHWH, que doravante não dará a Noé os seus justos desertos. O punível não será punido. Como salientou o rabi Hananias, foi por amor à humanidade que YHWH tomou essa decisão (b. Erubin 6.2, l.39a).¹⁹ Eliathan Leite e Josué Corrêa (2021, p. 68) observam que esses versículos apresentam ideias soteriológicas embrionárias envolvendo serviços cúlticos e sacrifícios.

Após a declaração graciosa, Moisés transcreve as palavras de YHWH em forma poética:

עַד כָּל־יְמֵי הָאָרֶץ יִבְרַע וְקָצִיר וְקָר וְחֹם וְקֹיץ וְתֵרֵף וְיוֹם וְלַיְלָה לֹא יִשָּׁבְתוּ:

Ainda todo dia [haverá]:
Semeadura e colheita,
Verão e inverno,
Dia e noite
Eles não cessaram.

Moisés, ao narrar, muda a forma literária para chamar atenção do leitor para a conclusão. Os poemas têm uma função muito importante no livro de Gênesis; são usados na cristalização de uma mensagem e levam o leitor a refletir no que é mais importante (Fokkelman, 1997, p. 59). O poema é aberto com o substantivo וַי, “novamente, ainda” que aparece outras duas vezes após o sacrifício.

Quadro 2: Tradução e segmentação de Gênesis 8:22

בִּיְרַח אֶת־רִיחַ הַנְּחִיחַ	22a	E aspirou YHWH o aroma suave
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ	22b	e disse YHWH [em] seu coração:
לֹא־אֶסְפָּא לְקַלֵּל עוֹד אֶת־הָאָדָמָה בַּעֲבוּר הָאָדָם	22c	Não tornarei a amaldiçoar novamente a terra por causa do homem,
כִּי יֵצֵא לֵב הָאָדָם רָע מִנְעוּרָיו	22d	porque a tendência do coração é má desde a infância dele.
וְלֹא־אֶסְפָּא עוֹד לְהַכּוֹת	22e	E não tornarei novamente a destruir
אֶת־כָּל־חַי בְּאֶשֶׁר עָשִׂיתִי:	22f	[a] vida de tudo, conforme fiz.

Fonte: Elaborado pelo autor.

Na primeira vez (v. 22c), YHWH diz que não tornaria novamente amaldiçoar a terra por causa do ser humano; na segunda (v. 22e), que não tornaria a destruir toda a vida novamente. Essa promessa é mais bem explicada mais tarde quando YHWH diz que não mandaria outro dilúvio (Gn 9:8-17). Como bem observou Umberto Cassuto, o triplo uso dessa expressão denota ênfase; a repetição expressa a misericórdia de YHWH. Assim, o poema é a expressão da graça divina para com a criação, que, embora caída, poderia desfrutar da vida. Gerhard von Rad (1972, p. 122-123) segue nessa mesma direção. Von Rad destaca (1972, p. 124) que esses versículos são um testemunho do juízo e da graça de YHWH. Tal posição também é sustentada por Gordon Wenham (1998, p. 509-510) ao ver o sacrifício como propiciatório.

4.2. O Sacrifício de Caim e Noé

A primeira *toledot* narra a história trágica do assassinio de Abel. A narrativa não dá detalhes de como era o relacionamento entre os irmãos; antes, de forma direta, narra o momento em que ambos vão à presença de YHWH para ofertar.

Provavelmente eles aprenderam sobre YHWH de seus pais; o rito de sacrificar confirma isso mais plenamente, porque mostra que estavam acostumados à adoração de Deus (Calvino,

¹⁹ A citação do Talmude Babilônico segue a numeração de Neusner (2011).

2002). Alguns autores sugerem que o sacrifício narrado por Moisés tinha caráter salvífico (Gn 4). Ellen G. White destaca o caráter expiatório desse sacrifício. Carl Friedrich Keil e Franz Delitzsch (1996, p. 69-70) seguem na mesma direção ao salientar que os sacrifícios envolviam súplicas e propiciação, no sentido mais amplo da palavra. Por outro lado, White (2006, p. 72) destaca que Caim ofereceu equivocadamente sua oferta como se fosse um favor prestado a YHWH pelo qual espera ter aprovação. Essa postura de Caim se encaixa bem no modelo de sacrifício apresentado por Tylor, porém Caim não segue o padrão de sacrifícios esperado por YHWH, como a própria narrativa bíblica irá demonstrar.

O texto bíblico informa que Abel foi aceito e que Caim foi rejeitado (Gn 4:3-5). É necessário observar neste momento que YHWH aceita primeiro o adorador e depois a oferta. Bruce Waltke (2010, p. 116) bem observou que a chave para o fracasso de Caim se encontra nas descrições minuciosas do narrador do tributo de Caim e Abel. Caim traz “alguns dos frutos”. Não há indicação que estes sejam os primeiros ou os melhores. Abel traz o melhor, o mais gordo. Caim parece religioso, porém seu coração não é totalmente dependente de YHWH, não é sincero nem grato. A indisposição de Caim em servir YHWH fica evidente quando ele se irou; YHWH tenta dialogar com Caim, mas ele não responde e, em seguida, assassina Abel. Novamente YHWH torna para falar com Caim após o crime, porém ele responde com mentira e ironia. Todos esses detalhes evidenciam o caráter de alguém que presta uma falsa adoração, um culto com segundas intenções, e, por isso, não é aceito. Acerca de Caim, Bruce Waltke (2015, p. 304) observa:

A falta de devoção demonstrada por Caim piorou muito e o levou a se irar contra Deus. Em vez de se arrepender por ter deixado de agradar ao Criador, ele ficou irado com Deus, esperando que este mudasse e aceitasse sua oferta, em vez de ele, Caim, mudar o sacrifício. A pergunta de Deus – “Se procederes bem, não é certo que serás aceito?” (v. 7, ARA) – pressupõe que Caim sabia distinguir entre o certo e o errado, mas o rebelde não deu resposta. Ele era incapaz de afirmar, pela fé, que Deus faz o que é certo.

O contraste entre Caim e Noé imerge das narrativas. A descrição feita por Moisés desses dois adoradores demonstra que Noé estava disposto a ouvir a voz de YHWH. Noé andava com YHWH, ou seja, tinha um relacionamento com ele. Quando ouve a voz divina, Noé atende (Gn 6:13, 22; 7:1, 15-16, 8:15-22). Assim o seu sacrifício é aceito não porque ele barganha com YHWH, mas pelo fato de ser achado como um verdadeiro adorador. A revelação bíblica tardia destaca a fé de Abel em ofertar e a fé de Noé em ouvir a voz divina; fé esta que o justificou (Hb 11:4, 7).

O sacrifício fracassado de Caim poderia ter dado lugar a um sacrifício de expiação verdadeiro como é indicado em Gn 4:7c. A expressão לִפְתָּח הַטָּעֹת רֶגֶץ, que normalmente é traduzida como “eis que o pecado jaz à porta” (NVI, ARA, NAA etc.), seria mais bem traduzida como “à porta a oferta pelo pecado acampa”, como observou Joaquim Azevedo (2003, p. 3-21). Doukhan (2016, p. 120), por sua vez, argumenta:

O verbo hebraico רֶגֶץ, que descreve aqui a postura repousante de um animal, é mais frequentemente associada ao rebanho ou rebanho de pastagem (29:2; Sl 23:2) e, portanto, implica uma mensagem de esperança através da promessa de expiação. Ele se encaixa no contexto teológico imediato que lida precisamente com a questão do sacrifício correto que confronta Caim e Abel.

