

SEMINÁRIO ADVENTISTA LATINO-AMERICANO DE TEOLOGIA
CAMPUS ENGENHEIRO COELHO – SÃO PAULO
DOUTORADO EM TEOLOGIA PASTORAL

NOÇÕES DE ESPIRITUALIDADE NAS PRINCIPAIS PERSPECTIVAS
TEOLÓGICAS CRISTÃS: ESTUDO COMPARATIVO NAS TEOLOGIAS CATÓLICA,
PROTESTANTE, EVANGÉLICA E ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA À LUZ DAS
ESCRITURAS

MANOEL PEREIRA DE ANDRADE

ENGENHEIRO COELHO – SP
2023

MANOEL PEREIRA DE ANDRADE

NOÇÕES DE ESPIRITUALIDADE NAS PRINCIPAIS PERSPECTIVAS
TEOLÓGICAS CRISTÃS: ESTUDO COMPARATIVO NAS TEOLOGIAS CATÓLICA,
PROTESTANTE, EVANGÉLICA E ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA À LUZ DAS
ESCRITURAS

Tese apresentada ao Centro Universitário Adventista de São Paulo como requisito parcial do Programa de Doutorado em Teologia Pastoral do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia.

Orientador: Dr. Carlos Flávio Teixeira

ENGENHEIRO COELHO – SP
2023

Ficha catalográfica elaborada automaticamente pela Biblioteca do Centro Universitário Adventista de São Paulo, campus Engenheiro Coelho, com dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Andrade, Manoel Pereira de

Noções de espiritualidade nas principais perspectivas teológicas cristãs: estudo comparativo nas teologias católica, protestante, evangélica e adventista do sétimo dia à luz das Escrituras/Manoel Pereira de Andrade. Engenheiro Coelho: Unasp-EC, 2023.

281ff.

Orientador: Carlos Flávio Teixeira

Tese (Doutorado)-- Centro Universitário Adventista São Paulo, Doutorado em Teologia Pastoral, 2023.

1. Espiritualidade. 2. Perspectivas cristãs. 3. Pressupostos teológicos. 4. Peculiaridade adventista. 5. Implicações.

FOLHA DE APROVAÇÃO

NOÇÕES DE ESPIRITUALIDADE NAS PRINCIPAIS PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS CRISTÃS: ESTUDO COMPARATIVO NAS TEOLOGIAS CATÓLICA, PROTESTANTE, EVANGÉLICA E ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA À LUZ DAS ESCRITURAS

Tese apresentada em cumprimento
parcial dos requisitos para o programa de
Doutorado em Teologia Pastoral

Por
MANOEL PEREIRA DE ANDRADE

MEMBROS DA COMISSÃO DE APROVAÇÃO:

Diretor do Programa de Pós-Graduação do SALT

Dr. Vanderlei Dorneles da Silva

Orientador

Dr. Carlos Flávio Teixeira

Examinador interno

Dr. Renato Stencel

Examinador Adjunto

Dr. Fábio Augusto Darius

Examinador Externo

Dr. Jean Carlos Zukowski

AGRADECIMENTOS

- Ao Senhor Jesus Cristo por me proporcionar a oportunidade de conhecê-Lo por meio das Sagradas Escrituras e pelo privilégio de empregar uma significativa parte de minha vida na desafiadora e prazerosa atividade de andar com Deus no caminho que, guiado pelo Espírito Santo, conduz para a vida eterna.
- Ao Dr. Carlos Flávio Teixeira, que, na qualidade de orientador desta investigação, prestou-me grande ajuda. Sua capacidade, boa vontade e as orientações específicas que me compartilhou foram fundamentais para que a pesquisa chegasse a bom termo.
- Ao pastor Evandro Fávero, Diretor da Faculdade Adventista de Teologia
- À minha esposa, Eulália, aos meus filhos, Menderson, Elaine e Milton, e ao genro, Rogério Arrais, pelo estímulo que me deram para a realização deste trabalho.
- Ao Dr. Renato Stencel pelas valiosas sugestões, que serviram para aprimorar o resultado esperado.
- Finalmente, expresso meu reconhecimento ao Prof. Edley Matos dos Santos por haver realizado o importante trabalho de editoração desta tese.

ANDRADE, Manoel Pereira de. **Noções de espiritualidade nas principais perspectivas teológicas cristãs**: estudo comparativo nas teologias católica, protestante, evangélica e adventista do sétimo dia à luz das Escrituras. 2023. 281ff. Tese (Doutorado em Teologia Pastoral) – Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – Centro Universitário Adventista de São Paulo.

RESUMO

A pesquisa estudou noções de espiritualidade à luz da Bíblia e realizou um estudo comparativo entre as principais noções de espiritualidade defendidas pelos católicos, protestantes, evangélicos e adventistas do sétimo dia. Ao pesquisar na Bíblia o tema da espiritualidade, buscou-se o significado e as características propostos em porções no Antigo e no Novo Testamento, tomando-se como ponto de partida o uso e o significado do verbo hebraico *hālakh* (“andar”) e do substantivo *derekh* (“caminho”). Em três seções do Antigo Testamento (Pentateuco, Profetas e Escritos), foram investigados exemplos de pessoas cuja espiritualidade produziu santidade, obediência, fé e lealdade, capacitando-as para realizar a obra de Deus. Foram, também, observadas porções de três seções do Novo Testamento (os Evangelhos, as Epístolas e o Apocalipse), sugerindo que o termo “caminho” (gr. *Hodós*), principalmente nos Evangelhos, está relacionado diretamente com a pessoa de Jesus Cristo, que é “o caminho” (Jo 14:6). Os termos gregos *peripatéo* e *peripaton* descrevem o ato de andar e são empregados também no sentido metafórico de comportar-se e manter um estilo de vida e conduta. A espiritualidade de Cristo emerge do resultante “andar” com o Pai por meio da oração e do estudo das Escrituras. A comunhão com Deus leva também o seguidor de Jesus a andar no caminho da obediência. Algumas epístolas apontam que a espiritualidade do crente é fortalecida ao “andar no Espírito”. O livro de Apocalipse revela que andar com Deus no caminho da obediência prepara o crente para viver a eternidade em comunhão com o Criador. O estudo da espiritualidade na perspectiva católica se limitou a analisar o neoplatonismo, o pensamento agostiniano e o de Tomás de Aquino, articuladores católicos da visão clássica da tradição cristã. O estudo da espiritualidade nas perspectivas protestante e evangélica focaliza o luteranismo e calvinismo e os movimentos identificados como Reforma Radical, puritanismo e pietismo, que, mais tarde, favoreceram o surgimento do metodismo e do pentecostalismo. Foram examinados conceitos de espiritualidade extraídos da literatura de Ellen G. White, considerada uma das pioneiras da Igreja Adventista, e foram verificados conceitos de espiritualidade na perspectiva adventista e em sua trajetória. Finalmente, mostrou-se um resumo com análise comparativa das perspectivas estudadas à luz das Escrituras.

Palavras-chave: Espiritualidade; Perspectivas cristãs; Pressupostos teológicos; Peculiaridade adventista; Implicações.

ANDRADE, Manoel Pereira de. **Notions of spirituality in the main Christian theological perspectives**: comparative study in catholic, protestant, evangelical, and Seventh-day Adventist theologies in the light of the Scriptures. 2023. 281ff. Thesis (Doctorate in Pastoral Theology) – Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – Centro Universitário Adventista de São Paulo.

ABSTRACT

The research studied notions of spirituality considering the Bible and carried out a comparative study between the main notions of spirituality defended by Catholics, Protestants, evangelicals, and Seventh-day Adventists. When researching the theme of spirituality in the Bible, we sought the meaning and characteristics proposed in portions in the Old and New Testament, taking as a starting point the use and meaning of the Hebrew verb *hālakh* (“to walk”) and the noun *derekh* (“path”). In three sections of the Old Testament (Pentateuch, Prophets, and Writings), we investigated examples of people whose spirituality produced holiness, obedience, faith, and loyalty, enabling them to carry out God’s work. Portions of three sections of the New Testament (the Gospels, the Epistles, and the Apocalypse) were also observed, suggesting that “the term “way” (gr. *hodós*), especially in the Gospels, is directly related to the person of Jesus Christ who is “the way” (John 14:6). The Greek terms *peripatéō* and *peripaton* describe the act of walking and are also used in the metaphorical sense of behaving and maintaining a certain lifestyle and conduct. The spirituality of Christ emerges from the resulting “walking” with the Father through prayer and study of the Scriptures. Communion with God also leads the followers of Jesus to walk on the path of obedience. Some epistles point out that the believer’s spirituality is strengthened by “walking in the Spirit”. The book of Revelation reveals that walking with God on the path of obedience prepares the believer to live eternity in communion with the Creator. The study of spirituality from a Catholic perspective was limited to analyzing Neoplatonism, Augustinian thought, and that of Thomas Aquinas, Catholic articulators of the classical vision of the Christian tradition. The study of spirituality from Protestant and evangelical perspectives focuses on Lutheranism and Calvinism and the movements identified as Radical Reformation, Puritanism, and Pietism, which later favored the emergence of Methodism and Pentecostalism. Concepts of spirituality extracted from the literature of Ellen G. White, considered one of the pioneers of the Adventist church, were examined, and concepts of spirituality were verified from the Adventist perspective and its trajectory. Finally, a summary was presented with a comparative analysis of the perspectives studied in the light of the Scriptures.

Keywords: Spirituality; Christian perspectives; Theological presuppositions; Adventist peculiarity; Implications.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
1.1 Síntese da bibliografia fundamental	12
1.2 Problemática da pesquisa	19
1.3 Objetivos.....	19
1.3.1 Objetivo geral.....	19
1.3.2 Objetivos específicos	20
1.4 Justificativa	20
1.5 Relevância pessoal	20
1.6 Relevância ministerial	21
1.7 Relação com a linha de pesquisa do curso	21
1.8 Metodologia	22
2 A ESPIRITUALIDADE NA TEOLOGIA BÍBLICA	25
2.1 Noções elementares para compreensão da espiritualidade na Bíblia	27
2.1.1 A natureza básica da realidade de Deus.....	28
2.1.1.1 Noção de tempo relacionado com Deus	31
2.1.1.2 Noção de espaço e a realidade da substancialidade de Deus	38
2.1.2 A natureza básica da realidade de mundo	40
2.1.2.1 Três modelos de interpretação sobre o natural e o sobrenatural	41
2.1.2.1.1 A visão clássica	41
2.1.2.1.2 A visão moderna.....	43
2.1.2.1.3 A visão bíblica	44
2.1.3 A natureza básica da realidade humana	48
2.1.3.1 O ser humano feito à imagem e semelhança de Deus.....	49
2.1.3.2 O homem criado como ser vivente	52
2.1.3.3 A natureza humana como espírito	54
2.2 Noções de espiritualidade no Antigo Testamento	58
2.2.1 O verbo hālakḥ no Antigo Testamento	60
2.2.2 O substantivo derekh (caminho, caminhar)	62
2.2.3 Significados da expressão “andar” (hālakḥ) no “caminho” (derekh)	64
2.2.3.1 Os termos “hālakḥ” e “derekh” em Relação a Deus	66
2.2.3.2 Andando no caminho para vida ou morte	68

2.2.4	Noções de espiritualidade no Pentateuco	70
2.2.4.1	Enoque: espiritualidade e santidade	71
2.2.4.2	Noé: espiritualidade e obediência	73
2.2.4.3	Abraão: espiritualidade e fé	76
2.2.4.3.1	Quando Abraão tem sua fé enfraquecida	78
2.2.5	Noções de espiritualidade nos livros proféticos.....	81
2.2.5.1	Samuel: espiritualidade e serviço	81
2.2.5.2	Oseias: espiritualidade e restauração	83
2.2.6	Noções de espiritualidade nos escritos	86
2.2.6.1	Davi: espiritualidade e chamado	86
2.2.6.2	Daniel: espiritualidade e lealdade	89
3	NOÇÕES DE ESPIRITUALIDADE NO NOVO TESTAMENTO	92
3.1	O andar/caminhar no Novo Testamento	93
3.1.1	vocábulos gregos para definir o termo “andar”	95
3.1.1.1	Palavras gregas para o substantivo “caminho”	96
3.1.1.2	João Batista e o caminho do Senhor	98
3.2	Noções de espiritualidade nos evangelhos	100
3.2.1	Jesus Cristo e a espiritualidade	101
3.2.2	Cristo e a comunhão com Deus	103
3.3	Noções de espiritualidade nas epístolas	105
3.4	Noções de espiritualidade em Apocalipse.....	108
3.4.1	Cristo andando no meio da igreja cristã	110
3.4.2	Cristo andando com os salvos na eternidade	111
3.5	Valores, princípios e regras bíblicas para a espiritualidade	112
3.5.1	Leis morais	115
3.5.2	Leis da consciência.....	117
3.5.3	Leis de saúde	119
4	A ESPIRITUALIDADE NA PERSPECTIVA CATÓLICO-ROMANA.....	123
4.1	Neoplatonismo	124
4.2	Agostinho.....	129
4.3	Tomás de Aquino	136
4.4	Conceitos católico-romanos de espiritualidade	140
5	A ESPIRITUALIDADE NA PERSPECTIVA PROTESTANTE	153

5.1 Perspectiva luterana acerca da espiritualidade	162
5.2 Perspectiva calvinista acerca da espiritualidade	170
6 A ESPIRITUALIDADE NA PERSPECTIVA EVANGÉLICA.....	180
6.1 Perspectiva metodista.....	194
6.2 Perspectiva pentecostal	203
7 A ESPIRITUALIDADE NA PERSPECTIVA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA.....	214
7.1 A espiritualidade na perspectiva de Ellen G. White	214
7.2 A espiritualidade na teologia adventista	229
7.3 A espiritualidade na trajetória da Igreja Adventista.....	240
8 CONCLUSÃO – RESUMO COM ANÁLISE COMPARATIVA DAS PERSPECTIVAS ESTUDADAS À LUZ DAS ESCRITURAS	253
8.1 Recomendações e conclusão pessoal	259
BIBLIOGRAFIA	261

1 INTRODUÇÃO

A palavra “espiritualidade” não consta na Bíblia, mas sim o seu conceito. Ela tem sua origem em Deus, pois a Bíblia declara que “Deus é Espírito” (Jo 4:24). De acordo com Fernando Canale (2018, p. 197), “a semelhança básica geral entre Deus e os seres humanos é a espiritualidade. Deus, que é espírito (Jo 4:24), criou os seres humanos como seres espirituais (Zc 12:1; ver 1 Co 12:11; Pv 18:14; 20:27)”.

“Somos seres espirituais”, ressalta Canale (2018, p. 198), “pelo fato de que nossos corpos são capazes de operações espirituais”. Canale (2018, p. 198) acrescenta que “Deus planejou nossos corpos com a capacidade espiritual de se envolver com Deus, depender de sua sabedoria e poder, e relacionar-se com outros seres humanos e com o mundo”. Entende-se, de acordo com a Bíblia, que ser espiritual significa que o ser humano conhece a si mesmo (Pv 20:27; 1 Co 2:11), compreende o mundo onde vive (Jó 32:8), tem liberdade de pensamento e vontade (Pv 23:7; Dt 30:19), atua sobre a natureza e outros seres (Sl 56:11; Gn 1:26) e se relaciona com Deus e com outras pessoas.

O que é espiritualidade? De acordo com Gorden Doss (1987, p. 4), a tarefa de definir espiritualidade é importante porque a definição ajuda na compreensão, e que, por sua vez, a sustenta na experiência cristã. Além disso, acrescenta Doss (1987, p. 4) que “uma boa compreensão da verdadeira espiritualidade ajuda a identificar e rejeitar falsa espiritualidade que está sempre presente, mesmo dentro da igreja”. Acredita-se, segundo Harri Kuhlampi (2010, p. 18), que haja mais de uma centena de definições para a espiritualidade, mas nenhuma delas, sozinha, é capaz de definir o fenômeno suficientemente.

De acordo com as Escrituras, a espiritualidade não pode brotar da alma incorpórea, imaterial, conforme a tradição cristã identifica, “porque a ‘alma’ humana é o corpo vivo”, afirma Canale (2018, p. 197). Segundo Emery Lorntz (2000, p. 3), as palavras “espiritual”, “espiritualmente” e “espiritualidade” “estão associadas a homens ou mulheres cujos valores, crenças e práticas foram nutridas pelo Espírito”.

Em Sua sabedoria, Deus estabeleceu valores, princípios e regras significantes para reger a vida humana nos aspectos físicos, mental e espiritual. Como essas três faculdades se articulam de forma a tornar a espiritualidade uma realidade no ser humano? Quais são as diferenças entre valores, princípios e regras que a Bíblia reivindica para um viver espiritual? De acordo com Teixeira (2014, p. 45), “os valores

atuam na integralidade humana (corpo, mente e espírito), destacando-se principalmente na espiritualidade”. Ele define valores como “postulados absolutos que dão sentido à existência humana, e é algo que está relacionado com o ser” (p. 45).

Esses valores impactam predominantemente no plano do caráter (o ser). Santidade, amor, fé, obediência, reverência e fidelidade se destacam entre os valores que contribuem no desenvolvimento da espiritualidade, que, de acordo com Canale (2018, p. 199) “requer tempo”. Segundo Gorden Doss (1987, p. 4), “a espiritualidade precisa de tempo, devido sua natureza dinâmica e constante, pois ela é mais que uma experiência”. Doss (1987, p. 4). define espiritualidade como sendo “mais um processo do que um estado”.

De acordo com Teixeira (2014, p. 45), é por meio dos princípios que Deus possibilita que os valores se tornem compreensíveis no plano das relações nas quais o indivíduo toma parte no decorrer de sua vida, e eles servem para reger as relações. Princípios “são diretrizes consideradas verdades absolutas que dão sentido às relações humanas. É a causa externa que motiva e dirige nossos pensamentos, discurso ou ação” (Teixeira, 2014, p. 43). Alguns princípios que regem a espiritualidade nas relações humanas e para com Deus serão estudados neste trabalho.

Quanto às regras, elas servem, de acordo com Teixeira (2014, p. 43-45), para “regular e fortalecer relacionamentos saudáveis nas relações humanas [...] revelam-se sempre como materialização de um ou mais princípios, os quais, por sua vez, são as diretrizes de expressão de um ou mais valores”. Quando Deus estabelece uma regra por meio de um regulamento ou de uma norma, Ele deseja materializar um princípio na prática a fim de possibilitar que os valores se tornem praticáveis no cotidiano das relações humanas.

Entende-se, de acordo com Teixeira (2014, p. 44-45), que as regras bíblicas para a espiritualidade atuam na integralidade humana (corpo, mente e moralidade), pois o ser humano é um ser integral ou integrado, constituído de dimensões inseparáveis que se compõem das faculdades físicas, mentais e morais (1 Ts 5:23). A Bíblia revela que Deus estabeleceu regras para reger as faculdades físicas, mentais e morais do ser humano. Para as faculdades físicas, Deus outorgou as leis de saúde, para as mentais, há as leis da consciência, e para as morais, Deus deixou orientações que estão sumarizadas principalmente nos Dez Mandamentos. Quando tudo isso funciona ao mesmo tempo e de forma inseparável, o Espírito Santo fortalece os

princípios na vida humana, e esses princípios levam à afirmação dos valores eternos. Obedecendo às regras encontradas na Bíblia, o homem demonstra que está vivendo sujeito ao senhorio do Espírito Santo, e seu ser está sendo restaurado à imagem de Deus.

Devido à possível falta de compreensão do conceito de espiritualidade vivenciada por grande número de cristãos, é necessário perguntar: Será que os seguidores de Cristo, de fato, entendem o que é espiritualidade? O assunto da presente investigação tem como objetivo esclarecer conceitos bíblicos que definem a espiritualidade e como a prática dos valores, princípios e regras pode proporcionar benefícios duradouros no relacionamento com Deus e no convívio com o próximo. Podem-se, também, acrescentar os benefícios produzidos pelo Espírito Santo na restauração do homem à imagem de Deus e como isso pode ser percebido por tipos de pessoas com quem os cristãos se relacionam.

1.1 Síntese da bibliografia fundamental

Foram analisadas dezenas de obras com conteúdo pertinente ao tema proposto. Para o presente estudo, foi necessário valer-se da Bíblia Sagrada, primeiramente, de outras teses já concluídas na área da espiritualidade, de diversos livros, pesquisas, dicionários, léxicos e periódicos que explicam conceitos bíblicos e teológicos relacionados ao tema da espiritualidade.

Nesta seção, serão apresentadas as obras de referenciais teóricos primários, além de diversos referenciais teóricos secundários usados para prover um pano de fundo para o estudo da espiritualidade e para sistematizar o assunto. Entre as obras mais relevantes que discutem o assunto da espiritualidade, encontra-se a tese de doutorado de Gordon R. Doss, “An Analytical Review of Christian Spirituality With Special Reference to the Seventh-day Adventist Church” (Uma revisão analítica da espiritualidade cristã com referência específica à Igreja Adventista do Sétimo Dia), defendida no Seventh-day Adventist Theological Seminary da Andrews University em 1987. Nessa obra, é apresentada uma abordagem mais técnica e analítica do tema, e, de acordo com a convicção do autor, “a tradição adventista pode se beneficiar do exame da natureza e processo da relação do cristão com Deus” (p. 4).

O autor faz um estudo cuidadoso e uma revisão do processo de espiritualidade. O primeiro capítulo se inicia estabelecendo uma base para o estudo, examinando

definições de espiritualidade e apresentando várias abordagens para análise e estudo. Doss enfatiza que definir a espiritualidade é difícil pelas seguintes razões: primeiramente, devido à subjetividade da espiritualidade. Ele afirma que a espiritualidade é profundamente pessoal, matéria interna que difere de algumas maneiras de pessoa para pessoa. A segunda razão é devido à natureza dinâmica da espiritualidade, pelo fato de esta ser uma experiência dinâmica e constante; mais um processo do que um estado. A terceira razão são os elementos suprracionais (acima do raciocínio humano e dentro da medida da permissão de Deus) da espiritualidade, o que envolve experiência que transcende categorias racionais de análise.

Embora a verdadeira espiritualidade não seja irracional, ela tem elementos suprracionais envolvendo dimensões da nossa consciência, as quais, em certo sentido, por natureza, são indefiníveis. A quarta razão é que o trabalho de definição da espiritualidade é um problema linguístico na cultura em geral, no discurso religioso diário e no trabalho teológico acadêmico. A ciência contemporânea secular, erudita, e as línguas humanísticas nem sempre fornecem palavras adequadas às dimensões sutis da espiritualidade.

A quinta razão é a falta de estudo explícito do próprio processo. Em certo sentido, o estudo formal da espiritualidade é território ainda inexplorado até mesmo para a tradição adventista. A sexta e última razão para a dificuldade de definição é que espiritualidade tem a ver com o Espírito Santo, que não pode ser controlado nem usado. Todas essas dificuldades não bloqueiam o caminho de nenhuma definição válida de espiritualidade, porém criam um senso saudável de limitações e de humildade.

Gorden Doss salienta o contexto de abordagem de Urban T. Holmes (A History of Christian Spirituality, 1980, p. 11), que classifica a espiritualidade como sendo apofática e catafática. Segundo Urban Holmes, a “apofática” procura o não falado, intuitivo, suprracional, “vindo direto de Deus”, e não usa símbolos cristãos nem imagens (mentais nem físicas) na abordagem a Deus, enquanto a “catafática” é a espiritualidade que procura a Deus por meio do uso de palavras, símbolos, imagens mentais e físicas. Logicamente, esse uso de categorias filosóficas deve ser observado com cuidado. Os cristãos que levam a sério a espiritualidade catafática nas Escrituras não tomarão a apofática como seu estilo dominante, nem mesmo a entenderão numa concepção destoante das Escrituras.

No segundo capítulo de seu livro, Doss traz uma breve visão geral da espiritualidade na Bíblia, começando com a espiritualidade no Antigo Testamento. O sábado semanal é apresentado como uma característica espiritual central na vida dos que viveram nos tempos do Antigo Testamento. Enquanto lidam com a moralidade por meio da expiação dos pecados, os sacrifícios e ritos revelavam o encontro com Deus. O santuário era o lugar tanto para oferendas de sangue quanto, muitas vezes, para a manifestação da presença de Deus no lugar Santíssimo, no dia anual chamado de Dia da Expição. O *Shekinah* significava a morada de Deus ou Sua presença com povo de Israel.

De acordo com Doss, a espiritualidade israelita não era filosófica, mas concreta. Santidade não era um conceito, mas o fruto de uma experiência com Deus. A santidade de Deus era vista em suas ações vivas. A Torá orientou Israel em santidade pessoal e concreta na vida cotidiana. Hinos (salmos), orações e preces registrados no Antigo Testamento foram escritos para corporações e com propósitos litúrgicos, embora haja alguns claramente pessoais. Seu repertório inclui orações de louvor, agradecimento, intercessão, petição e penitência. As festas judaicas também contribuíam para o crescimento espiritual da nação israelita. Elas eram principalmente eventos corporativos, com oportunidade de piedade individual e devoção espiritual.

Doss enfatiza que a espiritualidade do Novo Testamento é variada. Embora exista uma unidade subjacente, cada um dos autores tem uma ênfase. A própria espiritualidade de Cristo teria combinado todos os estilos de espiritualidade. No entanto, a espiritualidade catafática (espiritualidade que procura a Deus por meio do uso de palavras, símbolos, imagens mentais e físicas) seria o estilo predominante no Novo Testamento.

O terceiro capítulo trata brevemente da espiritualidade no início da Reforma Protestante, destacando-se Lutero, Calvino, os anabatistas, os quakers, os puritanos e metodistas, tradições de onde vieram vários pioneiros adventistas, incluindo Ellen G. White. O capítulo quatro examina o ambiente espiritual de Ellen G. White, sua própria experiência e seus ensinamentos sobre espiritualidade.

O quinto capítulo discute dois livros contemporâneos sobre espiritualidade. O primeiro foi escrito por William A. Barry e William J. Connolly, *The Practice of Spiritual Direction* (A Prática da Direção Espiritual), cujas primeiras duas partes lidam com aspectos que estão diretamente relacionados com a discussão de espiritualidade. O segundo livro, escrito por Tilden Edwards, *Spiritual Friend* (Amigo Espiritual), revela

uma perspectiva útil da amizade espiritual e aponta o caminho para um tipo muito benéfico de relacionamento.

Alguns cristãos praticam ação social na esperança de que, trabalhando na área social, acabarão com a turbulência interna pessoal. Edwards explica que todos os tipos de “fuga” para sexo, drogas, esportes e TV, e até mesmo para a religião, ocorrem para muitos como um meio de conforto e solução. O propósito da amizade espiritual e da disciplina é ajudar na compreensão humana do Santo Deus. Qual é o potencial e a limitação da Igreja em ser um veículo espiritual e como se tornar uma bênção em uma sociedade problemática e carente de Deus? Como conscientizar a Igreja para ser a luz do mundo e o sal da terra? Os demais capítulos trazem recomendações para adventistas americanos e um esboço para seminário sobre disciplinas cristãs.

Devido à estrutura e à análise identificadas na obra de Gordon Doss e seus conceitos relevantes estabelecidos sobre espiritualidade, extraídos do Antigo e Novo Testamento, o autor deste trabalho acredita que a mencionada obra seja relevante para o processo de estudo da presente tese. Contudo, há outra obra de importância para o tema proposto. A tese de doutorado em Filosofia de Emery John Lorntz, publicada com o título “Ellen G. White’s Concept of Spirituality in Relation to Contemporary Christian Theology” (O Conceito de Espiritualidade de Ellen G. White em Relação à Teologia Cristã Contemporânea), 2000, tem o objetivo de descrever e analisar o conceito de espiritualidade de Ellen G. White em relação aos conceitos de outros quatro teólogos cristãos selecionados: Matthew Fox, Francis Schaeffer, Maria Harris e Russell Spittler. Eles representam pontos de vista suficientemente amplos e divergentes que proporcionam um quadro de contrastes para a compreensão dos conceitos defendidos por Ellen White, sendo o estudo feito por aproximação e por contraste.

Matthew Fox foi considerado porque seus escritos são representantes do misticismo católico-romano; Francis Schaeffer representa a conservadora posição evangélica protestante; os escritos de Maria Harris são característicos dos conceitos estabelecidos na espiritualidade das mulheres; e Russell Spittler foi selecionado como típico do grupo pentecostal/carismático. Nesse estudo interpretativo de Ellen White (cofundadora da Igreja Adventista do Sétimo Dia) e dos quatro teólogos selecionados, o autor fornece uma sistemática análise textual e faz um julgamento da visão de Ellen White sobre espiritualidade dentro de um contexto contemporâneo.

Para Lorntz (2000, p. 3), a espiritualidade cristã é “definida como o caminho para a santidade; em termos mais teológicos, é o caminho para a plena posse do homem pelo Pai através de Cristo no Espírito”. Ele analisa o conceito de espiritualidade por meio da criação de três categorias de questões: (1) A natureza da espiritualidade; Como isso é definido? Qual é a sua fonte? (2) O processo de espiritualidade; Ele vem por meio do modo apofático ou catafático? Qual é o papel do humano e do transcendente? (3) Os resultados da espiritualidade; Existe uma meta ou propósito para isso? Existem objetivos e/ou resultados subjetivos?

O terceiro capítulo consiste em uma apresentação dos conceitos de espiritualidade nos escritos de Ellen G. White. O quarto capítulo faz uma comparação entre o que Ellen White escreveu e o que os teólogos acima ensinam. O último capítulo faz uma revisão do papel de Ellen White no contexto da espiritualidade e apresenta a necessidade de os escritos da escritora servirem mais à comunidade, expandindo-se para além das fronteiras da Igreja Adventista do Sétimo Dia. A obra de Emery John Lorntz traz grande contribuição à presente pesquisa devido a seus conceitos serem extraídos de várias literaturas escritas por Ellen G. White sobre espiritualidade. Há de se considerar também a abordagem que o autor faz de alguns teólogos que representam diversos pensamentos cristãos.

A tese de doutorado de Harri Kuhlampi, “Holistic Spirituality in the Thinking of Ellen White” (Espiritualidade Holística no Pensamento de Ellen White), publicada pela University of Helsinki em 2010, é outra obra que provê ideias valiosas para compreensão da espiritualidade integral. A tese aborda a espiritualidade “como uma característica humana universal” (p. 8), e esclarece que o reino do espírito é unido a outras atividades e dimensões fundamentais da vida humana, as quais incluem: (1) pensamentos; (2) ações práticas; (3) relacionamentos e redes interativas; (4) sentimentos e atitudes que influenciam o comportamento; e (5) as dimensões da existência e do ser (p. 7).

O objetivo da obra de Harri Kuhlampi é analisar e definir a espiritualidade de Ellen White como é apresentada em sua produção literária entre 1892 e 1905. Ele examina algumas das características típicas de seu pensamento sobre espiritualidade e usa definições modernas de espiritualidade. Os livros que ela publicou durante seus anos maduros expressam suas ideias sobre espiritualidade cristã na sua melhor forma definida. O autor escolheu seis livros de Ellen White para suas pesquisas: *Caminho a Cristo*, *O Maior Discurso de Cristo*, *O Desejado de Todas as Nações*, *Parábolas de*

Jesus, Educação; e Ciência do Bom Viver, somando um total de cerca de 2.500 páginas.

Kuhalampi (p. 7-8) apresenta uma descrição dos escritos de Ellen White sobre as naturezas interativa e ativa do relacionamento espiritual entre a pessoa e Cristo, que se expressam no altruísmo, na consideração por outras pessoas e suas necessidades e na compaixão e capacidade de se colocar na posição de outro. Ele esclarece que Ellen White destaca a necessidade de haver um estilo de vida saudável para adquirir ampla compreensão da espiritualidade que vise ao bem-estar integral da pessoa. Ela não vê a espiritualidade como insular, isolada do dia a dia da vida, mas sim como a dimensão primária que fortalece, dá propósito e guia a pessoa em todos os aspectos da vida (p. 8).

O autor, Harri Kuhalampi, depois de pesquisar diversos conceitos, afirma que poucas definições úteis acerca da espiritualidade cristã são conhecidas dentro da academia. Ao realizar suas pesquisas sobre espiritualidade integral nos escritos de Ellen White, chegou à conclusão de que esse tema é um dos principais elementos nos livros que ela publicou durante seus anos maduros. A obra de Harri Kuhalampi contribui para a análise do presente trabalho, que visa situar melhor o conceito de espiritualidade integral, denominada também de holística, destacando-se os conceitos de espiritualidade extraídos de vários livros de Ellen G. White.

Além dos teóricos primários antes mencionados, várias obras secundárias embasaram a pesquisa. A obra de Fernando Canale *Princípios Elementares da Teologia Cristã* possui 11 capítulos que facilitam os cristãos “a deixarem a tradição para trás e descobrirem a lógica intrínseca do cristianismo por meio das páginas da Escrituras” (2018, p. 14). Ele esclarece os propósitos pelos/para os quais o ser humano foi criado e revela ideias valiosas sobre o Deus histórico das Escrituras e Seu relacionamento com o tempo e o ser humano, criado à Sua imagem e semelhança.

Carlos Flávio Teixeira, em seu livro *Verdades, Filosofia, Cosmovisão e Ética Cristã* (2002), discute como a perspectiva bíblico-cristã de vida preenche, de maneira coerente, cada elemento da estrutura de sentido lógico da razão humana. O livro está dividido em quatro capítulos. O primeiro apresenta o processo lógico operado pela razão humana na busca de sentido para a vida (filosofia, cosmovisão e ética). Esses três elementos básicos são estudados apresentando, cada um deles, sua estrutura lógica. O segundo capítulo apresenta a proposta cristã em cada um dos elementos/das etapas desse processo, apontando o nível de coerência dessa

perspectiva alcançado em cada um deles. Esse capítulo é dividido em três partes e analisa as premissas consideradas nos pressupostos elementares da filosofia cristã.

A primeira premissa é a afirmativa de que “existem verdades absolutas”. A segunda premissa é que há um padrão de moralidade definido a partir das verdades absolutas, o qual, por sua vez, está organizado na forma de valores, princípios e regras, os quais atuam na integralidade humana (corpo, mente e espírito), destacando-se principalmente na espiritualidade (p. 45). A terceira premissa explica como as verdades absolutas estão organizadas na forma de valores, princípios e regras. O terceiro capítulo comenta a estrutura da cosmovisão cristã (a Criação, a Queda e a Redenção). O último capítulo estuda os elementos balizadores da ética cristã, uma ética estruturalista normativa baseada nas leis de Deus para a integralidade humana que tornam o cristão responsável pelo exercício de sua liberdade.

Para uma perspectiva histórica sobre conceitos e desenvolvimento da espiritualidade no Antigo e Novo Testamentos, foi utilizada a obra dos seguintes editores: Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright e Edward Yarnold (1986), *The Study of Spirituality*; o livro de Alister E. MacArthur *Uma Introdução à Espiritualidade* (2001); e a obra de Lawrence O. Richards (1987), *A Practical Theology of Spirituality* (Uma Teologia Prática da Espiritualidade).

As obras de Santo Agostinho e Tomás de Aquino foram relevantes no estudo do tema nos períodos clássico e medieval da história da igreja cristã. A obra de Giampiero Bof *Teologia Católica* e a obra *Dicionário de Espiritualidade*, produzida por Stefano Fiore e Tullo Goffi, contribuíram para pesquisa sobre a noção dos católicos romanos. A obra *Lutero, o Grande Reformador* (1990) e escritos de Lutero, Calvino e Wesley também foram pesquisadas para um panorama sobre a perspectiva desses autores quanto ao tema.

Foram também utilizadas diversas obras relacionadas com o período dos reformadores protestantes e evangélicos, e entre elas estão: *Enciclopédia dos Protestantes*, organizada por Gisel e Higman; *Teologia dos Reformadores*, escrita por Timothy George; *História da Teologia Cristã*, de Roger Olson, e *Uma História do Pensamento Cristão*, de Justo L. Gonzalez.

Para o estudo de noções de espiritualidade entre os adventistas do sétimo dia, foram pesquisados: *Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia*, dos editores George W. Reid e Raoul Dederen; a obra *Mensageira do Senhor*, do autor Herbert E.

Douglass; e a obra *Ellen G. White: Seu Impacto Hoje*, organizada por Jean Carlos Zukowski, Adolfo S. Suárez e Reinaldo Siqueira, entre outras obras.

1.2 Problemática da pesquisa

Percebe-se que existem incontáveis propostas de definição para a palavra “espiritualidade” no mundo religioso. Porém, como entender o que é espiritualidade de acordo com os conceitos bíblicos? Quais são os principais critérios para conhecer se uma pessoa é, de fato, espiritual? É dificultoso constatar os motivos que levam membros de Igreja ao declínio ou à ascendência na vida espiritual. Segundo Eugene Peterson (2001, p. 4), “é possível negligenciar os atos de atenção ou comunhão com Deus sem que ninguém perceba e sendo necessária grande dedicação para executá-los; é fácil, e comum, dar-lhes pouca importância”.

É possível que as múltiplas atividades do cotidiano e o uso reduzido de tempo para comunhão com Deus se reflitam na formação de cristãos superficiais, trazendo consequências para suas atividades religiosas, o que pode afetar seu testemunho em favor do cristianismo, sua vida familiar e seu relacionamento com os membros de sua comunidade religiosa. Até que ponto esses fatores favorecem ou dificultam a espiritualidade dos cristãos?

1.3 Objetivos

Um estudo sobre espiritualidade poderia abranger vários aspectos e objetivos. No entanto, para que se possa alcançar um resultado plausível, optou-se pela delimitação do objetivo que se apresenta a seguir.

1.3.1 Objetivo geral

A presente investigação tem por objetivo estudar noções de espiritualidade à luz da Bíblia e realizar um estudo comparativo entre as principais noções de espiritualidade defendidas pelos católicos, protestantes, evangélicos e adventistas do sétimo dia.

1.3.2 Objetivos específicos

São os objetivos específicos da pesquisa:

1. Analisar definições do termo “espiritualidade” e sua organização em valores, princípios e regras conforme encontrados nas Sagradas Escrituras;
2. Destacar a necessidade de submissão integral ao senhorio do Espírito Santo nas dimensões física, mental e moral, pois espiritualidade envolve preparo integral e tridimensional (biopsicoespiritual) do ser humano; e
3. Realizar estudos de pesquisa para descobrir quais são as noções de espiritualidade encontradas nas Escrituras Sagradas e quais são as perspectivas teológicas cristãs ensinadas pelos católicos, protestantes, evangélicos e adventistas do sétimo dia, a fim de mensurar seu nível de aproximação e vivência quanto à espiritualidade bíblica.