Assim, Gênesis 4 já apresenta os sacrifícios expiatórios que apontavam para a promessa feita por Deus em Gênesis 3:15 e para o primeiro sacrifício, que está implícito em Gênesis 3:21. Desse modo, é possível, em primeiro lugar, afirmar que a compreensão e a realização de sacrifícios com uma função expiatória já estavam consolidadas séculos antes de Noé. Em

segundo lugar, é possível fazer uma comparação entre Noé e Caim olhando especialmente para Gênesis 4:7, em que é indicado, como sugere Azevedo, que YHWH não apenas orientou, mas providenciou o sacrifício. O leitor atento lembrará que foi YHWH que orientou que fossem preservados sete pares de cada espécie de animal puro, e foi Ele quem os conduziu para entrarem na arca (Gn 7:2, 8-9) e os preservou no período do dilúvio. Pode-se concluir que YHWH, do mesmo modo que providenciou o sacrifício para Caim, providenciou para Noé, o que aponta para a promessa de Gênesis 3:15 e reforça a ideia de ambos serem sacrifícios expiatórios. A diferença é que o primeiro não viu a necessidade de um sacrifício expiatório, enquanto o segundo, além de realizar o sacrifício, creu nele.

4.3. O Sacrifício de Abraão e Noé

A narrativa da *Aqedah*²⁰ de Isaque²¹ é significativa para compreender a oferta noaica. No ciclo de Abraão, o biblista encontra uma das mais belas narrativas de Gênesis: YHWH pede Isaque, filho de Abrão, como holocausto (Gn 22:1-19). Existem paralelos singulares entre a oferta noaica e a abraâmica. Moisés usa a mesma sequência em ambas: ו, acompanhado de verbos de ação, e os verbos são os mesmos. Em 8:21a é dito: “וַיִּבְנֶה אֹתוֹ” (E construiu Noé); em 22:9b, “וַיִּבְנֶה אֹתוֹ אַבְרָהָם” (e construiu ali Abraão); em 8:21b, “וַיִּקַּח” (e tomou); em 22:13d, “וַיִּקַּח” (e tomou); em 8:21c, “וַיִּזְעַל” (e ofereceu); e em 22:13e, “וַיִּזְעַל” (e ofereceu). A forma como o narrador em ambas as narrativas omite os detalhes e usa o ו mais verbos de ação dá intensidade ao texto. Essa estrutura demonstra a predisposição de ambos em cultuar YHWH.

As mesmas palavras para altar, מִזְבֵּחַ e para holocausto עֹלָה são usadas nos dois relatos, o que é significativo para o presente estudo, pois lança alguma luz sobre o עֹלָה. A utilização das mesmas palavras por Moisés não deve ser encarada como acidental, pois o autor está possivelmente fazendo uma equivalência entre os dois sacrifícios. Como não há dúvidas sobre o caráter substitutivo do sacrifício realizado por Abraão, no qual o pecador, Isaque, é substituído pelo animal, essa possível equivalência reforça a posição de que o sacrifício de Noé também tinha um caráter substitutivo. Além disso, como já foi visto, Deus providencia o sacrifício para Noé, assim como para Abraão. Hasel (1981, p. 11) observa que uma característica dos sacrifícios do holocausto na Bíblia Hebraica é o caráter substitutivo. Assim, todas essas características exibem a natureza expiatória do sacrifício noaico.

5. Considerações Finais

A *toledot* noaica tem uma sofisticada estrutura literária; Moisés trabalha frases e palavras de forma organizada e consciente. Tudo tem um propósito na transição da segunda *toledot* para a terceira, isto é, da *toledot* adâmica para a noaica, destacando o caos moral em que os antediluvianos viviam. Noé vivia em meio a esse caos, mas não se deixava levar pela depravação alheia, antes era temente a YHWH como seus ancestrais. Noé não era diferente dos

²⁰ Para um estudo mais detalhado, ver Doukhan (1993).

²¹ Em 1 Crônicas 21:1-28 e 2 Samuel 24:1-25 encontramos uma narrativa que guarda algumas semelhanças com a *Aqedah* de Isaque. O rei Davi pede a Joabe para levantar um censo em Israel, e tal atitude despertou a ira de YHWH de tal forma que esse colocou-se como “אֹיֵב”, adversário²² de Davi (1Cr 21:1; 2Sm 24:1). YHWH enviou uma peste sobre Israel e 70 mil homens morreram (1Cr 21:14-15). Davi se oferece para morrer uma vez que a transgressão havia sido dele, mas o YHWH lhe ordena oferecer עֹלָה para que a praga acabasse (2Sm 24:16-25). O texto de 2 Crônicas 3:1 diz que a oferta de Davi foi feita no mesmo lugar da *Aqedah*, o que é significativo, pois em ambos os casos substitui uma vítima, a saber, Isaque e Davi.

demais antediluvianos, tinha uma natureza terrena, todavia encontrou graça diante de YHWH. Após o dilúvio, Noé oferece um sacrifício que evidencia a graça de YHWH no livro de Gênesis. A natureza humana, bem como seus desígnios corrompidos, não poderia oferecer nada de bom para o Eterno, e isso fica bem evidente ao Noé sair da arca. Moisés escolhe muito bem as palavras ao registrar o sacrifício noaico, palavras e frases em hebraico que estão em plena harmonia com os sacrifícios expiatórios registrados na Bíblia Hebraica.

Como foi visto, o sacrifício de Utnapistim não pode ser usado para avaliar o de Noé, por causa do número significativo de dessemelhanças entre eles, sobretudo teológicas. Talvez a diferença mais significativa para nossa pesquisa seja o fato de que, na Epopeia de Gilgamesh, exista uma dependência mútua entre as divindades e o ofertante. Os deuses precisam do ser humano para se alimentar, enquanto o último precisa da bênção das divindades para seus empreendimentos terrestres. Essa realidade não é percebida em Gênesis: YHWH não precisa se alimentar e não depende dos seres humanos para nada. Assim, os sacrifícios mais adequados para se comparar com o de Noé, com o objetivo de lançar luz a este, são aqueles encontrados no próprio Gênesis. Ao relacionar o sacrifício de Noé (Gn 8) com os sacrifícios de Caim, de Abel (Gn 4) e de Abraão (Gn 22) e com a promessa feita por Deus (Gn 3:15), fica evidente que o sacrifício de Noé foi um sacrifício expiatório. Esse fato indica que a graça não é uma novidade do NT, mas estava presente desde o início da história bíblica. A salvação sempre foi pela graça, e Noé, antes de Abraão e de Paulo, entendeu isso.

Referências

ALTER, R. **Bible O.T. Genesis—Commentaries**. Nova York: W. W. Norton & Company, Inc. 1996.

AZEVEDO, J. À porta do paraíso. uma interpretação contextual de Gn 4:7. **Hermenêutica: Revista Teológica do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – Iaene**, v. 3, set. 2015, p. 3-21.

BAAL, J. Offering, sacrifice and gift. **Numen**, v. 23, v. 3, dez. 1976, p. 161-178.

BAUMGARTNER, L. k., W., RICHARDSON, M.; STAMM, J. **The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament**. Nova York: Brill, 1996.

BÍBLIA. Hebraico. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: German Bible Society Westminster Seminary, 1996.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo Almeida Revista e Corrigida**. Sociedade Bíblica do Brasil, 2005.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BRANDÃO, L. J. **Ele que o abismo viu**: Epopeia de Gilgámesh. Tradução do acádio, introdução e comentários de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Autêntica Editora: 2018.

BRANDT, M. L. Grace in creation: seeing grace in Genesis 1-3. **The Living Pulpit**, v. 25, n. 1, 2016, p. 26-27.

BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. **Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. Oak Harbor: Logos Research Systems, 2000.

CALVIN, J. **Calvin's Commentaries**. S/I: Galaxie Software, 2002.

CASSUTO, U. **A Commentary on the Book of Genesis**: part I, from Adam to Noah. Trad. I. Abrahams. Jerusalém: The Magnes Press, The Hebrew University, 1998.