1.4 Justificativa

Esta pesquisa se justifica pela necessidade de se retomar a problemática da espiritualidade perceptivelmente existente entre os diversos membros da comunidade cristã. Resultados de pesquisa revelam que cerca de 93% do grupo de estudantes de uma Faculdade de Teologia nos Estados Unidos, considerados futuros líderes religiosos, “não tinham uma vida devocional”, comenta Holmes (1991, p. 17). Acredita-se que, entre os membros das igrejas, seja grande o número de pessoas que negligenciam a vida religiosa prática e não entendem o que é espiritualidade, e, certamente, não estão conscientes de sua importância para o desenvolvimento de uma vida cristã mais eficaz e aprovada por Deus.

1.5 Relevância pessoal

Após 37 anos de trabalho no Ministério Adventista, sendo 25 anos como Pastor Distrital, oito anos na função de Secretário Ministerial e quatro anos como Secretário de Campo, acredita-se que o autor deste trabalho pode ainda contribuir por meio desta tese. O autor entende que a prática dos valores espirituais contribui para crescimento espiritual dos membros das igrejas e dos líderes espirituais.

Levando em consideração que o pesquisador mora próximo à Faculdade de Teologia do Unasp EC, entende-se que isso possa tornar a realização da pesquisa mais satisfatória, pois os resultados certamente serão benéficos para o pesquisador e para a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD). O trabalho será relevante para os líderes espirituais das diversas comunidades religiosas e, certamente, contribuirá para um ministério mais eficiente e profícuo.

1.6 Relevância ministerial

A relevância ministerial desta tese consiste em conscientizar pastores, líderes e membros das igrejas cristãs a reconhecerem o significado bíblico e o resultante valor da espiritualidade na vida social, familiar e devocional. O crescimento na vida espiritual é fator motivador para todo crente que deseja ser fervoroso, atuante e eficaz, a fim de se manter engajado no cumprimento da missão evangélica.

Além disso, importa considerar que a liderança cristã e os crentes, em geral, necessitam andar diariamente com Deus e em Seu caminho. É necessário viver sob o senhorio do Espírito Santo nas dimensões física, mental e moral e crescer no relacionamento diário com Jesus Cristo por meio da devoção pessoal e dos estudos de disciplinas relacionadas com a espiritualidade. Entende-se que, para realizar a obra evangélica comissionada por Deus, é necessário que a pessoa espiritual (1 Co 2:15; Gl 6:2), o que, segundo Fowler (1997, p. 73), “é o pré-requisito para o ministério e o único meio de realizar sua obra”.

1.7 Relação com a linha de pesquisa do curso

A linha de pesquisa envolve religiosidade e pensamento integral. Este trabalho é um estudo acadêmico com aplicação na prática religiosa dos crentes. Ele contribuirá para o crescimento espiritual buscando despertar nestes um forte senso de necessidade de comunhão com Deus. A proposta da pesquisa é ser útil para revelar aos líderes religiosos e membros de Igreja as noções de espiritualidade nas principais perspectivas teológicas cristãs, comparando as teologias católica, protestante, evangélica e adventista do sétimo dia à luz das Escrituras.

1.8 Metodologia

A presente tese segue uma metodologia bíblico-teológica juntamente como um estudo documental baseado principalmente em pesquisa bibliográfica. O trabalho apresenta conceitos bíblicos sobre espiritualidade e procura descobrir e analisar quais são as noções de espiritualidade propostas pelos católicos, protestantes, evangélicos e adventistas. Espera-se que o conhecimento revelado na pesquisa contribua para o crescimento dos cristãos na prática de valores, princípios e regras e o seu fortalecimento para o cumprimento da missão evangélica.

Trata-se de uma pesquisa religiosa com discussões de cunho teológico e pastoral que envolve variadas definições do termo “espiritualidade”. Servirá de base para o estudo que amplia – mas não esgota – as noções bíblicas de espiritualidade e como elas são interpretadas por diversas denominações cristãs. Portanto, envolve um estudo investigativo e interpretativo que contribuirá para melhor compreensão do tema proposto.

A fim de cumprir esses objetivos, foi realizada uma pesquisa teológica em porções do Antigo e do Novo Testamento. Um estudo do pensamento agostiniano e de Tomás de Aquino será necessário para revelar a visão clássica da tradição cristã que acredita que o ser humano é constituído de alma como realidade incorpórea, intelectual e subsistente, e corpo, revelando, assim, um distanciamento dos fundamentos bíblicos, já que, de acordo com Canale (2018, p. 197), “a ‘alma’ humana é o corpo vivo”.

Perspectivas protestantes, evangélicas, adventista e contemporânea serão analisadas juntamente com material publicado por diversos teólogos adventistas, incluindo Ellen G. White, pioneira e profetisa do Movimento Adventista do Sétimo Dia.

O presente estudo constitui-se de sete capítulos, incluindo a introdução. O estudo traz a ordem de apresentação quanto à divisão de capítulos e seus respectivos propósitos apresentada a seguir.

O primeiro capítulo, a introdução, contextualiza a problematização do estudo, sua relevância, seus objetivos, sua revisão literária e a metodologia utilizada pelo autor da pesquisa. Estudou a importância da espiritualidade na Bíblia e no preparo harmônico e integral (biopsicoespiritual), criando harmonia e integralidade tridimensional na vida do crente e desenvolvendo a ideia dos valores espirituais que

são alcançados por meio da prática de princípios e regras bíblicas que contribuem para o crescimento espiritual.

No segundo capítulo, o pesquisador traz o significado e as características da espiritualidade propostos em porções no Antigo e Novo Testamento, tomando-se como ponto de partida o uso e o significado do verbo hebraico *hālakh* “andar” e do substantivo *derekh* “caminho”. O estudo analisou em três seções do Antigo Testamento (Pentateuco, Profetas e Escritos) exemplos de pessoas cuja espiritualidade produziu santidade, obediência, fé e lealdade, capacitando-as para realizar a obra de Deus.

Foram também observadas porções de três seções do Novo Testamento (os Evangelhos, as Epístolas e o Apocalipse), sugerindo-se que elas apontam que um dos objetivos de Jesus Cristo ter vindo à Terra foi de restaurar no ser humano a espiritualidade, isto é, restaurar a imagem de Deus no homem. Considerou-se também que a espiritualidade do crente é fortalecida ao ele “andar no Espírito”. Ela prepara o crente para viver a eternidade em comunhão com o Criador.

A pesquisa considerou valores, princípios e regras bíblicas que regem a vida humana nos aspectos físicos, mental e moral. Quando esses elementos são praticados, contribuem para o desenvolvimento da espiritualidade do ser humano. Observou-se também a valorização e o desenvolvimento de uma vida de comunhão contínua com Deus, que contribui para o crente desenvolver um ministério eficaz e produtivo no cumprimento da Missão Evangélica.

O terceiro capítulo estudou a espiritualidade na perspectiva católica e se limitou a analisar o neoplatonismo, o pensamento agostiniano e o de Tomás de Aquino, articuladores católicos da visão clássica da tradição cristã acerca da espiritualidade. É descrito que o ser humano é constituído de alma como realidade incorpórea, intelectual e subsistente, e corpo material e temporal, ideias essas herdadas do helenismo grego.

O quarto capítulo desenvolveu o estudo da espiritualidade na perspectiva protestante, destacando-se as perspectivas luterana e calvinista. Já o quinto capítulo analisou a espiritualidade na perspectiva dos movimentos identificados como Reforma Radical, puritanismo e pietismo, que, mais tarde, contribuíram para o surgimento do metodismo e do pentecostalismo do século XX.

O sexto capítulo estudou conceitos de espiritualidade extraídos da literatura escrita por Ellen G. White, considerada uma das pioneiras da Igreja Adventista. Outra

seção do capítulo examinou conceitos de espiritualidade na perspectiva adventista. O capítulo concluiu analisando a espiritualidade na trajetória dos adventistas do sétimo dia. O sétimo e último capítulo, considerado a conclusão da tese, apresenta um resumo com análise comparativa das perspectivas estudadas à luz das Escrituras.

2 A ESPIRITUALIDADE NA TEOLOGIA BÍBLICA

Não existe nas Escrituras Sagradas a palavra “espiritualidade”, entretanto se pode afirmar que sua origem e seu conteúdo procedem de Deus, pois Jesus Cristo declarou: “Deus é Espírito” (Jo 4:24). O texto bíblico ressalta a interação entre Deus e os seres humanos como realidade espiritual que está ligada por um elo espiritual (espiritualidade). Fernando Canale (2018, p. 197-198) salienta que:

[...] a semelhança básica geral entre Deus e os seres humanos é a espiritualidade. Deus, que é espírito (Jo 4:24), criou os seres humanos como seres espirituais (Zc 12:1; ver 1 Co 12:11; Pv 18:14; 20:27) [...]. Deus criou o corpo humano com a capacidade de operações espirituais, podendo-se envolver com Deus, depender de Sua sabedoria e poder, e relacionar-se com outros seres humanos e com o mundo.

A porção textual “os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade” (Jo 4:24) aplica-se a pessoas que exercem suas atividades espirituais para adorar a Deus, que está no plano celestial. O texto acima fortalece a noção de que Deus deseja que o ser humano se relacione com Ele, pois Seu desejo é interagir com Sua criação no tempo e no espaço – mesmo entendendo que Ele não é limitado por espaço nem por tempo, como nós o somos.

O termo “espírito” vem da raiz da palavra hebraica *ruach*, do grego *pneuma* e do latim *spiritus*. Siegfried Horn (1995, p. 404) esclarece que o termo *ruach* significa: “alento”, “vento”, “elemento vital”, “mente”; grego *pneuma* [do verbo *pnéo*, “soprar”, “respirar”], “alento”, “vento”, “espírito”, energia divina ou princípio de vida que anima os seres humanos. Segundo Harri Kuhalampi (2010, p. 2-3), “as palavras ‘espiritual’, ‘espiritualmente’ e ‘espiritualidade’ passaram a ser associadas a homens ou mulheres cujos valores, crenças e as práticas eram alimentadas pelo Espírito”. Essa explicação se ajusta com o dicionário Webster, que define espiritualidade como sendo “a qualidade ou o estado de ser espiritual”.

A tarefa de definir a espiritualidade cristã é importante, porém difícil. É importante porque, segundo Doss (1987, p. 18-19), “a definição favorece a ter uma boa compreensão da verdadeira espiritualidade e ajuda a identificar e rejeitar a falsa espiritualidade que está sempre presente, mesmo dentro da igreja”. De acordo com Doss (1987, p. 18-19), definir espiritualidade é difícil por algumas razões. A primeira é que a espiritualidade é profundamente pessoal, matéria interna que difere, de certa forma, de pessoa para pessoa. Isso envolve os níveis mais profundos do ser que não

são facilmente compreendidos. A segunda razão é a sua natureza dinâmica. Ela está em constante mudança, sendo mais um processo do que um estado. Como pode ser definida uma experiência em movimento? O dinamismo da espiritualidade é, certamente, uma de suas melhores características, mas complica a definição.

A terceira razão é que a espiritualidade envolve experiência que transcende categorias racionais de análise. Embora a verdadeira espiritualidade não irracional, possui elementos suprarracionais que envolvem as “mais sutis dimensões da nossa consciência”. De certa forma, ao procurar definir a espiritualidade, torna-se difícil devido sua natureza indefinível. A quarta razão é que o trabalho de definir espiritualidade se depara com um grande problema de linguagem na cultura em geral.

O conceito de espiritualidade era usado no passado, exclusivamente no contexto religioso, no entanto nos últimos anos tem sido usado de maneira ampla por todo tipo de pessoa com variados significados. Entre os diversos conceitos de “espiritualidade” considerados no mundo religioso, acentua-se a definição básica sustentada por McGrath (2001, p. 20):

Espiritualidade refere-se à busca por uma vida religiosa autêntica e satisfatória, envolvendo a união de ideias específicas de determinada religião com toda a experiência de vida baseada em e dentro do âmbito dessa religião [...] Espiritualidade é a prática na vida real da fé religiosa de uma pessoa – o que a pessoa faz com o que crê.

Na concepção de Van Asseldonk (1993, p. 253):

O termo [espiritualidade] se aplica à vida espiritual em todos os aspectos e períodos, abrangendo desde o início ascético até o desenvolvimento na experiência mística de Deus e, por essa razão, inclui interesse pela vida purgativa, iluminativa e unitiva, de acordo com a terminologia tradicional.

Ao descrever seu conceito a respeito de espiritualidade, Bezerra (2001, p. 24) pontua que:

[...] a verdadeira espiritualidade é o encontro com Deus, a comunhão e a intimidade com Ele, e a sede de ter mais Dele [...] A espiritualidade verdadeira não é uma experiência única e estática, mas, sim, uma caminhada existencial do homem com Deus, com uma forte de amizade e um relacionamento fundamentado nas Sagradas Escrituras.

De acordo com Eugene Peterson (2005, p. 767), a palavra “espiritualidade” “perdeu, praticamente, toda conexão com o Espírito de Deus, que é o originador da espiritualidade”. O termo passou a ser usado também no campo da medicina, das artes, da música, além do campo religioso. Segundo afirma Koenig (2012, p. 10):

Essa nova versão de espiritualidade evoluiu para incluir aspectos da vida que não têm nada a ver com religião, além de, muitas vezes, excluir a religião por completo, como na afirmativa 'sou espiritual, não religioso'. Isso pode tornar a espiritualidade indistinguível de conceitos seculares.

Em sua obra *Espiritualidade: Onde, Quando e Como*, Timóteo Carriker (1997, p. 13) comenta que a espiritualidade bíblica:

[...] não se refere a um estado místico ou a um plano de êxtase. Ela não é um arrebatamento para um estado de declínio etéreo longe do corpo. Tudo isso pode corresponder a uma noção popular de espiritualidade ou misticismo, mas não é espiritualidade bíblica.

O tema da espiritualidade pode ser compreendido a partir do estudo das Escrituras Sagradas e da revelação que ela traz a respeito da Pessoa de Deus e da criação dos seres humanos. Segundo Canale (2018, p. 198), “a relação que define o conteúdo da espiritualidade humana, no entanto, é a relação com Deus”, o Deus que “interage com os seres humanos e com os anjos no fluxo da história criada” (p. 58). Além da espiritualidade adquirida por meio do relacionamento com Deus, Harri Kuhalampi (2010, p. 23) acrescenta que “há um amplo consenso de que o ensino bíblico compõe um vital elemento da espiritualidade cristã”. Portanto, é necessário buscar e extrair do Antigo e do Novo Testamento conceitos relevantes sobre espiritualidade.

O autor desta pesquisa está ciente da impossibilidade de dar uma definição final sobre o tema da espiritualidade, no entanto pressupõe que o homem, ao buscar conhecimento da natureza da realidade divina e de suas atividades reveladas nas Escrituras Sagradas, encontrará significado para a espiritualidade. Ela está fundamentada na convicção de que a realização humana só pode ser plenamente alcançada por meio do conhecimento e relacionamento com Deus (Jo 15:5; 17:3; Sl 37:4).

2.1 Noções elementares para compreensão da espiritualidade na Bíblia

Entende-se que a espiritualidade deve ser compreendida a partir do estudo das Escrituras Sagradas e da revelação que ela traz a respeito da pessoa de Deus, da criação dos seres humanos e de suas relações com Deus, com outros seres humanos e consigo mesmos. Com base nessa premissa, pode-se considerar Deus como a fonte da vida integral do homem que é responsável pelo seu desenvolvimento físico, mental, social e espiritual.

O tema em estudo será abordado no contexto do princípio bíblico *sola Scriptura* (as Escrituras somente) envolvendo não apenas o Novo Testamento, mas também o Antigo Testamento como revelação completa de Deus ao homem. É necessário buscar na revelação divina uma compreensão mais ampla da espiritualidade, pois sem essa fonte de informações sobre Deus e as doutrinas cristãs, ressalta Canale (2018, p. 43), “não haveria nenhum entendimento de Deus (teologia); sem um entendimento de Deus não haveria fé; e, sem fé, não poderia haver nenhuma recepção da salvação”. Baseado nessa premissa, o autor deste trabalho considera as Escrituras como única fonte de dados teológicos sobre a realidade de Deus e Suas ações.

2.1.1 A natureza básica da realidade de Deus

Não há nas Escrituras nenhuma evidência de discussão sobre a existência de Deus, porém, de acordo com Grudem (2015, p. 98) “a Bíblia sempre pressupõe que Deus existe”. A Bíblia começa seus escritos afirmando que “no princípio criou Deus os céus e a terra” (Gn 1:1). Segundo Nichol (2012, p. 187):

[...] a mente humana finita não pode pensar no ‘princípio’ sem pensar em Deus, pois Ele ‘é o princípio’ (Cl 1:18; cf. Jo 1:1-3). Foi Deus quem deu princípio a todas as coisas existentes no Universo (Hb 1:2, 10-12). Ele se identifica nas Escrituras como sendo “o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim” (Ap 21:6; 22:13; 1:17; Is 44:6; 48:12).

A hipótese da inexistência de Deus é o dogma fundamental do ateísmo que nasce no coração “insensato” (Sl 14:1; 53:1). De acordo com Champlin (1991, vol. 3, p. 343), há quatro palavras hebraicas que definem o termo “insensato”, e um deles é o termo “nabal”, que aparece 18 vezes no Antigo Testamento e significa “vazio”, “tolo”. Ao definir o termo “nabal”, encontrado em Salmos 14:1, Nichol (2012, vol. 3, p. 745) comenta que “nabal” “parece ser alguém que não tem sabedoria, valores morais, nem percepção espiritual; que despreza a moral e os valores religiosos, alguém materialista que julga os valores segundo sua dimensão e poder”.

De acordo com Mondin (1997, p. 207), “o ateísmo propaga a ideia de Deus como sendo uma invenção da mente humana. Segundo a célebre frase de Feuerbach, não foi Deus que criou o homem, mas o contrário: foi o homem que criou Deus”. Além de Feuerbach, outros disseminaram o dogma do ateísmo, entre os quais constam Marx, Engels, Nietzsche, Freud, Sartre e Russell, dentre outros. A origem da ideia de

Deus não poderia ter sido inventada pelo homem, pois, na concepção de Mondim (1997, p. 208):

[...] se há uma ideia que o homem não poderia inventar, pois supera em muito a capacidade de sua mente, é justamente a de Deus [...] É uma ideia que o homem recebe da realidade mesma de Deus (através das teofanias naturais ou históricas) e não uma ideia que o homem forja arbitrariamente, usando a imaginação e os sentimentos.

A pergunta “Quem criou Deus?” certamente já passou pela mente da maioria das pessoas, e a resposta mais plausível é: Ninguém criou Deus. Ele não teve origem nem começo. Ele é incriado, ou seja, autoexistente (Sl 90:2; Is 43:10; 48:12; Cl 1:17; Ap 1:4; 4:8). Winkie Pratney (2004, p. 25) ressalta que “nunca houve um tempo em que ele [Deus] não existisse. É impossível ilustrar isso porque não há nada nem ninguém como ele no universo. Ele criou tudo. Ele criou todos nós”.

Pode-se observar o conhecimento revelado de Deus nas Escrituras por meio das teofanias (manifestações de Deus) registradas no Pentateuco (Gn 18; Êx 3; Js 5:13-15; Jz 6:11-24) e em outros diversos livros das Escrituras. A realidade de Deus e Sua revelação podem ser aceitas com fé e compreendidas na mente do ser humano (Sl 119:11; Hb 11:3, 6), ou simplesmente ser rejeitadas e corrompidas por um coração insensível e incrédulo (Gn 6:3, 5; Êx 5:2; 8:15; 9:7; Jr 17:9; Mt 15:8, 19; Hb 3:12).

O conhecimento sobre Deus é fundamental, pois as Escrituras afirmam ser “necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que Ele existe e que se torna galardoador dos que o buscam” (Hb 11:6). Esse conhecimento leva à vida eterna (Jo 17:3) e produz fé na mente e no coração humano (Rm 10:17). O conselho divino motiva todo crente a conhecer e prosseguir a conhecer ao Senhor (Os 6:3).

O apóstolo Paulo declara que Deus é conhecido na medida em que Ele Se revela ao homem: “Porquanto o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou” (Rm 1:19). De acordo com o Comentário Bíblico Adventista (2016, vol. 6, p. 521), Deus Se revela ao ser humano de três maneiras:

[...] por uma revelação interna à razão e à consciência de cada pessoa (Rm 2:15; cf. Jo 1:9), por uma revelação externa nas obras da criação (Rm 1:20) e pela revelação especial nas Escrituras e na Pessoa e na obra de Cristo, que confirma e completa as outras revelações.

O Deus verdadeiro revelado nas Escrituras é diferenciado de todos os deuses pelos atributos (qualidades e características) que somente Ele possui. Deus é eterno (Rm 16:26; Dt 33:27; Is 43:13; 1 Tm 1:17; 6:16; Sl 90:1-2); é Criador do Universo (Hb 1:1-2; 11:3; Jr 10:10-12); Deus não tem princípio (Jo 1:1) nem fim (Sl 102:27; Lc 1:33),

e Ele “experimenta” o tempo de maneiras completamente diferentes de Sua criação (2 Pe 3:8). A realidade de Deus está além do entendimento humano (Is 45:15; Jó 11:7-8; Rm 11:33-35), e ela só é compreendida mediante a revelação que Ele faz de Si mesmo (Rm 16:25; Ef 1:9; Dn 2:30, 47).

Ao recapitular os fundamentos que embasam o estudo da realidade divina, o autor deste trabalho descreve as principais categorias, isto é, as formas básicas de pensar e agir de Deus (tempo, espaço e substância) que constituem a estrutura básica necessária para se ter uma compreensão das atividades divinas relacionadas com o ser de Deus. Ao abordar tais assuntos, é necessário que haja consciência das limitações humanas e que se saiba que “grande é o Senhor [...] a Sua grandeza é insondável” (Sl 145:3), e quão magníficos são Seus desígnios. Conforme escreveu Paulo: “Ó profundidade da riqueza, tanto da sabedoria como do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis, os seus caminhos!” (Rm 11:33). Mesmo sabendo das limitações humanas para compreender os caminhos de Deus (Ec 8:17; Jó 5:9; Is 55:8-9), uma parte de Sua sabedoria pode ser conhecida e compreendida de acordo a revelação bíblica (Rm 1:20; Ef 1:8-9; 3:3-5; Cl 2:2-3).

Entre os assuntos que podem ser considerados, estão os pressupostos ontológicos (a ontologia estuda a realidade e existência do ser), que consideram a realidade e as ações de Deus relacionadas com o tempo, o espaço e a substância. É necessário entender que Deus experimenta o fluxo do tempo e Ele é capaz de experimentar nosso limitado tempo, conforme descreve Canale (2018, p. 81): “A realidade eterna e infinita de Deus experimenta o fluxo do tempo em sua plenitude, em harmonia com sua própria natureza divina. Ele também é capaz de experimentar diretamente nosso limitado tempo criado sem se limitar a ele”.

De acordo com Cullmann (2003, p. 101), a igreja cristã, em seu início, “não conhece um Deus que esteja fora do tempo. O Deus ‘eterno’ é aquele que era no começo, que é agora e que será eternamente, ‘aquele que era, que é e que será’ (Ap 1:4)”.

Estudar as ideias a respeito do tempo relacionadas com Deus será o objeto da seção a seguir.

2.1.1.1 Noção de tempo relacionado com Deus

O tempo é uma característica importante e significativa da realidade histórica. É difícil entender a história sem as ideias definidas de tempo, de duração, de prazos longo e curto. Mas o que é tempo? Na Bíblia, são encontradas diversas palavras relacionadas com o tempo e a eternidade divina contendo significados diferentes. Ao fazer uso da revelação bíblica, cinco palavras (hebraicas e gregas) serão notadas, e, certamente, sua observância traz acentuado entendimento a respeito do tempo e da eternidade de Deus.

Primeiro, é encontrado o substantivo hebraico *‘eth* (tempo), segundo Vine (2010, p. 303), para definir “tempo, período de tempo, tempo designado, tempo certo, estação”. Segundo o *Dicionário Vine* (2010, p. 303), o termo *‘eth* é considerado o mais usado no Antigo Testamento. O substantivo *‘eth* ocorre em torno de 290 vezes na Bíblia e em todos os períodos. Entende-se que o termo *‘eth* pode estar relacionado com qualquer “período” específico de tempo.

O segundo ponto é que a principal palavra do Antigo Testamento para eternidade é o vocábulo hebraico *‘olām*, que, basicamente, significa “duração da vida”, sendo definido por Young (1971, p. 32) como “tempo antigo”, “princípio do mundo”, “para sempre” e “eterno”.

Terceiro, há o termo grego *kairos*, que equivale “a um momento em que”, termo esse que, segundo Cullmann (2003, p. 77) “parece particularmente propício para a execução deste ou daquele projeto [...] o que caracteriza o emprego de *kairos* é que ele designa no tempo um *momento* determinado por seu conteúdo” (At 1:7; 24:25; 1 Tm 6:15; 1 Pe 1:11; Mt 26:18; Jo 7:3, 6).

O quarto ponto remete ao termo *chronos*, que, segundo Champlin (1991, p. 451), “é usado trinta e três vezes no Novo Testamento” e se refere, de forma geral, a tempo cronológico, correspondendo, segundo Young (1971, p. 64), a “longo tempo”, “um período de tempo”, “uma estação”, um “espaço de tempo”.

O quinto ponto considera o termo grego *aiôn* como sendo a principal palavra do Novo Testamento para eternidade. Diversas vezes aparece no Novo Testamento o advérbio grego *aiōnios*, que significa “eterno” e “para sempre” (Mt 25:41, 46; 2 Pe 2:6; Jd v. 7). O termo *aiôn* designa um longo período ou um espaço de tempo, limitado ou não.

De acordo com o *The Analytical Greek Lexicon* (s.d., p. 11), *aiôn* significa “um período de tempo de caráter significativo; vida; uma era; uma idade; portanto, um estado de coisas marcando uma época ou épocas; a condição natural do homem, o mundo; duração ilimitada, eternidade”.

De acordo com Cullmann (2003, p. 100), “a eternidade é a sucessão infinita de *aiôns*”. O tempo é uma característica do que é real. Essa perspectiva é delineada por Canale (2018, p. 77) com a seguinte explicação:

É uma qualidade universal compartilhada por tudo que encontramos na realidade. O tempo é uma qualidade que permite a existência de coisas reais dentro de um fluxo que envolve o passado, presente e futuro. O tempo não é uma coisa da qual todas as demais dependem para existir. Nossa dificuldade de definir o tempo brota da pressuposição de que o tempo é justamente essa coisa. O tempo nunca se apresenta a nós como uma “coisa”, mas co-ocorre com todas as coisas como característica essencial de cada ser. As coisas não estão contidas no tempo, mas o tempo é parte intrínseca das coisas.

Isso quer dizer que não se pode entender o tempo como entidade separada de tudo, mas sim quando o relacionamos com todas as coisas das quais ele é característica intrínseca. É comum relacionar o tempo com o relógio e o calendário, elementos que medem o tempo, pois ele é sempre definido pelas pessoas como algo relacionado a outra coisa, já que não conseguimos localizar seu referente no mundo real. Segundo Canale (2011, p. 223), o tempo:

[...] é a característica essencial da realidade. A realidade requer tempo, e o tempo sempre ‘co-ocorre’ como qualidade de algo real. ‘Co-ocorrer’ significa se manifestar juntamente com outra realidade [...]. Como qualidade, o tempo ocorre simultaneamente com o objeto da qual ele é uma qualidade ou característica. Em outras palavras, o tempo coexiste com as realidades das quais ele é uma característica.

Se o tempo está relacionado à natureza e à atividade da coisa ou do ser aos quais é intrínseco, isso quer dizer que cada ser ou coisa vivencia sua temporalidade de modo diferente. Quando se fala do tempo, Kant (*apud* Canale, 2011, p. 225) ressaltou “que a razão pode imaginar o fluxo do tempo como exclusivamente infinito ou exclusivamente de duração limitada”. O tempo pode ter duração limitada ou ilimitada dependendo da realidade que ele esteja descrevendo. Um ser limitado vai vivenciar o tempo de duração limitada, finita (Sl 90:12; Jo 11:9), que envolve o seu tempo de existência (Gn 1:1, 26-27; 2:7; 1 Co 2:7; Hb 11:3), ao passo que um ser ilimitado vivenciará o tempo de forma ilimitada.

É necessário entender que Deus vivencia o tempo sem esse caráter transitório (Sl 103:15-17; Jó 36:26), pois Ele é eterno, imutável e age no tempo infinito para se

relacionar de maneira direta e pessoal com os seres humanos (1 Pe 1:18-20; 2 Tm 1:9-10; Ef 1:3-5). Nesse sentido, Canale (2011, p. 226) pontua que:

[...] como o ser de Deus é ilimitado e infinito, assim é o seu tempo. Por outro lado, como os seres criados são limitados e finitos, assim é o seu tempo que vivenciam. Afinal de contas, o tempo é uma qualidade aplicada a diferentes realidades de acordo com a natureza de cada um.

É importante lembrar que a imaginação e o esforço humano, ao procurarem definir o tempo de Deus, é, conforme afirma Canale (2011, vol. 9, p. 125) “uma tentativa teórica de penetrar no mistério de Sua natureza. Nesse ponto, o silêncio é eloquência”. Comentando a respeito do termo *aiôn* como sendo um espaço de tempo relacionado com a eternidade, Oscar Cullmann (2003, p. 100) esclarece que:

[...] a eternidade – que pode ser concebida como um atributo de Deus – é um tempo infinito ou, melhor dizendo, o que nós chamamos de tempo não é outra coisa senão uma fração, limitada por Deus, daquela mesma duração ilimitada do tempo de Deus. A maior prova está no fato já constatado de que o termo *aiôn* que serve para exprimir a eternidade é o *mesmo* que designa um espaço de tempo limitado.

Não se observa nas páginas das Escrituras nenhuma discussão filosófica na relação entre o tempo e a eternidade. O conceito de eternidade, segundo pontua Winkie Pratney (2004, p. 26), “é um dos conceitos mais misteriosos e mais essenciais em teologia”. Pratney (2004, p. 26) explica que a afirmação de que “Deus é eterno”:

[...] tem sido explorada histórica e filosoficamente a partir de duas perspectivas: A noção de eternidade, como a de infinito, tem dois significados: Captamos um significado da eternidade ao dizer que não existe começo ou fim para o processo temporal. O outro sentido da eternidade concebemos ao negar o tempo em si e, com ele, a mudança ou mutabilidade.

A palavra hebraica *‘olām* e o termo grego *aiôn* ajudam a elucidar o conceito de tempo e eternidade relacionados com Deus. Oscar Cullmann (2003, p. 84-85) comenta que:

[...] a eternidade é, pois, designada pelo termo temporal *aiôn* [...] partindo-se do uso linguístico que é feito do termo *aiôn*, não se tem o direito de interpretar a noção de eternidade no sentido da filosofia platônica ou moderna, onde ela se opõe ao tempo, mas que se pode concebê-la como um tempo infinito [...]. No Novo Testamento não são, por conseguinte, o tempo e a eternidade que se opõem, mas o tempo limitado e o ilimitado, infinito.

De acordo com Canale (2018, p. 67) “*‘olām*, significa basicamente ‘duração da vida’ [...]. Vida e tempo andam juntos. A ausência de tempo é ausência de realidade e vida”. O conceito acima mostra que, para os pensadores bíblicos, a eternidade não é um conceito teórico atemporal, que é a ausência de toda noção de tempo e que

interpreta a eternidade como ausência de sequência de eventos, e sim que ela, a eternidade, se relaciona com a vida concreta, e que, de acordo com o termo grego *aiôn*, designa, basicamente, ‘um longo período de tempo’ denominado de tempo infinito.

Isso é visto na Bíblia, que descreve os salvos comendo da árvore da vida, que produz 12 frutos, dando seu fruto de mês em mês (Ap 22:2). O profeta Isaías declara que “de uma lua nova a outra [de mês a mês] e de um sábado a outro, virá toda carne a adorar perante mim, diz o Senhor” (Is 66:22-23). Grudem (1999, p. 121) comenta que:

[...] de fato, lemos que a ‘árvore da vida’ da cidade celeste dá ‘o seu fruto de mês em mês’ (Ap 22:2), o que implica uma passagem regular de tempo e a ocorrência dos eventos no tempo. Portanto, ainda haverá uma sucessão de momentos encadeados, e as coisas continuarão a acontecer umas após as outras no céu.

Os cristãos da igreja primitiva acreditavam que a eternidade era um futuro temporal, e não atemporal (Jo 14:1-3; 1 Jo 3:2), conforme aponta Oscar Cullmann (2003, p. 103-104):

Os primeiros cristãos não podem fazer uma representação da eternidade senão como um tempo prolongado ao infinito [...]. No Novo Testamento o *aiôn* futuro é um futuro real, quer dizer, um futuro temporal. Falar do *aiôn* que virá, sem manter todo o seu valor acerca do seu caráter temporal, é uma interpretação filosófica.

O conceito de que a eternidade é temporal e Deus age sequencialmente no tempo, conforme é compartilhado por Oscar Cullmann (2003, p. 109), aponta que “a eternidade não difere do tempo senão por seu caráter ilimitado; ela é compreendida, por conseguinte, como uma linha temporal infinita”. Percebe-se que a palavra “eternidade”, na Bíblia, não transmite a ideia de atemporalidade, de “o eterno agora”, e sim de um longo período infinito no qual Deus vivencia concretamente os fatos em tempo sucessivo infinito.

Em sua obra *Novo Dicionário da Bíblia*, Douglas *et al.* (1995, p. 1.578) definem o termo “eternidade” da seguinte maneira:

O hebraico tem as palavras *ádá* e *ólām* para designar qualquer período cujo limite, pelo menos em uma direção, não está fixado, tal como a duração desconhecida da vida de um homem (cf. 1 Sm 1:22, 28), ou a idade dos montes (Gn 49:26). Acima de tudo, esses termos são aplicados a Deus, cujo ser é ilimitado por qualquer limitação de tempo (Sl 90:2).

Na obra *Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia* (2011, p. 124), Canale acrescenta que eternidade se refere a um período ilimitado.

O fato de essa eternidade ser concebida em um modo temporal não significa que a Bíblia equipare a eternidade com o tempo criado que vivenciamos como limite de nossa finitude. Significa, antes, que a eternidade de Deus não é alienada do nosso tempo. O tempo divino, porém, é qualitativamente diferente do nosso tempo, não no sentido de negar o tempo, mas de incorporá-lo e excedê-lo.

Os escritores da Bíblia não conhecem um Deus atemporal, que não esteja no tempo e não possa se relacionar com o tempo. Em sua obra *Princípios Elementares da Teologia Cristã*, Fernando Canale (2018, p. 68) comenta que “em parte alguma das Escrituras encontramos a suposição implícita ou a apresentação explícita de que a realidade de Deus é atemporal ou imutável, como a tradição cristã firmemente crê”. Entende-se que as Escrituras revelam que Deus não está limitado pelo tempo nem pelo espaço, assim como Suas criaturas humanas estão, pois Ele é eterno, onipresente e onipotente (1 Tm 1:17; Hb 13:8; 4:13).

Deus se relaciona com o tempo, mas de modo diferente de como os seres humanos se relacionam. Diz o apóstolo Pedro que “para o Senhor, um dia é como mil anos, e mil anos, como um dia” (2 Pe 3:8). O texto, que certamente foi extraído de Salmos 90:4, descreve que Deus não vivencia o tempo nem a história da mesma forma que nós. De acordo com Nichol (2016, vol. 7, p. 676), “Ele [Deus] não está restrito ao nosso conceito de tempo. Não podemos limitá-lo à nossa escala de dias e anos”.

Cullmann (2003, p. 109-110) comenta que essa passagem (2 Pe 3:8):

[...] não afirma que Deus esteja fora do tempo, mas que o tempo de Deus é infinito. Deus só pode abarcar o tempo como infinito, e nós só podemos expressar isso dizendo: Deus avalia o tempo com outras medidas que as nossas. Pois, só Ele pode conceber, visualizar, dominar essa linha infinita, porque ela é a própria linha de Deus. Só Ele é eterno. Ele é o ‘rei dos aiônios’ (1 Tm 1:17).

Canale (2018, p. 73) corrobora o mesmo pressuposto apresentado acima ao afirmar que o texto de 2 Pedro 3:8:

[...] não sugere que Deus é atemporal ou que ele não pode se relacionar com o nosso tempo. O significado básico dessas duas passagens paralelas [Sl 90:4; 2 Pe 3:8] é que Deus se relaciona com o nosso tempo, mas de modo diferente do qual os seres humanos se relacionam com o tempo.

Nesse contexto, Pedro não escreveu para asseverar a atemporalidade de Deus, mas sim o caráter infundável do tempo de Deus que somente Ele pode alcançar,

e que os padrões para a medida da experiência de Deus com o tempo são diferentes dos limitados padrões de medida da experiência dos humanos com o tempo. Teologicamente falando, pode-se declarar que a eternidade é um tempo *perene*, e é propriedade de Deus, o Criador, ao passo que o tempo transitório é a experiência da criatura.

Nas Escrituras, há evidências para se entender a realidade de Deus como histórico-temporal, interagindo diligentemente no fluxo do tempo (*aiôn*), que exprime a noção de extensão e duração de tempo criados por Deus. Conforme explica Cullmann (2003, p. 77), “*aiôn* designa uma duração, um espaço de tempo, limitado ou não”. Alguns textos bíblicos, de acordo com Canale (2018, p. 68-69), podem ser tomados “como exemplos da evidência sobre a temporalidade divina”. Alguns deles serão lembrados a seguir.

Primeiro, são encontradas em Jó 36:26 evidências da temporalidade divina no contexto da Sua grandiosidade e Seus desígnios misteriosos: “Eis que Deus é grande, e não podemos compreender; o número dos seus anos não se pode calcular”. A transcendência divina, na concepção de Canale (2018, p. 68):

[...] não assume a atemporalidade, mas a temporalidade divina. Literalmente, ‘não conhecemos o número dos seus anos’. Em sua grandeza e transcendência, Deus possui anos, isto é, de alguma forma Deus é temporal [...]. Não conhecemos os anos de Deus porque eles são infinitos.