CARL, F. K; FRANZ D. **Commentary on the Old Testament**, v. 1. Peabody: Hendrickson, 1996.

COMPREHENSIVE Aramaic Lexicon, Targum Pseudo-Jonathan to the Pentateuch. Nova York: Hebrew Union College, 2005.

DESMOND, A. T. **Do Paraíso à Terra Prometida**: uma introdução aos temas principais do Pentateuco. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.

DOUKHAN, J. The center of the *Aqedah*: a study of the literary structure of Genesis 22:1-19. **Andrews University Seminary Studies**, v. 31, n. 1, 1993, p. 17-28.

DOUKHAN, J. **Genesis**. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2016. (Seventh-day Adventist International Bible Commentary).

FOKKELMAN, P. J. Gênesis. In: Alter, R. Fokkelman, P. J. (Org.). **Guia Literário da Bíblia**. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.

FREEDMAN, B.A; MAURICE, S. **Midrash Rabbah**. Londres: The Soncino Press, 1939.

FRUCHTENBAUM, A. **The Book of Genesis**. San Antonio: Ariel Ministries, 2008. (Ariel's Bible Commentary).

FUTATO, M. D. **Introdução ao Hebraico Bíblico**. Cambuci: Editora Cultura Cristã, 2010.

GESENIUS, W.; TREGELLES, S. P. **Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures**. Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2003.

GINZBERG, L. **The Legends of the Jews**. Filadélfia: Jewish Publication Society, 1909.

HAMILTON, V. P. **The Book of Genesis**: chapters 1-17. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. (The New International Commentary on the Old Testament).

HASEL, G. F. **Redenção Divina Hoje**. Brasília: Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, 1981.

JAMIESON, A. R; FAUSSET, R; BROWN, D. **Commentary Critical and Explanatory on the whole Bible**. Oak Harbor. WA: Logos Research Systems, Inc., 1997.

- JANOWITZ, N. Inventing the scapegoat: theories of sacrifice and ritual. **Journal of Ritual Studies**, v. 25, n. 1, 2011, p. 15-24.
- JOSEPHUSJ, F.; WHISTON, W. **The Works of Josephus**: Antiquities. Peabody: Hendrickson, 1996.
- KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Commentary on the Old Testament**. Peabody: Hendrickson, 1996.
- LEITE, C. E.; CORRÊA, P. J. A questão soteriológica na Torá. **Kerygma**, v. 16, n. 1, p. 65-78. Disponível em: <<https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/1288/1245>>. Acesso em 18 dez. 2023.
- MONTEIRO, S. **Na Presença do Eterno**: a carne como alimento nas Escrituras. Joinville: Clube dos Autores, 2018.
- MORRIS, H. M. **The Genesis Record**: A scientific and devotional commentary on the book of beginnings. Grand Rapids: Baker, 1976.
- MURPHY, J. G. **Notes on the Old Testament**: Genesis. Boston: Estes and Lauriate, 1983.
- NEVES, I. **Comentário Bíblico de Gênesis**: através da Bíblia. São Paulo: Rádio Trans Mundial, 2014.
- NEUSNER, J. **The Babylonian Talmud**: a translation and commentary. Peabody: Hendrickson Publishers, 2011.
- Nichol, D. F. (Org.). **The Seventh-Day Adventist Bible Commentary**, V. 1. Hagerstown: Review and Herald, 1978.
- PHILO, A; YONGE, C. D. **The Works of Philo**: complete and unabridged. Peabody: Hendrickson, 1996.
- PRICE, R.; HOUSE, W. **Manual de Arqueologia Bíblica Thomas Nelson**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2020.
- ROITMAN, A. **Bíblia, Exegese e Religião**: uma interpretação do judaísmo. São Paulo: Vida Nova, 2015.
- SARNA, N. M. **Genesis**. Genesis = Bereshit. Filadélfia: Jewish Publication Society, 1989. (The JPS Torah Commentary).
- SIQUEIRA, R. Os “filhos de Deus” em Gênesis 6:1-4. **Kerygma**, v. 1, n. 2, 2005, p. 37-47.
- STUART, D.; FEE, G. D. **Manual de Exegese Bíblica**. São Paulo: Editora Vida Nova, 2008.
- SWANSON, J. **Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains**: Hebrew. Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., 1997.

- TELUSHKENT, J. **Jewish Literacy**. Londres: HarperCollins, 2008.
- TUNER, L. **Anúncios de Enredo em Gênesis**. Engenheiro Coelho: Unaspress; Terceira Margem do Rio, 2017.
- TYLOR, E. B. **Primitive Culture**. Londres: Murray, 1871.
- VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- VON RAD, G. **Genesis**: a commentary. Pennsylvania: The Westminster Press, 1972.
- RYLE, H. E. **The Book of Genesis with Introduction and Notes**. Cambridge: Cambridge University Press, 1921.
- WALTKE, K. B.; FREDERICKS, C. J. **Gênesis**: comentários do Antigo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.
- WALTKE, K. B.; M. O'Connor. **Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- WALTKE, K. B. **Teologia do Antigo Testamento**: uma abordagem exegética, canônica e temática. São Paulo: Vida Nova, 2015.
- WALTER, W. H. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2007.
- WALTON, H. J; Matthews, H. V; Chavalas, W. M. **Comentário Histórico-Cultural da Bíblia: Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- WALTON, J. H. **Genesis**. Michigan: Grand Rapids, 2001. (The NIV Application Commentary).
- WALTON, J. H. **O Mundo Perdido do Dilúvio**: teologia, mitologia e o debate sobre os dias que abalaram a terra. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.
- WENHAM, G. J. **Genesis 1-15**. Dallas: Word, Incorporated, 1998. (Word Biblical Commentary, v. 1).
- WHITE, E. G. **Patriarcas e Profetas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

OS BENEFÍCIOS DO DESCANSO SABÁTICO COMO UMA NECESSIDADE INERENTE DO SER HUMANO

ADENILSON BATISTA DE JESUS¹
TIAGO DIAS DE SOUZA²

Resumo: Vivemos em um mundo cansado, estressado, depressivo e sobrecarregado. As pessoas estão cada vez mais doentes, e grande parte disso se deve à falta de descanso. A Bíblia adverte o ser humano sobre a importância do descanso, e até os mais céticos devem concordar, visto as comprovações científicas sobre o tema. Deus, em sua infinita sabedoria, instituiu o sábado, não somente para um povo, mas para todo ser humano (Mc 2:27), para que este possa usufruir as bênçãos do descanso sabático. Este artigo visa mostrar a importância do sábado como dia de descanso e quais as intenções de Deus ao instituí-lo. Um dos objetivos do descanso sabático é proporcionar um descanso físico, mental e espiritual. Qualquer pessoa que observe esse dia será agraciada com as bênçãos prometidas para tal descanso. Isso fica evidenciado na vida dos estrangeiros que se uniram a Israel. Deus tem por objetivo abençoar toda a raça humana com o descanso do sábado e, assim, aliviar o ser humano de suas cargas.

Palavras-chave: Descanso Físico. Sábado. Saúde Mental. Benefícios Espirituais.

THE BENEFITS OF THE SABBATH REST AS AN INHERENT NEED FOR THE HUMAN BEING

Abstract: We live in a tired, stressed, depressed and overwhelmed world. People are getting sicker and sicker and a large part of this is due to a lack of rest. The Bible warns human beings about the importance of rest and even the most skeptical must agree, given the scientific

¹ Bacharel em Teologia (FAAMA - Faculdade Adventista da Amazônia).