Mas, a afirmação de que Deus possui anos não limitaria a temporalidade divina à temporalidade humana? Não! Outros textos nas Escrituras denotam um quadro mais preciso da compreensão bíblica da temporalidade divina sem chegar a conclusões equivocadas. No texto de Salmos 103:15-17, Davi faz a comparação entre Deus e os humanos na experiência com o tempo:

Quanto ao homem, os seus dias são como a relva; como a flor do campo, assim ele floresce; pois, soprando nela o vento, desaparece; e não conhecerá, daí em diante, o seu lugar. Mas a misericórdia do Senhor é de eternidade [*’olām*] a eternidade [*’olām*] sobre os que o temem.

O texto contrasta a transitoriedade do homem (que tem um início e um fim em seu curto período de existência) com a eternidade de Deus. O salmista explica a temporalidade limitada do ser humano, e não o significado do tempo em si. Ao mesmo tempo, Davi, segundo Canale (2018, p. 70), revela que:

[...] o tempo e a vida de Deus são permanentes. Contudo, Davi não concebe a natureza não transitória de Deus como atemporal. Ao contrário, ele a concebe como *extensão temporal* sem os limites do tempo das criaturas. O

ser de Deus é literalmente de eternidade passada (um período longo de tempo passado) à eternidade futura (um período longo de tempo futuro). Em suma, a temporalidade de Deus difere da temporalidade criada porque não tem princípio nem fim.

A crença de que Deus é atemporal tem sido muito propagada no mundo cristão moderno, conforme descreve a obra *A Natureza e o Caráter de Deus*, de Winkie Pratney (1998, p. 26-49), e não permite ter lugar para o espaço e a temporalidade reais da realidade divina. Essa visão apresenta Deus como sendo uma realidade estática, não histórica (atemporal, e não espacial), levando as pessoas a pensar que Deus está no reino “espiritual”, e que a espiritualidade também estaria nesse espectro, que, supostamente, existe fora do espaço e do tempo.

Entender qual é a real noção apresentada nas Escrituras Sagradas a respeito das experiências de Deus e do ser humano no tempo e no espaço ajuda o cristão a considerar de maneira diferente a tradicional crença referente à ideia básica disseminada há séculos pela tradição cristã teológica construída a partir de várias fontes, entre as quais está a filosofia grega.

Pode-se resumir da seguinte maneira o que foi lembrado a respeito da noção de tempo relacionada com Deus envolvendo a temporalidade humana: primeiro, a temporalidade de Deus, isto é, a experiência de Deus com o tempo é infinita, não tem princípio nem fim (Ap 1:8; 21:6; 22:13). A temporalidade de Suas criaturas é limitada, finita, tendo um início e um fim. Deus sempre existiu no fluxo do passado sem início, do presente ativo e do futuro sem fim da temporalidade eterna. Hebreus 1:10-12 afirma que os céus e a terra criados por Deus perecerão; Deus, porém, em Sua realidade nunca finda, conforme expressou o salmista, “és sempre o mesmo, e os teus anos jamais terão fim” (Sl 102:27).

O segundo ponto é que Deus é capaz de Se relacionar pessoalmente com os seres humanos no nível histórico do fluxo passado, presente e futuro (Hb 13:8; Jr 31:3), entendendo-se, no entanto, que os padrões de experiência de Deus e dos seres humanos no tempo são diferentes e peculiares à natureza de cada ser. O autor deste trabalho concorda com a noção da eternidade de Deus como realidade temporal, em contraste com as visões cristãs (seguindo filosofias gregas e orientais) que concebem a realidade como atemporal.

2.1.1.2 Noção de espaço e a realidade da substancialidade de Deus

Quando se fala da realidade de Deus relacionada com o espaço e a substância, observa-se a visão de Deus gerada e disseminada pela tradição cristã construída sobre a visão de Platão e Aristóteles, que descrevem conceitos de Deus como sendo atemporal. É disseminada a visão de uma realidade imóvel, abstrata, insubstancial, ausente de espaço e além do tempo; uma realidade que experimenta todas as coisas como um todo simultâneo, mas sem concretude. Tais conceitos são expostos por Teixeira em sua obra *Teologia e Filosofia* (2015, p. 63-68).

Essa visão popular cristã contrasta com a visão de Deus gerada pela revelação bíblica, já que essa última descreve o Deus dos hebreus que Se manifesta com Sua presença pessoal agindo no mundo criado por Ele (Is 45:12; 57:15). O conhecimento bíblico desenvolve uma fé fundamentada nos fatos históricos e em um Deus que atua na história em que está envolvido o grande conflito entre o bem e o mal. Desde a origem do pecado até à sua extinção, “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo” (2 Co 5:19). Esse relacionamento da Divindade (Pai, Filho e Espírito Santo) na história, que envolve o grande conflito, é descrito como sendo a ação da “imanência divina” (Deus na história ou Se relacionando com a história humana).

A Bíblia considera o céu criado por Deus como uma região geográfica no universo. O termo “céu(s)”, em português, é comumente traduzido do hebraico *shamayim* e do grego *ouranos*. Ambas as palavras, de acordo como Young (1971, p. 470) e Taylor (1965, p. 156) significam “céu”, “habitação de Deus”, “os anjos e os remidos”; “aquilo que está alto ou acima”. O céu é descrito na Bíblia como sendo a morada ou habitação de Deus, onde fica o Seu trono (Dt 26:15; Is 63:15; 1 Rs 8:30, 39, 43, 49; 22:19; Sl 115:16; Mt 5:34-35; At 7:49). Nesse trono, Deus está assentado (Is 6:1; Sl 47:8; Mt 23:22; Ap 4:2; 20:11; 21:5) e permanece “para todo sempre” (Sl 45:6; 93:2; Hb 1:8).

A morada de Deus fica acima do “céu dos céus” (Dt 10:14; 2 Cr 2:6; 6:18; Ne 9:6), que é descrito pelo apóstolo Paulo como sendo o “terceiro céu”, um lugar real e que faz parte do universo. Diz o texto: “Conheço um homem em Cristo que, há catorze anos, foi arrebatado até o terceiro céu [...] foi arrebatado ao paraíso e ouviu palavras inefáveis, as quais não é lícito ao homem referir” (2 Co 12:2, 4). Entende-se que, para chegar até ao terceiro céu, Paulo deva ter passado por outros dois céus administrados sob o comandado de Deus.

O primeiro céu é conhecido como o atmosférico, que fica imediatamente acima de nós, chamado por Deus de “firmamento dos céus” (Gn 1:8), que constitui o espaço que circunda a Terra conhecido por troposfera, onde voam os pássaros (Gn 1:20; Jr 4:25), os aviões e de onde cai a chuva (Gn 7:11; Dt 11:11). Nichol (2012, vol. 1, p. 192) declara que:

[...] no hebraico, assim como na tradução moderna, a palavra ‘céus’ é o nome dado tanto à habitação de Deus quanto ao firmamento. Neste verso [Gn 1:8] o termo ‘céus’ se refere aos céus atmosféricos que aparecem, aos olhos humanos, como uma cúpula ou abóboda que cobre a Terra.

O segundo céu é denominado de astronômico ou estelar, que é o espaço onde orbitam o Sol, a Lua e as estrelas (Gn 1:14, 16-17; 22:17; Is 13:10). O terceiro céu, onde está a habitação de Deus, é um lugar real assim como são reais o primeiro e o segundo céus. Jesus Cristo prometeu aos discípulos que iria preparar lugar para todos os salvos e voltaria para levá-los para estar com Ele (Jo 14:1-3). O terceiro céu é identificado por Jesus Cristo como sendo “a casa [gr. *oikia*, que também pode ser traduzida como ‘lar’] de Meu Pai”, onde “há muitas moradas” (Jo 14:2). Segundo o *Comentário Bíblico Adventista* (2013, vol. 5, p. 1.150), a palavra “moradas”, traduzida do termo grego *monai*, significa, literalmente, “lugares de habitação”, “casas de verdade”, no sentido de local definido, e só ocorre novamente em João 14:23.

Entende-se por realidade da substancialidade divina o conceito de que Deus é concreto (Hb 11:6; Tg 2:19; Mt 6:9), definível (Mq 3:6; Tg 1:17), soberano e absoluto (Dt 10:17; 28:58; Is 40:18; 45:5), independente (Sl 50:10-12) e autoexistente (Êx 3:13-14; Is 48:12). Nunca houve um momento em que Deus não existisse de maneira concreta (Sl 90:2; 1 Tm 1:17). Deus existe de modo a não ter necessidade de nada além de Si mesmo para existir. Todos os seres animados e inanimados só podem existir pela ajuda do auxílio divino (Sl 104:27-30; 145:13-16).

Canale (2011, p. 226) comenta que, “devido à sua temporalidade infinita, Deus pode entrar no fluxo da nossa experiência histórica criada, apesar de fazê-lo adaptando-se à nossa realidade”. Como a existência de Deus é infinita e analogamente temporal, Ele pode interagir diretamente com a história criada (historicamente) a qualquer momento e de diversas maneiras dentro da esfera limitada da história criada.

O termo “espiritualidade” é comumente aplicado à relação ou ao contato que os seres humanos que vivem no mundo natural (Terra) têm com o outro lado, isto é,

com o sobrenatural (Deus e céu). Segundo as Escrituras, a vida espiritual engloba não somente o relacionamento do homem com Deus, mas também o convívio com a sociedade onde ele se encontra (Gn 5:22-24; 6:9; Mt 22:36-40; Jo 13:34-35; Rm 12:4-21). Pode-se explicar que espiritualidade é a estreita e contínua relação pessoal entre Deus e os seres humanos, teologicamente conhecida como “relação com Deus” ou “andar com Deus” no caminho que Ele ordenou que o ser humano andasse.

O que obstrui a comunhão direta e histórica entre o Deus santo e Sua criação, segundo Canale (2011, p. 100), “é nosso estado pecaminoso, e não porque a temporalidade humana impede tal comunicação”. Esse conceito é visto em Isaías 59:2, que afirma: “Mas as vossas iniquidades fazem separação entre vós e o vosso Deus; e os vossos pecados encobrem o seu rosto de vós, para que não vos ouça”. Conclui-se que o pecado, e não a atemporalidade, explica a ausência de Deus. A partir do momento em que o pecado é, de alguma forma, removido, a relação direta de Deus com os seres humanos pode ocorrer, apesar da temporalidade limitada destes (Gn 3:21-24; 2 Cr 7:14-15; Jr 29:11-14).

2.1.2 A natureza básica da realidade de mundo

O Deus das Escrituras age e interage com os seres humanos e com os seres angelicais no fluxo da história (Gn 1:1-31; 6:1-22; 12:1-3; 18:1-33). De acordo com Mondin (1997, p. 201), “o homem não pode formar uma ideia de conjunto da realidade do mundo sem abrir-se ao mesmo tempo à ideia de Deus”.

Em sua obra *Cristo e o Tempo*, Oscar Cullmann (2003, p. 75) descreve que o Novo Testamento “conhece um céu invisível e uma terra visível; as forças e os poderes invisíveis aqui estão operando e o homem só percebe as ações visíveis operadas por meio de seus órgãos de execução terrestre”. Porém, esses eventos invisíveis estão, também, totalmente submetidos ao curso do tempo. Salientando a respeito da atuação de Deus no mundo natural e sobrenatural, Canale (2011, p. 99) comenta:

Considerando que o natural e o sobrenatural estão integrados num *continuum* histórico, não existe nenhuma contradição ontológica entre a crença de que Deus conhece a vida em sua plenitude eterna e a crença de que Ele é capaz de participar da vida no nível limitado de suas criaturas.

É compreensível, nas Escrituras, que o mundo natural representa a esfera finita da criação, limitada pela espacialidade e temporalidade que caracterizam os humanos; e o mundo sobrenatural é o lugar celestial que é a morada de Deus, um ser infinito, eterno, porém, ao mesmo tempo, histórico-temporal. Esse conceito, segundo Canale (2011, p. 98), “não dá o direito de concluir que o abismo entre a esfera natural e sobrenatural desapareceu totalmente; ou seja, os dois mundos não se tornaram um e o mesmo”. Canale (2011, p. 98) ainda acrescenta que “em toda a Bíblia, encontramos muitos textos que deixam claro que a historicidade temporal de Deus é decididamente diferente da dos seres humanos e de sua participação limitada nela”.

É lógico pensar que as Escrituras revelam Deus agindo em uma sequência temporal de ações reais na criação, na encarnação de Cristo, em Seu sacrifício na cruz, Seu ministério no santuário celestial e em Sua segunda vinda. Todos esses eventos ocorreram e ocorrem dentro do tempo denominado passado, presente e futuro.

2.1.2.1 Três modelos de interpretação sobre o natural e o sobrenatural

Com base na noção de (a)temporalidade, existem três modelos de interpretação relacionados à compreensão da natureza de Deus (na esfera sobrenatural) e sua interação com homem (na esfera natural). Em sua obra *O Princípio Cognitivo da Teologia Cristã*, Fernando Canale (2011, p. 88-99) demonstra os modelos desenvolvidos pelas visões clássica, moderna e bíblica que possuem pressupostos antagônicos referentes à natureza de Deus e sua interação nos âmbitos da realidade celestial ou sobrenatural e da realidade natural ou material.

2.1.2.1.1 A visão clássica

A visão clássica tem suas raízes, segundo Canale (2011, p. 88-92) na filosofia platônica, que ensina o conceito de um Deus atemporal cuja realidade está desconectada da esfera temporal do natural. A comunicação entre terra e céu só pode ocorrer por meio da “semelhança de realidades”. Isto é, Deus sendo atemporal só pode se comunicar com a alma atemporal do ser humano. Winkie Pratney (2004, p. 42) afirma que algo é “atemporal” ao condizer com uma ou mais das seguintes premissas:

Que esse algo não tem *localização* no tempo; não podemos colocá-lo em um período de tempo; não podemos dizer nada que faça sentido sobre esse algo, usando uma palavra temporal, tal como “antes” ou “depois”.

Que esse algo não tem *extensão* de tempo; não tem duração, nada o precede ou o sucede; não pode agir por “tanto tempo” ou estar vivo “durante” qualquer evento.

Não tem *significância* em termos temporais; nenhuma palavra temporal usada é verdadeira ou significativa.

A ideia de uma eternidade atemporal tem sido examinada criticamente em tempos recentes por vários eruditos, entre os quais se encontram Oscar Cullmann, Elddon Ladd e Fernando Canale (2011, p. 90), que faz a seguinte observação:

Quando os filósofos e teólogos afirmam que uma coisa é *atemporal* querem dizer que ela se encontra em nível de existência em que não há tempo nem espaço [...] uma realidade atemporal não passa pelo fluxo temporal de passado, presente e futuro, e, portanto, nunca muda ou experimenta algo de novo.

Nessa concepção, a visão clássica ensina que a espiritualidade está no reino do “espírito”, que, supostamente, existe fora do espaço e do tempo. Consequentemente, aqueles que abraçam essa visão entendem a espiritualidade como algo que diz respeito a sua “alma”. Portanto, para experimentar a espiritualidade católico romana, por exemplo, é necessário ter uma alma imortal, que, segundo a visão clássica, pertence ao mundo atemporal e espacial.

Por meio da influência recebida dos ensinamentos platônicos, Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino tornaram-se célebres e influentes propagadores da visão clássica, motivando o cristianismo a imaginar o céu como etéreo, e, como consequência, a comunicação com Deus (atemporal e espacial) ocorre exclusivamente na alma imortal (também atemporal e espacial). Percebem-se esses pontos de vista na leitura de suas obras *Confissões* e *Suma Teológica*.

Segundo a visão clássica, o Deus atemporal e aespacial, que vive em uma esfera sobrenatural, e os seres humanos habitantes em um mundo natural são completamente diferentes em sua essência, não podendo existir, entre eles, nenhum ponto de contato. Para solucionar esse verdadeiro abismo ontológico existente entre o sobrenatural e o natural, Canale (2011, p. 90-91) esclarece que filósofos e teólogos desenvolveram o conceito denominado de “a analogia do ser”, que, basicamente, significa “semelhança de realidades”:

Na perspectiva da filosofia, analogia do ser representa o conceito de que toda a realidade é similar no sentido de que, em última instância, toda realidade é atemporal. Em outras palavras, a realidade como um todo, incluindo aqui a

realidade temporal, de alguma forma compartilhada da atemporalidade. Isso significa que somente Deus é total e perfeitamente atemporal. As realidades criadas representam entidades compostas, em que se unem componentes temporais e atemporais. O conceito da natureza humana formada de alma (atemporal) e o corpo (temporal) é um exemplo claro de como a analogia do ser se aplica a realidades concretas e cotidianas.

O catolicismo romano concorda com os conceitos clássico, platônico e neoplatônico de que a natureza humana consiste em um corpo material (temporal e material), portanto mortal, e uma alma espiritual, intrinsecamente imortal (atemporal e espacial). O Catecismo da Igreja Católica (2000, p. 105) declara: “A igreja ensina que cada alma espiritual é diretamente criada por Deus – não é ‘produzida’ pelos pais – e é imortal: ela não perece quando da separação do corpo na morte e se unirá novamente ao corpo na ressurreição final”.

A crença de que uma alma imortal sobrevive à morte do corpo e parte para o purgatório ou inferno, e que, por ocasião da ressurreição, a alma é reunida ao corpo é um dos conceitos pagãos adotados no cristianismo por meio da assimilação de pressupostos da filosofia grega, principalmente dos escritos de Platão e Aristóteles.

2.1.2.1.2 A visão moderna

A visão moderna é uma reinterpretação da visão clássica. Canale (2011, p. 92) comenta que Emmanuel Kant, renomado filósofo alemão, “reavaliou a teoria dos dois mundos de Platão e elaborou um outro modo de perceber o natural e o sobrenatural”. A visão moderna ensina, segundo Canale (2011, p. 92-93), que o conhecimento humano ocorre apenas dentro dos limites do espaço e do tempo, e ele é incapaz de alcançar realidades atemporais.

Esse conhecimento humano não pode ser atribuído a uma causa sobrenatural, pois o homem está em um tempo e em um espaço diferentes do que é peculiar a Deus. Se o mundo sobrenatural (céu) é atemporal e a esfera natural (terra) é inteiramente temporal, então existe um abismo intransponível entre o céu e a terra, e Deus é “inteiramente outro”, que não pode alcançar a realidade temporal.

Os simpatizantes da visão moderna descartam a ideia de um Deus pessoal agindo na história e revelando Seu conhecimento, Sua vontade e Seus planos para Suas criaturas. Como consequência, é impossível se comunicar com o Deus transcendente revelado nas Sagradas Escrituras, pois o conhecimento humano só é possível dentro dos limites do espaço e do tempo do mundo natural.

Teixeira (2015, p. 65) explica que a ideia platônica de transcendência está diretamente ligada à suposição de que Deus viveria noutra esfera de existência, numa condição de incomunicabilidade, distanciamento e indiferença quanto à esfera dos humanos e à criação. Isso é bem distinto da perspectiva bíblica de transcendência, a qual indica que Deus existe no tempo e no espaço, atuando neles por amor dos seres criados, embora não os experimente de maneira limitada, segundo ocorre com os seres caídos.