² Doutor em Teologia (Faculdades EST). Professor de Teologia (Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia. FAAMA - Faculdade Adventista da Amazônia). Contato: pr.tiagodias@hotmail.com.

evidence on the subject. God, in his infinite wisdom, instituted the Sabbath day, not only for a people, but for all humankind (Mk 2:27), so that they can enjoy the blessings of Sabbath rest. This work aims to show the importance of the Sabbath as a day of rest and what God's intentions were in establishing it. One of the objectives of Sabbath rest is to provide physical, mental and spiritual rest. Whoever observes this day will be graced with the blessings promised for such rest. This is evident in the lives of foreigners who joined Israel. God aims to bless the entire human race with Sabbath rest and thus relieve human beings of their burdens.

Keywords: Physical Rest. Sabbath. Mental Health. Spiritual Benefits.

1. Introdução

Atualmente fala-se muito em qualidade de vida. A mídia tem propagado muito sobre ter um estilo de vida saudável. Em razão disso nota-se um aumento no número de pessoas que estão procurando se exercitar e melhorar a alimentação, dentre outras coisas. Mesmo com esse incentivo, alguns aspectos de uma boa qualidade de vida ainda são ignorados por muitos, como, por exemplo, o descanso nas horas certas – dormir com qualidade.

A busca frenética pelas coisas materiais faz com que o ser humano contemporâneo passe horas e dias trabalhando sem intervalo, sem mesmo ter um dia exclusivo para repousar das tarefas diárias. O corpo e a mente ficam sobrecarregados de tal maneira a ponto de surgirem doenças em razão dessa rotina em que não há interrupção do trabalho. Tudo quanto prejudica a saúde, não somente diminui o vigor físico, como tende a enfraquecer as faculdades mentais e morais (White, 2004, p. 128)

Deus descansou, não porque estava cansado, mas porque sabia que a raça humana iria chegar a um ponto em que necessitaria de um dia para repousar de todas as suas atividades. O descanso de Deus, que “nem se cansa nem se fatiga” (Is 40:28), proveu para os seres humanos o modelo do descanso semanal. Sendo que Adão e Eva foram criados no sexto dia (Gn 1:26-28), e Deus descansou no sétimo (Gn 2:2,3), é evidente que, para aquele casal, o sábado foi o primeiro dia completo de existência, no qual participaram, pela graça de Deus, do descanso sabático (Timm, 2010, p. 23).

O amor ao *shabat* é o amor da humanidade pelo que ela e Deus têm em comum. O nosso ato de guardar o dia do *shabat* é uma paráfrase de sua santificação do sétimo dia (Heschel, 2009, p. 29).

Diante da temática acima, surgem as seguintes perguntas: quais são os benefícios do descanso sabático que a Bíblia apresenta? Por que são tão importantes esses benefícios para a humanidade? Qual o plano de Deus ao separar um dia da semana para o ser humano descansar? Existem bênçãos exclusivas do sábado bíblico que não podem ser transferidas para outros dias? De que maneira o sábado fortalece o relacionamento entre Deus e o seu povo?

2. Os Benefícios do Descanso Sabático

O sábado, de acordo com Êxodo 20, foi criado por Deus e dado de presente à humanidade. Trata-se de um dia para passar na companhia do Senhor Jesus. “O sábado é nada mais, nada menos, que uma preciosa oportunidade para o crente, de uma maneira divina, desfrutar da presença do Criador e, ao mesmo tempo, receber as graças da salvação” (Stina, 2007, p. 225).

Deus, em sua sabedoria, criou um dia para o ser humano descansar de suas atividades. Ele sabia que a raça caída chegaria a um ponto de trabalho excessivo que não teria tempo nem mesmo para si. Por essa razão, o Senhor estabeleceu um dia para que toda a humanidade pudesse ter uma pausa e obter alívio da pesada rotina. Dedicar um dia totalmente ao Criador, dessa maneira, teria condições de prosseguir o ritmo no restante da semana, evitando qualquer sobrecarga e doenças que possivelmente pudesse adquirir pelo excesso de trabalho.

3. Uso da Palavra *Shabat* no Antigo Testamento

A raiz hebraica da qual se deriva "sábado" é *shabt*, cujo significado primário é "cessar" ou "desistir" de atividade prévia. A forma nominal é *shabt*, e o verbo é *shabat*. Versões portuguesas modernas geralmente traduzem o substantivo por "sábado", e o verbo por "descansar" (ou, às vezes, "guardar o sábado"). O termo *shabat* se refere ao sábado, o sétimo dia da semana (Dederen, 2011, p. 549).

O *Dicionário Bíblico Internacional do Antigo Testamento* também cita a raiz do verbo (*shabat*) como cessar, desistir, descansar. Deve-se observar que *shabat* tem o sentido de "parar de trabalhar" somente quando empregado num contexto sabático (e isso se restringe ao grau *qal*, em 13 das 37 ocorrências). A ideia básica do verbo, quando usado transitivamente, é a de "interromper" "dar cabo de" e, quando usada intransitivamente, é a de "deixar de", "chegar ao fim". É bem possível que isso indique o sábado como o dia que "põe termo à" semana de trabalho (Harris; Archer; Waltke, 2012, p. 1521).

O termo hebraico *shabat*, que significa "descanso", aparece pela primeira vez no AT em Êxodo 16:23, que diz: "Respondeu-lhe ele: Isto é o que diz o SENHOR: Amanhã é repouso, o santo sábado do SENHOR; o que quiserdes cozer no forno, cozei-o, e o que quiserdes cozer em água, cozei-o; e tudo o que sobrar separe-o, guardando para a manhã seguinte." Esse trecho refere-se ao maná, alimento providenciado por Deus aos israelitas durante a peregrinação no deserto. Diariamente o povo recolhia o maná para se alimentarem; porém, na sexta-feira, recolhiam em dobro, pois no sábado o maná não caía, por ser o dia de descanso.

Ao voltar um pouco na história, quando Deus terminou sua obra de criação, ele abençoou o sétimo dia e o santificou, porque nele descansou de toda a obra que, como Criador, fizera (Gn 2:3). Sobre isso, Timm (2010, p. 25) destaca:

Descansando no sábado, Deus proveu um exemplo para suas criaturas. Abençoando esse dia, ele o transformou em um canal de bênçãos para elas. E, santificando o sábado, ele o separou para uso sagrado. Esse tríplice ato confirma que Deus instituiu o sábado para benefício da humanidade.

Bacchiocchi (1980, p. 67) afirma que "o quarto mandamento nos faz recordar que, se Deus nos colocou como modelo, seu trabalho criativo em seis dias e seu descanso no sétimo é porque os seres humanos precisam participar da mesma experiência" (Êx 20:8-11).

3.1. Festas e o Ano Sabático

No livro de Levítico, são registradas as festas e as santas convocações ordenadas pelo Senhor (Lv 23). Segundo Andreasen (1983, p. 172), três delas são as grandes festas do ano: a primeira é a Páscoa, celebrada junto à dos Pães Ázimos ou Asmos; a segunda é a Festa das Colheitas ou Semanas, que, a partir do domínio grego, recebeu o nome de Pentecostes; e, finalmente, a festa dos Tabernáculos ou das Cabanas.

Essas três festas (Ázimos, Semanas e Colheitas) aparecem também no livro de Êxodo, capítulo 23, juntamente com o ano sabático e o sábado do sétimo dia, mostrando a ligação entre esses eventos. Seguindo a sequência do capítulo, o primeiro tema é o ano de descanso. O provento de alimentos vinha quase que em sua totalidade da agricultura. Deus então ordena que se plantasse durante seis anos e que no sétimo ano a terra fosse poupada. A intenção está clara no texto “para que os pobres do teu povo achem o que comer, e do sobejo comam os animais do campo” (Êx 23:11). Além de prover alimentos para os mais pobres e animais, a principal razão para o ano de descanso, nesse ano servia para aumentar a fertilidade da terra, ainda mais em tempos em que não havia as tecnologias de cultivo hoje existentes. R. Alan Cole (2011, p. 172). diz que “o único propósito declarado do ano sabático, entretanto, é que os pobres possam comer, e depois deles, animais do campo. Deixar o solo sem cultivo a cada sete anos é boa agricultura, e aumenta a fertilidade da terra (especialmente quando há pouco fertilizante disponível)”.

O tema seguinte de Êxodo 23 é o sábado do sétimo dia. Aqui Deus mais uma vez reforça a importância de observar o sábado, porém o texto parece visar o bem-estar dos animais, dos servos e dos forasteiros. A parte do texto que se refere ao descanso dos israelitas é *shabat*. Quando se refere ao descanso dos animais, o termo hebraico é *nuah*. Quando trata do descanso dos servos e forasteiros, o original emprega o imperfeito nifal de *naphash*, “tomar alento”. Essa palavra hebraica não implica necessariamente recuperação de cansaço, embora esse elemento possa estar incluso. Sugere mais propriamente melhoria na qualidade de vida ou prazer decorrente do repouso de uma obra bem concluída” (Dederen, 2011, p. 553).

A sequência apresenta as três festas. Essas festas reuniam judeus de vários lugares e tinham por objetivo demonstrar que Deus é Salvador ou Libertador. R. Alan Cole (2011, p. 173) observa que “estavam associadas [as festas] também aos atos redentores de Deus na história, demonstrados na libertação de Israel”. Eles guardavam as festas porque Deus é Redentor. Esse é exatamente o motivo que Moisés dá para a guarda do sábado, o sétimo dia, em Deuteronômio 5:12-15.

Notemos que não é por acaso que Êxodo apresenta o ano de descanso, o sábado e as três festas juntos. Ao observar as festas, por exemplo, o estrangeiro e o servo estariam cientes de que aquilo apontava para um Deus que é libertador. Ao guardar o sábado semanal, eles sentiriam prazer e bem-estar ao guardar o dia de um Deus criador. Fica evidente a intencionalidade de Deus ao se apresentar como Deus não apenas dos israelitas, mas, através deles, se apresentar às demais nações. “O sábado não se destinava meramente a Israel, mas ao mundo todo” (White, 2014, p. 283).

4. Importância do Descanso Físico e a Ciência

Após uma semana de trabalho, o corpo humano sente a necessidade de repouso; necessita de se abster das atividades cotidianas. “Descansar de nosso trabalho traz renovação física” (Graffius, 2006, p. 66). O mundo atual, com seus atrativos, exige que o ser humano esteja sempre correndo atrás de ganhos e poder. A estabilidade financeira é uma das conquistas que a humanidade busca, e, para isso, o trabalho se torna muitas vezes o centro da vida, às vezes, esquecendo-se até de si mesmo. “Deus estava ciente da vulnerabilidade humana à ambição do lucro. Por essa razão, tentando nos proteger da tolice do trabalho constante, ele nos deu o mandamento do sábado, ordenando-nos a descansar” (Bacchiocchi, 1980, p. 90).

Deus demonstra seu amor em cada detalhe; ele se preocupa com seus filhos e não os deixa fora de seus cuidados. Um exemplo disso foi o maná providenciado pelo Pai amoroso, através do qual sustentou durante todo o tempo em que os israelitas peregrinaram pelo

deserto. Graffius (2006, p. 55) enfatiza esse período de cuidado ao dizer que “o maná foi uma lição de fé ensinada por Deus, concernente ao seu dia. Exercitamos nossa confiança ao crermos que cada necessidade será suprida por seis dias de trabalho e por um dia abstendo-se dele”.

O descanso físico é uma necessidade do ser humano. Conforme Alves (2015, p. 18), pesquisas afirmam a existência de um ciclo circaceptano, um ritmo endógeno que exige um descanso a cada sete dias. Ao mesmo tempo que existem ritmos diários (circadiano) e semanais (circaceptanos) para determinadas funções biológicas nos seres vivos, também existem ritmos para o descanso. Pesquisas indicam uma associação positiva entre o descanso no sétimo dia da semana e a longevidade humana.

Ainda sobre a necessidade de um descanso físico semanal, Campos, (2013) nos alerta contra um dos males que mais tem tirado a vida de pessoas: o câncer. Observamos, por exemplo, que o excesso de trabalho está interligado com o aumento de células cancerígenas.

Nosso organismo possui um conjunto de células de defesa chamadas linfócitos T-3. São responsáveis por combater células cancerígenas que diariamente são lançadas em nosso organismo. Entretanto, esses linfócitos T-3 só entram em ação quando há repouso e quando há a interrupção de atividades rotineiras e estressantes do dia a dia. Foi confirmado por dosagens hormonais que seis dias de trabalho com um dia de descanso no sábado mantém estabilizados hormônios, que em excesso, trariam terríveis problemas de saúde, principalmente a adrenalina. Na jornada de trabalho, no primeiro dia da semana os níveis de adrenalina começam a se alterar. Assim ocorre no segundo, terceiro, quarto, quinto e sexto dia. Quando você cessa as atividades rotineiras e estressantes decorrentes do trabalho no dia de sábado, os níveis de adrenalina na corrente sanguínea voltam ao normal, o que revitaliza e prepara o organismo para a nova jornada na semana seguinte e assim sucessivamente.³

Como foi exposto por Campos, o ser humano precisa de um dia para se desligar da pesada rotina e das atividades estressantes. Após um dia de descanso, o organismo agradece e o indivíduo estará apto a recomeçar seus afazeres.

4.1. Os Benefícios Mentais do Descanso Sabático

A rotina do dia a dia está cada vez mais intensa, fazendo com que o ser humano ultrapasse as horas de trabalho. Isso gera cada vez mais desgaste físico e principalmente mental. Horas de sono são perdidas em busca de ganho, estabilidade financeira e status social. Por essa razão são publicados vários artigos e materiais sobre os benefícios de ter uma boa saúde mental. Segundo Melgosa (2009 p. 82), “a paz mental é incompatível com o estresse”. Uma consciência tranquila pode ser obtida por meio da fé e da oração.

Nota-se que a humanidade cada vez mais vive de maneira exclusivista, pensado mais nos seus próprios interesses, nunca está satisfeita com o que tem e está sempre querendo mais. Isaías 58:13-14 diz:

Se desviares o teu pé de profanar o sábado, e de cuidar dos teus próprios interesses no meu santo dia; se chamares ao sábado deleitoso, e santo dia do SENHOR, digno de honra, e o honrares não seguindo os teus caminhos, não pretendendo fazer a tua própria vontade, nem falando palavras vãs, então, te deleitarás no SENHOR. Eu te farei cavalgar sobre os altos da terra e te sustentarei com a herança de Jacó, teu pai, porque a boca do senhor o disse.

³ Disponível em: < <https://naturopatianews.wordpress.com/2013/10/26/os-8-segredos-da-saude/> > Acessado em: 02 Nov 2018.

Segundo Graffius (2006, p. 103), “a mensagem central é que devemos rejeitar nossos próprios caminhos, de nosso curso, de nossas vontades e intenções”. Em essência, “o sábado é um momento no qual devemos nos concentrar em buscar a agenda de Deus, ao invés da nossa”.

4.2. A Importância Bíblica do Descanso

Em uma rotina onde se acorda, trabalha e dorme, nunca se tem um momento de descanso, apenas uma recomposição de energias físicas para mais um dia. Assim, Deus estabeleceu um dia em que poderíamos experimentar não somente um descanso físico, mas também um descanso mental (Harris; Archer; Waltke, 2012, p. 1572-1573).

A tradição judaica se utiliza de um termo hebraico conhecido como *shalom* para saudar os judeus no *shabat*. Claro que a palavra *shalom* tem um significado de paz, porém essa saudação (*shabat shalom*) vai além; quando trabalhamos a raiz de tal palavra, temos o termo *shalem*, que significa “inteireza”, “integridade”. O Dicionário do Antigo Testamento diz que “o significado básico por trás da raiz *shlm* é terminar ou completar algo”. Assim, essa saudação é mais do que desejar paz, é entender o real significado do *shabat*: É ter um descanso completo, integral, não só físico, mas também mental (Harris; Archer; Waltke, 2012, p. 1572-1573).