Os pressupostos estabelecidos pelas visões clássica e moderna declaram que Deus é etéreo e não pode agir no tempo-espaço, pois não existe nenhum contato entre o sobrenatural (atemporal e aespacial) e o natural (temporal e espacial). Essas conjecturas exercem forte influência no mundo religioso sobre a crença a respeito de Deus e o ser humano.

O pensamento bíblico, que será considerado a seguir, vai na direção oposta, adotando a crença em um Deus concreto que é capaz de atuar cognitivamente no ser humano e se comunicar com ele no nível histórico da realidade. O conceito bíblico de espiritualidade torna-se mais claro ao se entender qual é o modelo de interação apresentado pela própria revelação divina.

2.1.2.1.3 A visão bíblica

O ensino bíblico salienta que existe céu e terra e mostra uma visão bem definida sobre os mundos natural e sobrenatural (Gn 1:1; 20:22; Mt 5:18, 34; 6:9). Canale (2015, p. 87-88, 95) apresenta essa convicção ao afirmar que, “de modo implícito ou explícito, as Escrituras apoiam claramente o conceito de um mundo natural e sobrenatural que se relacionam envolvendo nosso mundo e tudo o que se enquadra no que chamamos de ‘universo’”.

Em sua obra *Cristo e o Tempo*, Oscar Cullmann (2003, p. 75) descreve que:

[...] o Novo Testamento conhece um céu invisível e uma terra visível; as forças e os poderes invisíveis aqui estão operando e o homem só percebe as ações visíveis operadas por meio de seus órgãos de execução terrestre. Porém, estes eventos invisíveis estão, também, totalmente submetidos ao curso do tempo.

Salientando a respeito da atuação de Deus nos mundos natural e sobrenatural, Canale (2011, p. 99) comenta que:

[...] considerando que o natural e o sobrenatural estão integrados num *continuum* histórico, não existe nenhuma contradição ontológica entre a crença de que Deus conhece a vida em sua plenitude eterna e a crença de que Ele é capaz de participar da vida no nível limitado de suas criaturas.

As Escrituras Sagradas têm considerável número de referências alusivas ao céu e à terra que apoiam o conceito de que o mundo sobrenatural interage com o mundo natural. Alguns exemplos podem ser considerados: Deus se manifesta ao criar o céu e a terra (Gn 1:1-32); Deus fala com Adão e Eva no jardim do Éden antes e depois do pecado (Gn 2:15-17; 3:8-13, 15); Deus continuou falando com os descendentes de Adão após o pecado (Gn 4:6-7; 5:22-24; 6:13-22) por meio de sonhos e visões e teofanias (Gn 15:1; 28:10-12; Êx 19; 20). No entanto, a presença de Deus era velada, conforme as palavras relatadas no diálogo entre Deus e Moisés: “[...] não me poderá ver a face, porquanto homem nenhum verá a Minha face e viverá” (Êx 33:20; ver Gn 17:1; 18:1; 32:32-30; Êx 33:17-23).

Podem-se reconhecer nas Escrituras diversas ações históricas e pessoais de Deus dentro dos limites do mundo natural: (1) Deus agindo no mundo antediluviano por intermédio de Noé, enviando um dilúvio que destrói toda a humanidade e salvando apenas Noé e sua família (Gn 6-8; 2 Pe 2:5; 3:5-6); (2) A destruição de Sodoma, Gomorra, Admá e Zeboim (Dt 29:23) por meio da intervenção direta de Deus ao enviar o fogo eterno, “reduzindo-as em cinzas” (Gn 19; 2 Pe 2:6; Jd v. 7); (3) Deus agindo na história dos escravos hebreus no Egito por intermédio de Moisés e Arão (Êx 3-12); e (4) O relato histórico do sonho dado por Deus ao rei Nabucodonosor e interpretado por Daniel é uma mostra inequívoca da atuação de Deus nos acontecimentos da história terrestre (Dn 2).

Deus percebe e acompanha os acontecimentos no tempo e age no tempo e no espaço. Paulo escreveu: “[...] vindo, porém, a plenitude do tempo, Deus enviou seu filho, nascido de mulher, nascido sob a lei, para resgatar os que estavam sob a lei” (Gl 4:4-5). O texto bíblico revela que Deus agiu no tempo ao enviar Seu Filho ao mundo conforme estava profetizado (Dn 9:24-27; Mc 1:15; Mt 3:14; Jo 7:6; Ef 1:10).

Dois outros exemplos bíblicos descrevem o relacionamento de Deus com o mundo natural, o que, segundo Canale (2011, p. 96-98), “nos permite verificar o conceito bíblico da relação entre o natural e sobrenatural”. O primeiro descreve a presença de Deus no santuário do Antigo Testamento. Moisés escreveu: “E me farão um santuário, para que eu possa habitar no meio deles” (Êx 25:8). Deus estabeleceu o plano de habitar no meio do povo de Israel. O verbo habitar, de acordo com Canale

(2011, p. 96) “traduz com precisão o termo hebraico שָׁכַן [*shākan*]. A maior parte do que se segue no livro de Êxodo está relacionada com a ideia de Deus de habitar com o povo”.

Ao encerrar a construção do tabernáculo, as Escrituras revelam que o plano de Deus se tornou realidade quando “a nuvem cobriu a tenda da congregação, e a glória de Senhor encheu o tabernáculo. Moisés não podia entrar na tenda da congregação, porque a nuvem permanecia sobre ela, e a glória do Senhor enchia o tabernáculo” (Êx 40:34-35). Centenas de anos depois, essa mesma glória encheu o templo de Salomão em sua inauguração (2 Cr 4:13-14; Sl 132:3-8, 13-16), demonstrando a presença contínua de Deus entre o Seu povo. O Comentário Bíblico Adventista (2012, vol. 1, p. 685) comenta que:

[...] a palavra heb. *shākan*, “habitar”, significa ser um residente permanente numa comunidade. Ela tem estreita relação com a palavra *shekinah*, usada para a manifestação da glória divina sobre o propiciatório. O *shekinah* era o símbolo da presença divina, por meio do qual Deus prometeu “habitar entre eles” (ver Êx 25:22).

De acordo com Canale (2011, p. 97), as visões clássica e moderna consideram que a manifestação sobrenatural de Deus na tenda da congregação não é possível, pois:

Deus não pode habitar dentro dos limites de espaço e tempo. Os defensores dessas visões simplesmente diriam que em virtude da atemporalidade de Deus Ele não pode, de fato, passar por experiências temporais e espaciais, não podendo habitar em uma casa construída por seres humanos, como sugere Êxodo 25:8. Uma hermenêutica platônica imporia ao texto uma interpretação com sentido metafórico.

Os israelitas reconheciam que, para adorar ao Criador, era apropriado que houvesse um templo para o culto. Segundo o Comentário Bíblico Adventista (2012, vol. 1, p. 684):

[...] o santuário permitia Deus estar perto de Seu povo e tornava real Sua presença. A leitura do texto de Êxodo 28:8 estabelece uma compreensão implícita da ação de Deus na esfera sobrenatural histórico-temporal, pois Deus, de fato, se manifestou com a Sua presença no tabernáculo que os israelitas construíram e falava com Moisés de cima do propiciatório (Êx 25:21-22).

Para se relacionar com Deus, é necessário buscar Sua presença. A comunhão com Deus requer Sua presença histórica dentro da história humana histórico-temporal, pois, de acordo com Canale (2016, p. 237) “uma vez que a espiritualidade

é a relação pessoal entre Deus e os seres humanos (união com Deus), ela deve ocorrer dentro de um reino onde ambos podem se encontrar”.

O segundo exemplo salienta a encarnação de Cristo (Jo 1:14). Os Evangelhos dão testemunho do magnífico acontecimento de que Deus Se encarnou em Jesus Cristo. O apóstolo João escreveu que “o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus” (Jo 1:1-2). O Verbo Eterno e Divino pertence à esfera sobrenatural, pois Ele veio do céu (Jo 6:38, 51; 1:18; 3:13). Jesus Cristo, o Filho de Deus, teve um corpo humano (Hb 10:4, 10; 1 Pe 2:24), indicando que Ele habitou na terra (esfera natural). Conforme ressalta Canale (2011, p. 97):

A ideia de Deus poder habitar entre os seres humanos é clara com base no ensino do Antigo Testamento, sobre o santuário. Da mesma forma, o conceito de encarnação implica uma compatibilidade e harmonia ainda maior entre o natural e o sobrenatural. Esse fato é demonstrado pelo uso dos verbos “ser” (ver João 1:1 – “o Verbo de Deus”) e “tornar-se” (ver João 1:14 – “a Palavra tornou-se carne”, NVI), tanto no original grego como em português. “Ser” significa “possuir realidade”. “Tornar-se” significa “vir a existir ou ser”. Na encarnação, a Palavra divina, eterna e pré-existente submeteu-se a um processo de vir a existir ou ser como carne, ou seja, um ser humano, fruto de uma concepção e nascimento físicos.

O processo divino misterioso chamado de encarnação, que se inicia com o Verbo e termina na esfera natural, com o nascimento de Jesus Cristo, indica que a atuação de Deus se baseia numa compreensão histórico-temporal do sobrenatural, isto é, o mundo sobrenatural é ontologicamente compatível com o natural.

Resumo

A visão bíblica entra em contradição com as visões clássica e moderna, que ensinam o pressuposto de que Deus e o mundo sobrenatural são atemporais e aespaciais, e que não existe nenhum contato entre o sobrenatural (atemporal e não espacial) e o natural (temporal e espacial).

Foi lembrado que o conceito bíblico evidencia a realidade em um Deus temporal e substancial, que é capaz de atuar cognitivamente no ser humano e Se comunicar com ele no nível histórico da realidade. A presença de Deus no santuário terrestre (Êx 25:8) e a encarnação do Verbo de Deus, Jesus Cristo (Jo 1:14), são fatos apresentados nas Escrituras que evidenciam tal realidade.

O ser humano, mesmo limitado no tempo, pode se relacionar com Deus e com Ele manter comunhão, o que se conhece, teologicamente, como “união com Deus” ou

“andar com Deus”. Deus age na comunicação com o homem não por meio de uma alma atemporal ou imortal, e sim por meio do corpo e da mente (Rm 12:1-2; 2 Pe 1:20-21). Torna-se evidente, portanto, qual é o modelo de interação de Deus para com os humanos quando são percebidas as diversas ações históricas e pessoais de Deus dentro dos limites do mundo natural.

2.1.3 A natureza básica da realidade humana

Todo conhecimento bíblico que se tem sobre a origem da humanidade é baseado principalmente nos relatos de Gênesis 1 e 2, que descrevem a criação do homem por Deus no sexto dia da semana, após a criação de todos os seres vivos (Gn 1:20-31; 2:4-8; 5:1-2; Ec 7:29; Is 45:12). Faz-se necessário entender as perguntas: “Que é o homem?” (Sl 8:5; Jó 7:17); e “Quem sou eu” (Êx 3:11; 2 Sm 7:18). As respostas corretas para essas perguntas podem ser encontradas nas Escrituras, que contêm a revelação de Deus, segundo afirmou Gerhard Von Rad (*apud* Wolff, 2008, p. 25): “As ideias de Israel sobre o ser humano só podem ser compreendidas a partir da peculiaridade de sua fé em Deus”.

O primeiro homem criado por Deus é chamado de *Adão* (*Adam*), termo hebraico que, segundo Bruce Waltke (2016, p. 251) “designa os seres humanos e ocorre 554 vezes no AT”. O apóstolo Paulo descreve “que de um só fez [Deus] toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra” (At 17:26). Robert Culver (2012, p. 338) enfatiza que “as Escrituras ensinam a unidade orgânica da raça humana em um espécime macho, original, único humano do qual todos os outros, incluindo a primeira fêmea, foram formados”.

Deus formou “um” homem do pó da terra, enquanto todos os outros seres viventes foram criados por “atacado”, “segundo a sua espécie” (Gn 1:20, 24-25). O salmista Davi relata que a criação dos seres inanimados e animados foi realizada por meio da Palavra de Deus (Sl 33:6, 9; Hb 11:3). O homem Adão (Gn 2:7; Jó 10:9) e “todos os animais do campo e todas as aves dos céus” foram criados da terra, e, ao morrerem, voltam “ao pó da terra” (Gn 2:19; Sl 104:29; 146:4; Jó 10:9; 34:15). Todos eles, tanto o homem quanto os animais em geral, são denominados de “seres viventes”, do hebraico *néfesh jayyah* (Gn 1:20-21, 24; 9:10, 12, 15).

Mário Veloso (s.d., p. 52) assinala que existem duas diferenças fundamentais entre o homem e os animais:

Em primeiro lugar os animais foram criados “segundo seu gênero” ou “segundo sua espécie” (Gn 1:21, 24, 25), em troca o homem foi criado “à imagem e semelhança” de Deus (Gn 1: 26, 27). Em segundo lugar os animais foram criados de forma coletiva – assim expressam os verbos “enxamear” (sharts) (Gn 1:20) e “produzir” (yatsá) (Gn 1:24), usados por Deus ao criá-los da terra – sem que Deus colocasse em cada um deles um elemento específico que lhe concedesse características pessoais. Em troca os seres humanos foram criados de forma individual, primeiro o homem (Gn 2:7), depois a mulher (Gn 2:22), e soprou em suas narinas Seu próprio “fôlego da vida” (*nísemath jayym*) (Gn 2:7).

A vida dada aos animais fez deles seres conscientes e com determinação, ao passo que o homem, ao receber o fôlego de vida, tornou-se um ser autoconsciente e com autodeterminação. O animal não tem juízo, nem raciocínio, nem idioma para se comunicar. Não tem ideia de espaço, nem do tempo, nem conhece a diferença entre o bem e o mal. Diferentemente dos animais, o homem possui todas as qualidades juntamente com a capacidade moral que pode exercer em plena liberdade (Veloso, s.d., p. 53). Tais diferenças revelam que os seres humanos ocupam um lugar único entre as criaturas.

Os seres humanos foram criados para viver em relacionamento com o Criador e com o restante da criação. Segundo Canale (2018, p. 198), o relacionamento com Deus define o conteúdo da espiritualidade humana “pelo fato de que nossos corpos são capazes de operações espirituais”. Deus criou entidades temporais finitas (refere-se ao tipo de realidade que os seres humanos são) semelhantes a Ele. Isso significa que, em alguns aspectos, humanos são semelhantes a Deus (Gn 1:26-27), embora em outros, obviamente, não o são. Essa similitude torna os seres humanos diferentes de outros seres vivos da Terra e semelhantes aos anjos e a Deus, conforme será proposto a seguir.

2.1.3.1 O ser humano feito à imagem e semelhança de Deus

Diversos teólogos têm examinado e debatido o significado do termo “imagem de Deus”, registrado em Gênesis 1:26-27. Na concepção de Aecio Cairus (2011, p. 234) “não fica imediatamente óbvio em que sentido exato nós portamos a imagem de Deus”. A interpretação dominante ao longo dos séculos, segundo Davidson (2015, p. 13):

[...] tem sido a interpretação espiritual / imaterial, que considera a imagem divina na humanidade como compreendendo uma ou mais qualidades espirituais. Essa interpretação, desenvolvida totalmente em Filo e baseada

no dualismo platônico, insiste que o corpo humano foi totalmente excluído da semelhança divina.

As palavras “imagem” e “semelhança” são empregadas na Bíblia, segundo Waltke (2016, p. 251), “para se referir a seres humanos e, desse modo, distingui-los das outras criaturas que foram criadas ‘segundo suas espécies’ (Gn 1:21, 24-25)”. Na concepção de Aecio Cairus (2011, p. 234) “faz (*sic*) parte integrante do conceito de imagem de Deus as dotações físicas, intelectuais, sociais e espirituais, bem como a capacidade de comungar com Deus”.

Comentando o significado dos termos “imagem” e “semelhança”, Davidson (2015, p. 13) ressalta que “a palavra *tselem* (‘imagem’), sua etimologia e suas dezessete ocorrências no Antigo Testamento, revela que (conforme resumido por Bruce Waltke) ‘além de seus dois usos possivelmente figurativos, *tselem* sempre se refere a uma imagem, tendo um corpo formado”.

A segunda palavra hebraica, em Gênesis 1:26, que descreve a semelhança entre Deus e a humanidade é o substantivo abstrato hebraico *demut* (“semelhança”), que ocorre 25 vezes na Bíblia Hebraica. Na concepção de Davidson (2015, p. 14):

[...] este termo se refere mais frequentemente a qualidades invisíveis, embora também possa ocasionalmente ser usado para objetos reconhecíveis visualmente. É geralmente usado para significar a ‘aparência’, ‘similaridade’ ou ‘analogia’ de traços não físicos.

Davidson (2015, p. 13) acrescenta que as palavras hebraicas *tselem* (“imagem”) e *demut* (“semelhança”), “embora possuam intervalos semânticos sobrepostos, em sua justaposição no versículo 26, parecem enfatizar os aspectos concretos e abstratos do ser humano”. Em termos mais históricos, enfatizam os aspectos visíveis (como a forma física) e invisíveis do ser (como o caráter).

De acordo com o ponto de vista de Samuele Bacchiocchi (2007, p. 32):

[...] a imagem de Deus é associada, não ao homem como macho e fêmea, ou a uma alma imortal atribuída a nossa espécie, mas à capacidade da humanidade em ser e fazer, num nível finito, o que Deus é e faz num nível infinito [...] fomos criados para refletir a Deus em nossos pensamentos e ações.

Entende-se que, mesmo tendo sido criado à imagem e semelhança de Deus, o homem mortal é distinguido, nas Escrituras (Jó 4:17; 2 Co 5:4; Rm 8:11; Hb 7:8), do Deus Criador imortal e eterno (1 Tm 1:17; 6:16), que formou o homem “do pó da terra e soprou em suas narinas o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente” (Gn 2:7). Segundo Bacchiocchi (2007, p. 31), “o homem é distinto de Deus. Os seres humanos

têm um início, mas Deus é eterno [...] a revelação divina global apresenta os seres humanos como criaturas que dependem de Deus, mas são distintas dEle (Is 45:11; 57:15; Jó 10:8-10).

Há algumas semelhanças entre Deus e o homem, conforme são atribuídas por Geisler (2010, p. 416): O homem é:

[...] capaz de incorporar e expressar atributos comunicáveis de Deus (Gn 9:6; Rm 8:29; Cl 3:10; Tg 3:9). Os humanos, em seu aspecto de raciocinar, terem vontade e emoções. A humanidade é semelhante a Deus no sentido moral, porque foi criada boa e sem pecado em seu estado original.

Aecio Cairus (2011, p. 234) pontua que “portar a imagem de Deus significa mais representar a Deus do que se assemelhar a Ele”. Cairus (2011, p. 234-235) especifica ainda alguns conceitos referentes ao conteúdo da imagem de Deus no homem. Primeiro, Deus criou o homem para Sua glória (Is 43:7). Ele é a “imagem e glória de Deus” (1 Co 11:7). Deveria haver comunhão amorosa de relacionamento e adoração entre o Criador e Suas criaturas. A bondade de Deus, Sua sabedoria, poder e glória deveriam se manifestar por meio do homem e da natureza, conforme sugere Salmos 19:1-4.