O Salmo 92 traz um cântico para o dia de sábado. No verso 10, diz: “Porém tu exaltas o meu poder como o do boi selvagem; derramas sobre mim o óleo fresco.” A palavra hebraica para se referir a força é “*qarni*”. Esse termo aparece três vezes no AT se referindo a força (1Sm 2:1; Sl 75:11; 92:10). Nos textos de 1 Samuel 2:1 e Salmo 75:11 não se trata de uma força física, mas mental. É de se esperar, então, que o Salmo 92:10 também se refira a um descanso mental. Por essa razão, quando guardamos esse dia, conforme a vontade de Deus, o Senhor restaura nossa força, comparada à força de um boi selvagem. Essa é a promessa de Deus, de um descanso pleno e verdadeiro.

4.3. O Descanso Mental e a Ciência

Ter um estilo de vida saudável vai além de uma boa alimentação e praticar exercícios físicos regularmente. Vários aspectos são considerados, e dentre eles está o descanso mental, como, por exemplo, uma boa noite de sono, algo raro hoje em dia. Cada vez mais as pessoas estão dormindo menos e trabalhando mais.

Alves (2018, p. 8-13) destaca a importância do sono, dizendo: “O sono é importante para o processo de informações e experiências a fim de formar memórias, otimizar o metabolismo e, assim, regular o peso corporal.” Temos visto, na prática, pessoas que vão à igreja completamente exaustas e não conseguem absorver nada das mensagens; não conseguem processar as informações, experiências e formar memórias daquilo que é tratado, pois estão cansadas. Ele explica que também é importante para manter um sistema imunológico saudável, saúde mental e redução do risco de doenças crônicas. Ellen G. White (2013, p. 170) diz: “A Bíblia define o sábado como dia de ‘repouso solene’ (Êx 31:15), e não como dia de recuperar o sono atrasado da semana. Ricas bênçãos advirão de levantar-se cedo no sábado, dedicando esse dia ao serviço do Senhor.”

Segundo Alves (2018), uma pesquisa foi desenvolvida por uma equipe de cientistas da Universidade de Chicago (EUA) com 11 pessoas com idades entre 18 e 27 anos que foram impedidas de dormir por mais de quatro horas durante seis dias. Os resultados surpreenderam os pesquisadores. No final do experimento, o funcionamento do organismo daquelas pessoas

podia ser comparado ao de um idoso de 60 anos de idade e os níveis de insulina eram semelhantes ao de portadores de diabetes tipo 2.

De acordo com Alves, sentimentos e emoções estão relacionados ao sistema imunológico e ao padrão do sono. O autor explica que o sono é um processo de restauração necessário para manter nossa defesa contra o estresse e a ansiedade. Ao mesmo tempo, o estresse e a ansiedade podem nos impedir de obter o sono necessário.

Para Mota (2010), dormir bem é de suma importância para a saúde. Ela enfatiza a relevância de se ter um sono de qualidade: “A diminuição do sono pode desempenhar um papel significativo na etiologia das doenças associada com a síndrome metabólica, como obesidade, diabetes e hipertensão” (Mota, 2010). Estudos experimentais em humanos mostraram, segundo a autora, que a privação do sono aumenta a pressão sanguínea e a atividade do sistema nervoso simpático. O sábado pode proporcionar um período de descanso maior durante a semana. Esse dia é como um oásis no deserto das atividades corriqueiras, quando falta até tempo para dormir.

5. Os Benefícios Espirituais do Descanso Sabático

O descanso sabático traz bênçãos em todos os aspectos; físico, mental e espiritual. Neste tópico, o destaque é para os benefícios espirituais. Não fosse o pecado, esse seria o único descanso que experimentaríamos. Devido ao pecado e suas consequências naturais, o ser humano necessita do sábado também como descanso físico e mental. Após experimentar as consequências do pecado, a humanidade almeja entrar outra vez no descanso de Deus, descanso este que vai além do físico e mental, mas inclui um descanso espiritual e completo.

Os compromissos seculares diários são colocados, não raras vezes, em primeiro lugar, ocupando o espaço que seria do Senhor. Em Mateus 6:33, Cristo nos adverte que o primeiro lugar em nossas vidas deve ser de Deus, e as demais coisas nos serão acrescentadas.

Bullón (2002, p.77) destaca que, ao pararmos uma vez por semana, a vida será um remanso de paz, apesar das dificuldades que a própria existência apresenta. Ter paz de espírito é o que muitos desejam, porém não sabem como encontrar. É preciso saber onde encontrar a tão sonhada paz e desfrutar desses momentos que são concedidos gratuitamente ao ser humano a cada sete dias.

Timm (2010, p. 110) enfatiza que o sábado rompe com a frenética rotina da vida, permitindo que o ser humano disponha de tempo para a comunhão com Deus, o convívio com a família e os amigos, bem como para ajudar os necessitados. O autor destaca alguns benefícios de guardar o sétimo dia, tais como: revelar o caráter amoroso de Deus; reafirmar nossa origem; gerar maior sensibilidade para com a natureza criada por Deus; libertar-nos do espírito competitivo; reforçar o amor e o serviço altruísta. Desta forma, “o sábado é um sinal distintivo de lealdade a Deus, e um canal especial através do qual Deus comunica suas bênçãos aos seres humanos”.

Observar o sétimo dia, conforme o mandamento, requer organização e priorizá-lo como algo de grande importância.

A guarda do sábado é um termômetro acurado medidor de nossa maturidade espiritual. Para santificá-lo, precisamos priorizar nosso tempo. Devemos separar um período específico e dedicá-lo, exclusivamente, a Deus. Isso quer dizer passar um dia da semana em descanso, em adoração e em comunhão espiritual (Graffius, 2006, p. 38).

Desfrutar das bênçãos sabáticas é um privilégio concedido por Deus a toda criatura humana. Segundo Graffius (2006, p. 66), “repousar das ansiedades que nos sobrecarregam traz alívio para as almas”, e “a folga espiritual é uma das bênçãos desejadas por Deus ao sermos fiéis no sábado”.

Bacchiocchi (1980, p. 119) relata que por sua função de manter a relação espiritual entre Deus e a humanidade, um dos benefícios é que o sábado é uma poderosa proteção contra a idolatria.

5.1. Adoração

Deus, em sua Palavra, proclama bênçãos àqueles que dedicarem o sétimo dia, como expresso em Êxodo 20, para ter total comunhão com ele. No livro de Isaías 66:22-23, é dito o seguinte:

Porque, como os novos céus e a nova terra, que hei de fazer, estarão diante de mim, diz o SENHOR, assim há de estar a vossa posteridade e o vosso nome. E será que, de uma festa da lua nova à outra e de um sábado a outro, virá toda a carne a adorar perante mim, diz o SENHOR.

Estabelecido na criação para o ser humano, observado por Cristo e seus discípulos enquanto viveram aqui na Terra, o sábado continuará sendo celebrado por toda a eternidade. Essa é uma das promessas deixadas por Cristo, e assim, “o sábado, portanto, é uma reminiscência do paraíso perdido que aponta para o paraíso restaurado” (Timm, 2010, p. 59).

A característica fundamental desse dia é o fato de ser um dia santo, pois Deus o fez assim. O sábado é santo, e em contextos bíblicos que tratam da guarda dos mandamentos, a Bíblia se refere aos guardadores dos mandamentos como santos. Como disse MacPherson (2012, p. 39), “o sábado é o mandamento-sinal da aliança e, por isso, está situado no centro do Decálogo”.

Uma vez que o sábado é o descanso de Deus para seu povo, aqueles que não o aceitam, não terão participação nesse descanso. Apocalipse 13 fala das bestas e de suas ações. O capítulo 14 relata as três mensagens angélicas, em que o primeiro anjo faz um chamado à verdadeira adoração. Esse chamado remete ao mandamento do sábado ao declarar que a adoração deve ser dada ao Deus criador: “[...] e adorai aquele que fez o céu, e a terra, e o mar, e as fontes das águas” (Ap 14:7). “O foco central em todo culto de adoração deve ser o que Deus fez por nós através de Jesus Cristo. O sábado celebra a redenção. A participação nos cultos de adoração nunca deve suscitar qualquer pensamento por mérito” (Kubo, 1978, p. 60).

Ao se referir aos adoradores da besta, ou seja, aqueles que não são do povo de Deus, logo, não são santos, a Bíblia diz que “[...] não têm descanso [...]” (Ap 14:11). No versículo 12 é dito: “Aqui está a perseverança dos santos, os que guardam os mandamentos de Deus e a fé em Jesus.” Notemos que chama-se de santo aquele que guarda os mandamentos. Esse título está associado à santidade de Deus imposta no dia de sábado. Sobre esses, o texto bíblico declara: “Sim, diz o Espírito, para que descansem das suas fadigas, pois suas obras os acompanham” (Ap 14:13). O versículo 13 se refere aos que descansam no Senhor, ou seja, já morreram, mas aguardam Jesus.

Celebrar o sábado neste mundo já é muito especial, e poder participar dele eternamente ao lado de Cristo não tem preço, ou melhor, esse preço já foi pago na cruz. Schlessinger (2001, p. 136) diz que “o *shabat* é uma prova do sabor da santidade no ‘mundo que virá’”. Esse é o verdadeiro descanso, que só será completo quando Jesus voltar.

5.2. Reflexões Teológicas

Ao Deus concluir sua obra, o relato bíblico afirma que ele contemplou sua criação. Kidner (2011, p. 50) diz: “Faz parte da história da criação o fato de que Deus contemplou sua obra e a defrontou como uma totalidade completa.” Deus cria e contempla aquilo que antes era sem forma e vazia, agora tinha forma e estava preenchida. Se o próprio Deus, ao concluir sua obra, dedicou tempo em contemplá-la, qual deveria ser a atitude do ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus? (Gn 1:26-27).

Não foi por acaso que Deus dedicou tempo para contemplar a criação. O relato de Gênesis 1:1-2, diz: “No princípio, criou Deus os céus e a terra. A terra, porém, estava sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito de Deus pairava por sobre as águas.” A palavra “porém”, no versículo 2, evidencia uma ideia contrária entre o primeiro e o segundo verso. Esse paralelismo antitético entre ambos os versos pode ser explicado pelo uso da palavra *tohu* (sem forma). A palavra *tohu* poderia ser traduzida como “caos” (Harris; Archer; Waltke, 2012, p. 1630). Deus criou, porém havia um caos, em uma Terra não formada ou não preenchida. Desta forma, o uso da palavra “porém” faz mais sentido. Observa-se que mediante a palavra de Deus, aquilo que era sem forma, se transforma, a cada dia, em algo bom e após ter concluído toda a sua obra, já no sétimo dia Deus contempla tudo o que fizera e eis que era “muito bom” (Gn 1:31), digno da contemplação do seu próprio Criador. O fato de Deus ter contemplado exalta ainda mais as obras de suas mãos.

O Salmo 19:1-4 fala um pouco sobre essa obra maravilhosa:

Os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras das suas mãos. Um dia discursa a outro dia, e uma noite revela conhecimento a outra noite. Não há linguagem, nem há palavras, e deles não se ouve nenhum som; no entanto, por toda a terra se faz ouvir a sua voz, e as suas palavras, até aos confins do mundo.

Ellen G. White (2008, p. 192) também comenta:

O sábado chama para a natureza nossos pensamentos, e põe-nos em comunhão com o Criador. No canto do pássaro, no sussurro das árvores e na música do mar, podemos ouvir ainda sua voz, a voz que falava com Adão no Éden, pela viração do dia.

O sábado deveria ser um dia de reflexão, reflexão esta que levasse a humanidade para mais perto de Deus. O Salmo 92 é um cântico para o dia de sábado, e o versículo 4 diz: “Pois me alegraste, SENHOR, com os teus feitos; exultarei nas obras das tuas mãos.” Esse texto está no contexto que fala do sábado, quando o salmista diz que vai exultar nas obras das mãos de Deus. Em que dia ele faria isso?

Seguindo o exemplo do Criador, deveria o homem repousar neste santo dia, a fim de que, ao olhar para o céu e para a terra, pudesse refletir na grande obra da criação de Deus; e para que, contemplando as provas da sabedoria e bondade de Deus, pudesse seu coração encher-se de amor e reverência para com o Criador (White, 2006, p. 47).

5.3. Fazer o Bem

O sábado, além de ser um dia de adoração e comunhão, é um dia para fazer o bem ao próximo. Ajudar a suprir as necessidades e aliviar o sofrimento das pessoas era o que Jesus sempre fazia e é o que podemos fazer hoje também. Em Mateus 12:12, Cristo disse que “é lícito

fazer o bem no sábado”. “Nosso Salvador declarou que socorrer os que sofrem é uma obra de misericórdia e não constitui violação do sábado” (White, 2012a, p. 539).

Os evangelhos mencionam pelo menos sete milagres que Cristo operou no dia de sábado: (1) a cura do paralítico de Betesda (Jo 5:1-15); (2) a cura de um endemoninhado em Cafarnaum (Mc 1:21-28); (3) a cura da sogra de Pedro (Mc 1:29-31); (4) a cura do homem da mão ressecada (Mc 3:1-6); (5) a cura de um cego de nascença (Jo 9:1-41); (6) a cura da mulher encurvada (Lc 13:10-17) e (7) a cura de um hidrópico (Lc 14:1-6). Essas curas foram feitas, em geral, por iniciativa do próprio Cristo, e não dos doentes ou dos familiares destes (Timm, 2013, p. 57).

Segundo White (2012b, p. 77), “as obras de misericórdia e beneficência estavam em harmonia com o propósito do Senhor. Elas não deviam ser limitadas a tempo ou lugar. Aliviar os aflitos, confortar os tristes, é um trabalho de amor que faz honra ao dia de Deus”.

De acordo com Timm (2013, p. 59), os milagres que Cristo operou no sábado iam além de aliviar as necessidades físicas das pessoas. “Eram sinais que anunciavam a vinda do reino de Deus (Mt 12:28; Jo 20:30, 31) e prenúncios de que o mundo voltará à sua condição edênica”. Schlessinger (2001, p. 146), afirma que “a cada *shabat* somos lembrados de nosso potencial de praticar o bem. E é nossa recreação em cada *shabat* que nos ajuda a reconhecer o papel que nos cabe, o de trazer o bem ao mundo”.

A autora ainda continua dizendo que “o *shabat* proporciona uma oportunidade de manifestar mais virtuosidade na maneira como falamos e agimos com os outros”. Ela destaca também que “quando participamos de conversas virtuosas, debates sobre Deus, melhorar o mundo e falarmos com bondade sobre o próximo, podemos aumentar a virtuosidade do dia” (Schlessinger, 2001, p. 164).

O maior exemplo de fazer o bem foi o próprio Jesus. De acordo com White (2010, p. 52), “Deus não deseja que suas criaturas sofram horas de dor e amargura que podem ser aliviadas no dia de sábado ou em qualquer outro dia”. A vontade de Deus é que o sábado seja um dia de deleite. Um dia para aliviar a carga dos que estão ao nosso redor. Segundo Graffius (2006, p. 33), “Deus quer que passemos esse tempo santo, fazendo o bem, não o mal, ajudando, ministrando e servindo aos outros; curando, ensinando e libertando uns aos outros de um peso”. Jesus operou muitos milagres e curas, sendo que vários deles foram no sábado, deixando assim o exemplo de que o sábado é um dia para praticar boas ações em prol do próximo. Trazer alívio físico, mental e principalmente espiritual para si e para as pessoas ao nosso redor.