O segundo ponto é que o homem é colaborador (Gn 2:4-6, 15) e representante de Deus sobre todo o restante da criação (Gn 1:26-27; Sl 8:6-8). Terceiro, a dotação das faculdades físicas, morais, sociais e espirituais, bem como a capacidade de comungar com Deus, fazem parte do conceito de imagem de Deus. Quarto, o Novo Testamento enfatiza a semelhança do homem com Deus também na área do conhecimento (Cl 3:10), da justiça e da santidade (Ef 4:24). Quinto, a imagem divina se manifesta também na natureza moral do homem (Gn 2:16-17).

Como entender a afirmação de que o homem foi criado para refletir também a imagem de Deus por meio de suas características físicas se Deus é Espírito, conforme disse Jesus em João 4:24? As Escrituras salientam que os anjos, à semelhança de Deus, são também “espíritos” (Hb 1:7, 14), no entanto eles possuem corpo espiritual, pois, segundo o apóstolo Paulo, existe “corpo espiritual” (1 Co 15:44) e “corpos celestiais” (1 Co 15:40). Jesus Cristo é denominado de “o último Adão, porém é espírito vivificante” e “espiritual” (1 Co 15:45-46). Paulo observa, ainda, que, na segunda vinda de Cristo, Deus “transformará o nosso corpo de humilhação, para ser igual ao corpo da sua glória” (Fp 3:20; 1 Jo 3:1-2). Cristo possui um corpo glorificado

(Lc 24:36-43; Jo 2:19-21; 20:26-29), e Ele é descrito como “a imagem do Deus invisível” (Cl 1:15) e “a expressão exata do Seu Ser” (Hb 1:3).

Encontra-se nas Escrituras a experiência de algumas pessoas que viram partes da pessoa de Deus, e entre elas estão Moisés, Arão, Abiú e os 70 anciãos de Israel, que viram Seus pés (Êx 24:9-11). Moisés viu as costas de Deus, mas não lhe foi permitido que visse a Sua face, pois, disse Deus: “Não me poderás ver a face, porquanto homem nenhum verá minha face e viverá” (Êx 33:18-23). Deus apareceu a Daniel numa visão que focalizava o dia do juízo; ali Ele foi visto como o Ancião de Dias, assentado num trono (Dn 7:9-10). O mesmo ocorreu com Isaías (Is 6:1-8) e João, na ilha de Patmos (Ap 1:12-18; 4:2-11).

Ao descrever, nesta seção, a criação do ser humano conforme “a imagem e semelhança de Deus”, foram considerados diversos significados. Na sequência, é apresentada a realidade concreta da existência humana. O homem, criado à imagem de Deus para entreter comunhão com Deus (Gn 3:8), perdeu esse privilégio devido ao pecado (Is 59:2). Hoje, Deus é contemplado pela fé (1 Co 3:18; Hb 12:1-2), no entanto o relacionamento entre Criador e criaturas será novamente restaurado na eternidade (Ap 22:3-4).

2.1.3.2 O homem criado como ser vivente

A expressão “ser vivente” (Gn 2:7) é originada do hebraico *néfesh jayyah*. Outras traduções trazem a expressão “alma vivente”. Segundo Wolf (2008, p. 34), “*néfesh* deve ser vista aqui em conjunto como figura total do ser humano e especialmente com sua respiração; por isso, o ser humano não tem *néfesh*, mas é *néfesh*, vive como *néfesh*”.

O Antigo Testamento considera o termo *néfesh* como uma designação apropriada da pessoa individual viva, pois a *néfesh* pode alimentar-se de sangue (Lv 17:10, 12; 22:3); *néfesh* pode ser contada (Dt 10:22; Gn 46:27); *néfesh* se entristece e tem sentimentos (Sl 42:5-6; Lv 16:29; 23:32) e *néfesh* morre (Ez 18:4, 20; Sl 78:50).

No Novo Testamento, de acordo com Bacchiocchi (2007, p. 72), “a palavra grega *psychê* (“alma”) é empregada em harmonia com os significados básicos do hebraico *nephesh* (“alma”) que encontramos no Antigo Testamento [...]. Denota a pessoa integral”. Em Atos 2:41 e 43, Pedro declara que, no Pentecostes, “quase três mil almas (*psychê*) foram batizadas”, e em “cada alma havia temor”. No Dilúvio, “oito

almas (*psychê*) foram salvas, através da água”. Pedro usa também a palavra alma (*psychê*) em 1 Pedro 1:9 e 22. Jesus promete descanso para as “almas” (*psychê*) daqueles que aceitam Seu jugo (Mt 11:28). Em Atos 7:14, Estêvão menciona que “setenta e cinco almas (*psychê*) da família de Jacó desceram ao Egito”.

No Novo Testamento, em seu sentido mais frequente, a palavra “alma” (*psychê*), segundo Bacchiocchi (2007, p. 73), “é traduzida 46 vezes como ‘vida’ [...] porque é empregada com referência à vida física” (Mt 2:20; 6:25; 16:25-26; 20:28; Mc 8:36; Lc 9:9-10; At 27:22). O termo “alma” (*psychê*) é aplicado também à realidade da vida eterna (Mc 8:36; Hb 10:39; 13:17; Tg 1:21; 1 Pe 1:9, 22). Na concepção de Bacchiocchi (2007, p. 75):

[...] a vida física e a vida eterna não são duas realidades diferentes, porque ambas são concedidas por Deus [...]. Do ponto de vista bíblico, a vida do corpo é a vida da alma, porque a forma como uma pessoa vive esta vida presente determina o destino da alma como sendo vida eterna ou destruição eterna.

O termo “ser vivente” ou “alma vivente” (*néfesh*, em hebraico), ou a palavra grega *psychê* (“alma”), de acordo com Veloso (s.d., p. 53), é:

[...] a união do pó da terra com o espírito de vida que Deus uniu sob Sua expressa vontade de criar o homem; é um ser indivisível, completo e total, diferente de cada um dos elementos que intervieram em sua criação [...] o homem é uma unidade, uma totalidade indivisível.

Na Bíblia, não há divisão da pessoa (*néfesh*) em corpo e alma, ou corpo e espírito, conforme crê o dualismo tradicional. Aécio Cairus (2011, p. 239) comenta que, segundo a concepção dualística:

[...] a vida interior e relacional ocorre, dentro de uma entidade, variavelmente chamada [de] ‘espírito’ ou ‘alma’, de natureza imaterial, que reside dentro do nosso organismo material, e é capaz de funcionar independentemente dele, e do qual os animais são privados.

Franklin Ferreira e Alan Myatt (2007, p. 1.047), defensores da visão dualista cristã, comentam que “a visão da alma inerentemente imortal é comum nas religiões, sendo também um aspecto da filosofia grega antiga [...]. Na filosofia grega, o platonismo e o neoplatonismo desenvolveram a ideia da imortalidade da alma”.

Vários eruditos discordam do ponto de vista dualístico, que pressupõe o conceito de que a natureza humana consiste em um corpo material, mortal, e uma alma espiritual, imortal. Entre eles, figuram Hans Wolff, George E. Ladd e Samuele Bacchiocchi, que reconhecem a expressão “corpo, alma e espírito” com sendo o modo de ver o completo, e todos esses são componentes ou características do mesmo

indivíduo que é denominado de “ser vivente” ou “alma vivente” (1 Co 15:45). O erudito George E. Ladd (2001, p. 427) informa que “estudos recentes têm reconhecido que termos tais como corpo, alma e espírito não são diferentes, não são faculdades separáveis do homem, mas modos diferentes de encarar o homem no seu todo”.

No Antigo Testamento, a palavra *néfesh* ocorre cerca de 754 vezes e é traduzida em 45 maneiras diferentes (Bacchiocchi, 2007, p. 40). Os termos “alma” (*nephesh*) e “espírito” (*ruach*) são empregados no Antigo Testamento para denotar não entidades imateriais capazes de sobreviver ao corpo após a morte, mas sim uma gama completa de funções físicas e psicológicas. Bacchiocchi (2007, p. 28) evidencia que:

[...] o Antigo Testamento não distingue entre órgãos físicos e espirituais. Isto porque o conjunto de funções humanas mais elevadas, tais como sentir, pensar, saber, amar, observar os Mandamentos de Deus, louvar e orar é atribuído não só aos órgãos “espirituais” da alma e espírito, mas também aos órgãos físicos como o coração e, ocasionalmente, aos rins e vísceras.

Na Bíblia, conforme destacado, não há divisão da pessoa em corpo, alma, coração e espírito. Tudo isso são aspectos ou características que fazem parte do mesmo indivíduo que foi formado como ser vivente (*néfesh jayyah*) (Gn 2:7). Aecio Cairus (2011, p. 239) indica que “todas as vezes que as palavras ‘alma’ e ‘espírito’ ocorrem na Bíblia referem-se, quando contextualizadas, às funções da psiquê individual ou às atividades da pessoa toda”. Ele acrescenta que “não há um único exemplo em que se faça alusão a uma entidade imortal dentro do homem, uma alma ou espírito humano capaz de viver independentemente do corpo material”.

Conforme apresentado nesta seção, constatou-se que o “ser vivente” ou a “alma vivente” consiste em uma pessoa integral. A expressão “alma vivente” representa “um ser vivo”, e não entidades imateriais capazes de sobreviver ao corpo após a morte. Na seção seguinte, será lembrado que o termo “espírito”, à semelhança da alma, não sugere uma entidade separada da natureza humana.

2.1.3.3 A natureza humana como espírito

Conforme mencionado até aqui, o ser vivente (*néfesh jayyah*) é indivisível e não existe uma alma ou um espírito que opere como uma essência distinta do corpo, imaterial à parte do corpo. O termo hebraico *ruach* (“espírito”) é aplicado tanto para Deus quanto para o homem. No Antigo Testamento, segundo Wolff (2008, p. 67):

[...] o termo ocorre num total de 389 ocorrências (378 em hebraico, 11 em aramaico)”. Cerca de 113 vezes denota o poder natural do vento, associado com a manifestação de poder. 136 vezes refere-se a Deus e 129 vezes refere-se aos homens e animais e falsos deuses. Isso é surpreendente em face do fato de que “carne – *bashar*” nunca é aplicado a Deus, e “alma – *néfesh*” somente se aplica a Deus em três por cento dos casos (21 vezes).

O termo hebraico geralmente traduzido por espírito (*ruach*) literalmente significa “ar em movimento”, “vento”. De acordo com Wolff (2008, p. 68), “o ‘vento’ (*ruach*) do ser humano é, inicialmente, sua *respiração*. Por isso, *ruach*, não poucas vezes está em paralelo com *neshamah* (“fôlego”). Por exemplo (Is 42:5; 57:16; 34:14; 7:22)”.

Há vários textos do Antigo Testamento em que o espírito (*ruach*) refere-se ao princípio de vida que deriva de Deus e mantém os seres humanos (Sl 104:24, 29-30; Is 38:16; Is 42:5; Jó 27:3; 34:14-15). O espírito (*ruach*) é empregado de maneira figurada para referir-se a renovação moral interior, boas ou más disposições, impulsos dominantes, dor, coragem, tristeza, contrição e humildade. Nenhum desses empregos sugere que o espírito retém consciência ou personalidade quando deixa uma pessoa por ocasião da morte. A função do impulso vital como doador de vida e princípio sustentador cessa quando a pessoa morre (Sl 146:3-4; Ec 9:5-6).

Existem, no Antigo Testamento, 11 textos bíblicos que falam da saída ou partida do espírito (*ruach*) por ocasião da morte (Jó 30:14-15; Sl 31:5; 76:12; 104:29-30; 146:4; Ec 3:19-21; 8:8; 12:7). Esses textos, ao declararem que o espírito (*ruach*) sai da pessoa por ocasião da morte, revelam que a vida humana, isto é, o princípio animador da vida, a deixou. O salmista declara, a respeito dos animais marinhos (Sl 104:24-25): “Se lhes cortas a respiração [*ruach*], morrem, e voltam ao seu pó” (Sl 104:29).

Certamente que ninguém alegará que o espírito (*ruach*) dos seres que vivem no mar, quando morrem, leva consigo consciência e personalidade. O mesmo pode ser dito dos seres humanos (Jó 34:14-15; Ec 12:7), porque a mesma expressão é empregada para ambos. O salmista declara que, por meio do fôlego de vida (*ruach*), os animais são criados (Sl 104:30). A criação da vida é, metaforicamente, representada por enviar o espírito de Deus, assim como a terminação da vida, a morte, é descrita como a retirada ou remoção do fôlego de Deus.

O termo *pneuma* é o equivalente de *ruach* do Antigo Testamento. Siegfried Horn (1995, p. 404) comenta que, “como ocorre com o termo hebraico *ruach*, não há nada inerente à palavra ‘espírito’ (*pneuma*) que indique uma entidade no homem que possa ter uma existência consciente fora do corpo”.

De acordo com o Dicionário Bíblico Adventista del Séptimo Día (1995, p. 404):

[...] a palavra “espírito” (*pneuma*), [do gr. verbo *pnéō*, “soprar”, “respirar”], “alento”, “vento”, “espírito”. O termo “espírito”, *pneuma*, é empregado no Novo Testamento para descrever “atitude”, “disposição de ânimo” ou “estado de sentimentos”. Também se usa para vários aspectos de uma personalidade (Rm 8:15-16; 1 Co 4:21; 2 Tm 1:7; 1 Jo 4:6).

A crença de que o espírito (*ruach* ou *pneuma*) que volta para Deus é uma alma transportando consciência e personalidade, que deixa o corpo por ocasião da morte e, literalmente, vai para o céu, inferno ou purgatório não encontra sustentação bíblica. Bacchiocchi (2007, p. 63-64) menciona quatro principais razões para não se aceitar tal ensino. Primeiro, em nenhuma parte da Bíblia é o fôlego de Deus (*ruach*) ou o espírito identificado como alma humana. Segundo, em parte alguma a Bíblia sugere que o espírito de vida que retorna para Deus continua a existir como uma alma imaterial do corpo que morreu. Terceiro, a expressão “e o espírito, volte a Deus, que o deu” (Ec 12:7) refere-se a todos os homens (novos e velhos), e não somente aos bons. Quarto, a Bíblia nunca sugere que o fôlego de vida torna seu possuidor imortal ou isento de morte.

Bacchiocchi (2007, p. 64) afirma que “em nenhuma das 389 ocorrências de *ruach* (espírito) no Antigo Testamento há qualquer sugestão de que seja uma entidade inteligente da natureza humana capaz de existência à parte de um corpo físico”. Ao comentar que o espírito dado ao homem não tem personalidade eterna, Bacchiocchi (2007, p. 64) pontua que:

[...] não há indicação na Bíblia de que o espírito dado ao homem por ocasião da criação fosse uma entidade consciente antes de ter sido dado. Isso nos dá razão para entender que o espírito de vida não tem personalidade consciente quando retorna para Deus. O espírito que retorna para Deus é simplesmente o princípio animador da vida concedido por Deus tanto para homens quanto animais durante sua existência terrestre.

Entende-se, portanto, que o *ruach* ou *pneuma* (fôlego de vida), o princípio animador da vida, que deriva de Deus e mantém a vida humana, deixa de existir quando o ser humano expira ao morrer (Sl 146:3-4). Esse fôlego de vida será novamente outorgado aos salvos no dia da ressurreição, que ocorrerá na volta de Jesus Cristo (Is 26:19; Dn 12:2; 1 Co 15:51-55; 1 Ts 4:114-17).

Resumo

Uma observação sobre a realidade de Deus e Sua natureza mostrou que Ele é incriado, ou seja, autoexistente e criador do Universo. Ao discorrer as atividades divinas, foram destacadas as formas básicas de pensar e agir de Deus no tempo e no espaço e considerou-se Sua substancialidade divina, que envolve o conceito de que Deus é real, imutável, soberano, absoluto e independente.

Na sequência, destacou-se o conceito de que a eternidade é temporal, e Deus age sequencialmente dentro da experiência do tempo. A temporalidade de Deus, isto é, o tempo de Deus é infinito, não tem princípio nem fim, enquanto a temporalidade de suas criaturas é limitada, finita, tendo um início e um fim. Deus sempre existiu no fluxo do passado sem início, do presente ativo e do futuro sem fim da temporalidade divina. Constatou-se que o Deus das Escrituras age e interage com os seres humanos e com os seres angelicais no fluxo da história da criação.

O estudo lembrou os três métodos de interpretação sobre o natural e o sobrenatural. Constatou que a visão clássica emprega o conceito de que o mundo sobrenatural é atemporal, ao passo que o natural é uma fusão de atemporalidade e temporalidade. A comunicação do sobrenatural (Deus) é feita como a alma atemporal.

A visão moderna reinterpreta a visão clássica, acrescentando que o mundo sobrenatural (o céu) continua sendo atemporal, e o mundo natural (terra) se tornou inteiramente temporal. Sendo assim, o Deus atemporal não pode alcançar a realidade temporal. Considera que é impossível a ideia de um Deus pessoal agindo na história. Segundo Canale (2011, p. 103), essa visão não exclui a possibilidade de qualquer contato entre o natural e o sobrenatural, já que aceita a existência de uma alma atemporal. Não obstante, o contato “cognitivo” entre as duas esferas é impossível devido à descontinuidade cognitiva absoluta existente entre o natural e o sobrenatural.

O estudo mostrou que a visão bíblica considera o natural (terra) e o sobrenatural (céu) como sendo da mesma realidade histórico-temporal, com a diferença de que Deus e os seres humanos conhecem o tempo e a história de maneiras distintas. Isto é, Deus e as criaturas vivenciam o tempo de outro modo, de acordo com a natureza do ser de cada um. A visão bíblica é o modelo de interação que mais se aproxima da realidade.

A imagem de Deus implantada no homem, conforme visto no estudo, está associada à capacidade da humanidade de ser e fazer, num nível finito, o que Deus é

e faz num nível infinito. Constatou-se que fazem parte integrante do conceito da imagem de Deus as dotações físicas, intelectuais, sociais e espirituais, bem como a capacidade do homem de comungar com Deus (Gn 1:26-27; 5:1-3; 9:6) Foram dadas ao homem as capacidades morais e racionais (Rm 8:29; 1 Co 15:49; Cl 3:10) para refletir a Deus nos pensamentos e ações.

O estudo feito a respeito da natureza humana avaliou que a alma (*nephesh*) e o espírito (*ruach*) são empregados tanto no Antigo quanto no Novo Testamentos para denotar não entidades imateriais capazes de sobreviver ao corpo após a morte, mas uma gama completa de funções físicas e psicológicas.

Na elaboração desta seção, foram ressaltados conceitos sobre Deus, o mundo e o ser humano para verificar que o Criador interage com a história humana. Para Deus, existe um tempo antes e depois e um futuro. Existe uma sequencialidade na história da salvação. Ele criou o mundo, veio salvá-lo e voltará para redimi-lo.

A seção a seguir expõe a realidade de que Deus criou o ser humano para viver em relacionamento com a Divindade. “Andar com Deus” é a metáfora usada pelos escritores bíblicos para desenvolver o relacionamento com Deus. O ensino bíblico ressalta que o homem é orientado a andar pelo caminho de Deus, e os seus mandamentos devem servir de padrão e regra de obediência (Êx 32:8; Dt 5:33).