6. Considerações Finais

Deus deu à humanidade o dia de sábado como um descanso físico. Esse descanso foi exemplificado por ele no sétimo dia da semana; Deus, que não se cansa (Is 40:28), descansou. Tal descanso se destinava a todo ser humano, pois o sábado foi criado por causa do homem (Mc 2:27). A benção do descanso físico do sábado não se destinava somente a Israel, pois Deus tinha por intenção fazer descansar também os estrangeiros que conviviam com seu povo (Êx 23:12). Essa ideia de cessar as atividades e descansar fica mais evidente com o estudo da palavra *shabat*. De acordo com o que foi apresentado anteriormente, a raiz do verbo (*shabat*), como cessar, desistir, descansar, indica que o ser humano, após uma semana de trabalho, deve cessar suas atividades e, assim, descansar fisicamente. A ciência também concorda com a importância de um descanso, e através de estudos chega-se a afirmar que o ser humano necessita de um descanso semanal. Conforme foi relatado, pesquisas afirmam a existência de um ciclo circaceptano, um ritmo endógeno que exige um descanso a cada sete dias. Então o descanso

semanal, previsto por Deus, é um benefício que está disponível a todos e que todos deveriam experimentar.

Conforme apresentado, o sábado visa não somente um descanso físico, mas também mental. O descanso físico proporcionado por uma noite de sono geralmente repõe as energias para mais um dia de trabalho, mas isso não é o suficiente para descansar a mente. Pensando nisso, Deus estabeleceu o sábado para que a mente também pudesse descansar. Como foi visto, esse descanso, que visa o todo, é expresso pelos judeus como *shabat shalom*, que significa ter um descanso completo, integral, não só físico, mas também mental. Esse descanso é muito bem retratado no Salmo 92, visto que a palavra hebraica para força (*qarni*) é utilizada também em outros contextos como se tratando de força mental. Então, no Salmo 92, essa palavra também traz tal sentido. Sendo o sábado do sétimo dia um dia de alento para toda a humanidade, judeus e estrangeiros sentiriam o descanso mental.

A ênfase foi para a importância do descanso espiritual no sábado do sétimo dia. Esse descanso foi dividido em três esferas: adoração, reflexão e fazer o bem. Todas essas experiências devem fazer parte do sábado para que se possa usufruir de tal descanso espiritual. Foi apresentado que a adoração é um convite que Deus faz ao seu povo no tempo do fim e que, nesse mesmo contexto (Ap 14:6-7), vemos uma convocação para observar o sábado. Através deste estudo, observou-se que o sábado deve ser um dia de reflexão, durante o qual meditamos em Deus, na sua criação e no plano da salvação. Deve ser um dia especial para se fazer o bem, cuidar das pessoas, fazendo por elas o que Cristo faria. Desta forma, o sábado terá um sentido completo e real na vida do observador.

Ao analisar essa temática, é possível verificar a importância do sábado na vida do ser humano. Deus, em sua infinita sabedoria, providenciou um descanso no qual a humanidade poderia, em um único dia, usufruir um descanso físico, mental e espiritual. Quando se deixa de lado qualquer um desses pontos, isso resultará num descanso débil e aquém daquilo que Deus planejou.

Como qualquer assunto bíblico, o sábado é muito abrangente, talvez um dos assuntos mais abrangentes encontrados na Palavra de Deus. São vários aspectos ainda a explorar. Portanto, este artigo não visa encerrar o assunto, nem mesmo naquilo que abordamos, mas mostrar a importância do sábado para pessoas que fisiologicamente, mentalmente e espiritualmente necessitam de um dia de repouso. É evidente que somente através do relato bíblico já deveríamos atentar para a importância desse descanso, porém, até os mais céticos, dentro de uma neutralidade religiosa, podem compreender a importância de um descanso através das informações que a ciência proporciona. Juntando ciência com o relato bíblico, pode-se concluir que o ser humano necessita desse descanso que Deus proporcionou para deleite, aqui, e, também para a eternidade.

Referências

ALVES, E. F. A cronobiologia e o ciclo semanal. **Vida e Saúde**, Tatuí, p. 16-18, set. 2015.

ALVES, E. F. Descanso e saúde andam de mãos dadas. **Vida e Saúde**, Tatuí, p. 8-13, dez. 2018.

ANDREASEN, M. L. **O Ritual do Santuário**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1983.

BACCHIOCCHI, S. **Reposo Divino para la Inquietud Humana**: estudio teológico sobre la actualidad del mensaje del sábado. Roma: Universidad Pontificia Gregoriana, 1980.

BULLÓN, A. **Passaporte para a vida**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

CAMPOS, G. Os 8 segredos da saúde. **Naturopatia News**, 26 out. 2013. Disponível em: <<https://naturopatianews.wordpress.com/2013/10/26/os-8-segredos-da-saude/>> Acesso em 02 nov. 2018.

CHRISTIAN, E. **Doutrina do Sábado**: implicações. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2012.

COLE, R. A. **Êxodo**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GIL, A. C. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 6.ed. São Paulo: Atlas, 2016.

GRAFFIUS, L. **Fiel ao Sábado Fiel ao Nosso Deus**: lições práticas para a guarda do sábado. Curitiba: Conferência Batista do Sétimo Dia Brasileira, 2006.

HARRIS, R. L.; ARCHER, JR, G; WALTKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2012.

HESCHEL, Abraham Joshua. **O Schabat**: seu significado para o homem moderno. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ISAÍAS. In: **Bíblia de Estudo Andrews**. BÍBLIA sagrada. 2.ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1993. Cap. 66, ver. 22-23, p. 941.

JUNIOR, J. M. **Como escrever trabalhos de conclusão de curso**: instruções para planejar e montar, desenvolver, concluir, redigir e apresentar trabalhos monográficos e artigos. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

KIDNER, D. **Gênesis**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011.

KUBO, S. **God meets man**: a theology of the sabbath and second advent. Nashville: Southern Publishing Association, 1978.

MACPHERSON, A. **Doutrina do Sábado**: implicações. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2012.

MEDEIROS, J. B. **Redação Científica**: A prática de fichamentos, resumos, resenhas. 12. ed. São Paulo: Atlas, 2014.

MELGOSA, D. J. **Mente Positiva**: como desenvolver um estilo de vida saudável. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

MOTA, D. P. N. **Importância dos ritmos circadianos na nutrição e metabolismo**. 2010. 57 f. 2010. Monografia (Especialização em Nutrição) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2010.

NICHOL, F. D. (Ed.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012. v. 1.

SCHLESSINGER, L.; VOGEL, S. **Os Dez Mandamentos**: A importância das leis de Deus no dia-a-dia. Rio de Janeiro: Record, 2001.

STÍNA, N. **Estacione aqui**: Deus convida você para descansar. São Paulo: Scortecci, 2007.

STRAND, K. A. O sábado. **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

TIMM, A. R. **O Sábado na Bíblia**: por que Deus faz questão de um dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2010.

WHITE, E. G. **A Ciência do Bom Viver**. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

WHITE, E. G. **Patriarcas e Profetas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

WHITE, E. G. **O Desejado de Todas as Nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

WHITE, E. G. **Vida de Jesus**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2010.

WHITE, E. G. **Testemunhos para a Igreja**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012a. v. 4.

WHITE, E. G. **Beneficência Social**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012b.

WHITE, E. G. **Conselhos sobre a Escola Sabatina**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

WHITE, E. G. **O Desejado de Todas as Nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

TEOLOGIA
em revista



FAP