2.2 Noções de espiritualidade no Antigo Testamento

Entende-se que o tema da espiritualidade deva ser compreendido a partir do estudo das Escrituras Sagradas e da revelação que ela traz a respeito da pessoa de Deus e da criação dos seres humanos. Segundo Canale (2018, p. 198), “a relação que define o conteúdo da espiritualidade humana, no entanto, é a relação com Deus”, o Deus que “interage com os seres humanos e com os anjos no fluxo da história criada” (p. 58). Harri Kuhalampi (2010, p. 23) comenta que “há um amplo consenso de que o ensino bíblico compõe um vital elemento da espiritualidade cristã”, portanto é necessário buscar no Antigo e no Novo Testamento conceitos relevantes sobre espiritualidade.

Na Bíblia hebraica, o Antigo Testamento está dividido em três seções: Primeiro, aparece o *Pentateuco* (os cinco livros da Lei, escritos por Moisés). Segundo, vêm os *Livros Proféticos* (oito livros intitulados “os Profetas” – Josué, Juízes, 1 e 2 Samuel, 1 e 2 Reis, Isaías, Jeremias, Ezequiel e 12 intitulados de profetas menores – Oseias,

Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias). Terceiro, aparecem os últimos livros são chamados de *Escritos* (Salmos, Jó, Provérbios, Rute, Cantares de Salomão, Eclesiastes, Lamentações, Ester, Daniel, Esdras, Neemias e 1 e 2 Crônicas).

Nos tempos de Jesus Cristo, os judeus já entendiam o Antigo Testamento na disposição apresentada acima (ver Lc 24:44). Do ponto de vista literário, os protestantes aceitam 39 livros do Antigo Testamento e o dividem, segundo Schultz (2009, p. 15), da seguinte maneira:

Os primeiros dezessete – de Gênesis a Ester – apresentam narrativa do desenvolvimento histórico de Israel até o final do século V a.C. [...]. Cinco livros Jó, Salmos, Provérbios, Eclesiastes e Cantares de Salomão – são classificados como literatura de sabedoria e poesia [...]. Os dezessete livros restantes registram as mensagens dos profetas.

Devido ao extenso período de cerca de quatro mil anos coberto pelo Antigo Testamento, na visão de Gorden Doss (1987, p. 49) “torna-se difícil a tarefa de entender a espiritualidade das pessoas que viveram naquele período da história humana”. Doss (1987, p. 49) acrescenta que:

[...] as noções de espiritualidade pesquisadas no Antigo Testamento poderão revelar uma riqueza e profundidade de conhecimento necessários para o homem moderno, que está em busca do sentido da vida em meio a uma sociedade consumista, inebriada por propagandas, e ao mesmo tempo cheia de ideologias, tornando-o cada vez mais inseguro. Métodos acadêmicos modernos podem ajudar ou dificultar uma tentativa de ver a espiritualidade do Antigo Testamento dentro de seu próprio contexto.

Em sua obra *The Study of Spirituality*, os editores Cheslyn Jones *et al.* (1986, p. 48) ressaltam que “a espiritualidade no Antigo Testamento era desenvolvida individualmente e de maneira coletiva”. Cheslyn (1986, p. 49) comenta que:

[...] os vários salmos e orações, cânticos contribuíam para o crescimento espiritual da comunidade de Israel de maneira individual ou corporativa, conforme descrito nos Salmos 20, 21, 33, 44, 46-48, 60, 65, 67, 74, 79, 80, 115, 124-127, 137, onde o orador, na primeira pessoa do plural, representa a congregação na adoração. Este é frequentemente o caso, mesmo onde o salmo é aparentemente individual, mas, na opinião da maioria dos estudiosos, esse indivíduo é uma personificação da comunidade.

Os estudos do Pentateuco, dos Salmos e das Mensagens Proféticas, juntamente com as orações e os cânticos, eram usados, na religião judaica, como meios disponibilizados por Deus para orientar e levar Seu povo a andar em Seus caminhos e assim todos pudessem crescer em espiritualidade. Partindo-se dessa premissa, faz-se necessário um estudo para extrair das Escrituras Sagradas noções

de espiritualidade recorrendo-se à metáfora do ato de o homem “andar” (vocabulo hebraico *hālakh*) com Deus. O autor desta pesquisa usa a expressão “andar com Deus e nos caminhos de Deus” como ponto de partida para o estudo da espiritualidade por perceber que homens consagrados, obedientes, leais, cheios de fé e ativos no serviço de Deus andaram com Deus (Gn 5:22-24; 6:9; 17:1; 1 Sm 8:3, 5; Sl 1:1-2; 86:11).

Botterweck e Ringgren (1997, vol. 3, p. 389-390) descrevem que:

[...] a vida humana é uma jornada ou caminho (דרך *derekh*). Essa compreensão implica o uso metafórico do *hālakh*, em que o elemento espacial recua para segundo plano, embora não seu caráter dinâmico e proposital.

O termo *hālakh* (“andar”) acompanhado do substantivo “caminho” (heb. *derekh*), de acordo com Willem VanGemeren (2011, p. 1.006), descreve “a maneira do homem se conduzir na vida, envolvendo seu relacionamento com Deus, consigo mesmo e com seu próximo”. Em Gênesis 24:40, *hālakh* expressa a natureza geral da vida espiritual do homem “andando na presença de Yahweh”.

Esses elementos, ao serem estudados, mostram que o ser humano foi criado por Deus com o propósito de relacionar-se com a Divindade, e que o plano do Criador é interagir com Seus filhos. A metáfora bíblica que descreve a caminhada do ser humano “andando com Deus” proporciona uma visão bíblica do que é espiritualidade e como desenvolvê-la na vida cristã diária. Para isso, é proposta uma estratégia metodológica de observação de personagens cujas vidas experimentaram uma espiritualidade ativa que refletia fé, santidade, serviço, obediência e lealdade ao chamado.

Entre os inúmeros personagens que desfrutaram da experiência de “andar com Deus”, no “caminho do Senhor”, sobressaem Enoque, Noé e Abraão no Pentateuco; Samuel e Oseias nos livros Proféticos; e Davi e Daniel nos Escritos.

2.2.1 O verbo *hālakh* no Antigo Testamento

A espiritualidade é, muitas vezes, representada na Bíblia por meio da metáfora do “andar com Deus”, expresso em hebraico pelo termo *hālakh* (“andar”) (Gn 3:8). Segundo Harris (1998, p. 355), denota “movimento em geral, embora usualmente o descreva em relação a pessoas”. Champlin (1991, vol. 1, p. 160) comenta que o verbo

andar “é tradução de cerca de sete vocábulos hebraicos no Antigo Testamento, e de cinco palavras gregas, algumas das quais raramente usadas”.

Além do significado espacial concreto que é atribuído ao verbo *hālakh*, ele também assume, segundo Botterweck e Ringgren (1997, vol. 3, p. 389-390), os “significados de viver em conformidade com uma norma, seguir alguém, comportar-se”. Após libertar Israel do cativeiro egípcio, Deus orienta o povo a andar no caminho da obediência, guardando Suas leis e estatutos (Êx 16:4; Lv 18:4-5; Dt 8:19-20; Gl 3:12).

Comentando o uso múltiplo do verbo *hālakh*, Lockward (1999, p. 67) explica que:

[...] o vocábulo hebreu *halak* se traduz como caminhar, andar. Transmite a ideia de movimento de uma parte a outra. Em adição ao sentido literal relacionado com o movimento dos pés do homem ao andar, se usa o termo para falar de um comportamento, em sentido moral (“caminhou Enoque com Deus” [Gn. 5:22]). Deus disse a Abraão: “Anda diante de mim, e sê perfeito” (Gn. 17:1). Os pensamentos e mandamentos de Deus são o caminho por onde o homem deve andar.

O termo “andar” denota também o sentido figurado que, segundo Allmen (2001, p. 37), “é muito mais frequente do que o sentido próprio. Andar, portanto, em geral é simplesmente viver (Sl 23:4; 2 Co 10:3), ou, mais precisamente, comportar-se, conduzir-se”. Esses conceitos são também sustentados por Johannes Botterweck e Ringgren (1997, vol. 3, p. 388-389) ao explicarem que o termo *hālakh*:

[...] tem tanto significado espacial concreto e um significado metafórico no sentido viver, comportar-se, agir. Quando alguém vai, ele não se estabelece sem qualquer ponto de partida ou meta; nem ele vai sozinho. Destino e companheirismo em uma jornada são os dois pontos de partida para o uso metafórico de *hālakh*, em que o elemento espacial não desaparece completamente. Mesmo quando usado metaforicamente, *hālakh* preserva ecos de seu significado espacial original.

De acordo com Vine (2002, p. 39), o verbo *hālakh* é utilizado em torno de 1.550 vezes em todo o Antigo Testamento e tem os seguintes sentidos: “Ir, caminhar, andar, passear, seguir, comportar-se”. Vine (2002, p. 39) ressalta que o verbo *hālakh* é usado também para “descrever o comportamento ou o modo em que a pessoa anda na vida. Aquele que anda em justiça será abençoado por Deus (Is 33:15). Isto se refere a viver uma vida íntegra”.

O vocábulo *hālakh*, para Harris (1998, p. 356), “denota uma pessoa piedosa (espiritual) que segue a direção de Deus em tudo o que faz. Exemplos de homens que assim viveram perante Deus foram: Enoque, Noé, Abraão (Gn 5:22-24; 6:9: 17:1)”. Robert Young (1970, p. 1.030-1.031) destaca o significado mais amplo do verbo

hālakh no Antigo Testamento lembrando que pode ser empregado para indicar diversos significados que expressam “a ideia de viver, uma jornada, um passeio, comportar-se, conduzir-se, obedecer”.

J. Von Allmen e J. Burnier (1972, p. 31) pontuam que o termo andar (*hālak*) traz a ideia de o homem ter Deus como companheiro no caminho para conduzi-lo e fortalecê-lo. Nesse sentido:

[*Hālakh*] significa simplesmente viver (Sl 23:4; 2 Co 10:3), ou mais precisamente, comportar-se, conduzir e para indicar que a vida tem sentido que pode ser dado por Deus, tornando-se Ele nosso companheiro de jornada, para nos conduzir e fortalecer.

Pode-se afirmar que o “andar com Deus” está relacionado com: (1) passar uma porção de tempo a sós com Deus em oração e na presença de Deus (Gn 5:22-24; 17:1; Sl 56:13); (2) observar a revelação de Deus, seja ela natural (Sl 19:1-6), oral ou escrita; (3) dedicar uma porção de tempo para realizar alto exame pessoal (Gn 24:63; 2 Co 13:5); (4) dar testemunho pessoal de Deus para o próximo (At 10:38); e (5) Andar em obediência diante de Deus (Lv 18:3).

O termo *hālakh* traz também a ideia de seguir alguém. Segundo William Holladay (2010, p. 110-111), a raiz verbal *hālakh* é empregada para retratar a atitude de ir em um caminho atrás de alguém, de seguir a Deus com integridade:

Conduzir-se ou agir com integridade (*hālak dāqôṭ*) Isaías 33:15; fazer uma jornada (*hālak derek*) Gênesis 28:20; ir seu caminho (*hālak le darkô*) Gênesis 19:2; ir atrás de alguém (*hālak 'ah ré a*) Gênesis 32:20; seguir, aderir a um deus/Deus (*hālak 'el*) 1 Reis 18:21; ir para (*hālak ʾēt*) Gênesis 12:4; ir na frente, passar adiante (*hālak lifnê*).

Ao descrever a atitude de andar com Deus, o escritor bíblico expressa a necessidade do homem de trilhar por um caminho que tem como alvo o céu.

2.2.2 O substantivo *derekh* (caminho, caminhar)

O termo “andar” (*hālakh*) denota, primeiramente, que existe um “caminho” (*derekh*) no qual o homem deve andar (Pv 4:11; 22:6). Segundo Franquesa (1963, vol. 2, p. 68), “no AT a vida do homem é apresentada como uma marcha, um caminho para Deus e com Deus”. Pode-se afirmar que para o cristão a espiritualidade é vivida como uma trajetória em direção ao céu. Essa concepção é considerada por Denis Müller (2016, p. 592), ao afirmar que:

[...] toda espiritualidade, cristã ou não, é vivida como uma trajetória. O caminho é, de fato, o símbolo mais universal e mais adequado para descrever a “progressão” espiritual. O homem de espiritualidade quer sempre avançar, sempre ir mais longe em sua prática da Verdade e em sua experiência. Ele está sempre em marcha, feliz, porque caminha em uma via que o aproxima do alvo. Essa via tem um começo e propõe um itinerário, sinalizando um término.

Ernest Jenni (1971, p. 645) ressalta que o substantivo *derekh* aparece 706 vezes no Antigo Testamento, sendo o maior número delas no singular com um total de 543 vezes. Na maior parte dos casos, aparece em sentido figurado, e é o sentido mais usado para se falar da experiência e do curso da vida. Essa percepção é também estabelecida por Willem VanGemerén (2011, p. 1.006) ao afirmar que:

[...] o substantivo דֶּרֶךְ (*derek*) [caminho] ocorre mais de 700x no AT, na maior parte dos casos em sentido figurado. Como tal, é sem dúvida o substantivo mais comumente usados para se falar da experiência e do curso da vida. Apesar do seu uso ordinário no heb., o termo está esparsamente atestado no fenício, aramaico, siríaco e outros dialetos semíticos ocidentais e meridionais. Além disso, nessas línguas ele quase não porta sentido figurado.

O termo *derekh* é indicado também para expressar uma metáfora. A vida humana é uma viagem ou uma jornada espiritual por um caminho (*derekh*) que leva à vida ou à morte. Essa compreensão implica o uso metafórico de andar (*hālakh*) por um caminho (*derekh*). Segundo Willem VanGemerén (2011, p. 964), a jornada se inicia quando o homem entrega a vida a Cristo e faz com ele um concerto de seguir e obedecer-Lo:

Fundamental para o significado metafórico de *derek* é o seu aspecto associado à aliança. O caminho do indivíduo na vida, ou seja, a sua jornada espiritual, tem a sua fonte e orientação na referência do seu relacionamento com Javé, o Deus da aliança. O AT atesta univocamente o fato de que toda a humanidade, justos e ímpios igualmente, está em peregrinação por um caminho que leva à vida ou à morte. A diferença de resultado está estritamente em como o indivíduo identifica-se com Javé e o sucesso ou fracasso da jornada do crente está determinado ao grau de obediência do viajante aos preceitos da aliança que governam a busca da rota espiritual.

Os empregos literal e metafórico do termo *derekh* (“caminho”) estão muito ligados entre si, pois, segundo Ellison (1995, p. 240-241) “derivam-se do fato que alguém que seguia uma estrada pública se tornava conhecido e que o seu alvo e seus propósitos eram revelados pelo caminho que ele tomava”. Ellison (1995, p. 241) acrescenta que o termo caminho indica “a conduta de um indivíduo, quer boa, quer má, ou até mesmo a conduta de um animal, como por exemplo, Sl 1:1, 6; Pv 30:19 20”.

Em sua obra *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, Van Den Born (1977, p. 229) corrobora o argumento acima afirmando que o conceito de caminho tem vários significados que expressam a ideia do “viver do homem”, “sua conduta”, “seu comportamento e seus costumes”:

No AT a palavra caminho é usada também como metáfora: a vida do homem, sua conduta, seu comportamento, seus costumes, são chamados o caminho do homem. ‘O caminho de Deus’ tem duplo sentido: é o agir de Deus, mas também o caminho que os homens andam, porque Deus assim o mandou: o caminho do Senhor é o comportamento que Deus prescreveu ao homem; o caminho tornou-se assim quase sinônimo de mandamento. O israelita tinha consciência de precisar da ajuda de Deus, não apenas para conhecer o caminho de Deus (Sl 25:4); deve também ser guiado por Deus nesse caminho.

Johannes Bauer (1979, p. 164) acrescenta que o termo *derekh* envolve a vida humana e o seu comportamento ético:

[...] significa antes de mais nada “caminho” no sentido concreto e literal ou espacial. Toda a vida humana é designada como o caminho do homem (Is 40:27; Sl 37:5; Dn 5:23; Jr 10:23; Pv 20:24). Caminho é o comportamento ético do homem, o seu procedimento (Êx 18:20; Jr 4:18). Os homens andam no caminho de Deus (Jó 23:11; Sl 18:21).

A próxima seção destaca a perspectiva da pessoa em sociedade e em seu relacionamento com Deus no caminho que conduz para a vida eterna. Entender a expressão “andar no caminho”, que é uma metáfora usada por diversos escritores bíblicos, é de essencial relevância para compreensão da noção bíblica de espiritualidade.

2.2.3 Significados da expressão “andar” (*hālakh*) no “caminho” (*derekh*)

Conforme mostrado, o verbo *hālakh* (“andar”) e o substantivo *derekh* (“caminho”), segundo William Holladay (2010, p. 102), têm o sentido de “andar por um caminho (Gn 28:20)”. Entende-se que a compreensão de espiritualidade na Bíblia está intrinsicamente ligada a conceitos expressos por meio desses dois termos e que eles são aplicados no sentido de alguém que decide andar em comunhão com Deus e andar no caminho da obediência revelado na Palavra do Senhor (Êx 18:20; Jó 23:11; Sl 18:21). Por vezes, os termos *hālakh* e *derekh* são usados para retratar a ideia de viver em conformidade com a vontade de Deus.

Primeiro, a noção de “andar no caminho” tem um sentido metafórico. Refere-se à conduta moral do homem (Sl 119:1-9) e denota o modo de trabalhar de acordo com

o plano de Deus. Botterweck e Ringgren (1997, vol. 3, p. 391) esclarecem que nem sempre a expressão “andar no caminho” se limita ao aspecto físico do caminhar e alcança a escolha, uma opção, obediência (Êx 18:20):

Quando Moisés mostra aos juízes a maneira pela qual eles devem caminhar e as obras que devem fazer (Êx 18:20), estamos lidando com instruções sobre o que eles estão a fazer e como eles vão fazê-las. Em ambos os casos, que são claramente definidos em paralelo, estamos lidando com as ações dos juízes. Quando alguém “vai”, quando ele assume alguma coisa, quando ele atua, ele segue certos critérios. Em sua escolha desses critérios, ele pode se desviar – portanto, o aviso a Israel é para não seguir os costumes dos egípcios e cananeus, e não agir de acordo com eles (Lv 18:3; 20:23; cf. Is 8:11; 57:17; Jr. 23:17; Ez 13:3 16:47; 20:18).

O ensino bíblico ressalta que o homem é orientado a andar pelo caminho de Deus, e os Seus mandamentos devem servir de padrão e regra de obediência (Êx 32:8; Dt 5:33). Desobedecer aos mandamentos de Deus significa, primeiramente, abandonar o caminho de Deus (Nm 22:32) e adentrar seu próprio caminho (Is 53:6). Além disso, equivale a andar no caminho dos pecadores (Sl 1:1) e de deuses estranhos (Jr 10:2). Portanto, andar no caminho de Deus requer obediência às Suas regras, aos Seus preceitos e mandamentos (1 Reis 3:14; Is 48:18, 18; Gn 26:5).

A segunda questão é que a expressão “andar no caminho” significa viver simples hábitos da vida. Andar e viver no caminho são expressões empregadas na Bíblia como sendo sinônimas. Buckland (1999, p. 79) salienta que “muitas vezes o termo ‘caminho’ significa os simples hábitos da vida; ‘endireitai os vossos caminhos’; ‘todo ser vivente havia corrompido o seu caminho na terra’ (Gn 6:12; 19:31; Jr 32:19)”.

Essa mesma compreensão é compartilhada por Ernst Jenni (1978, p. 647), que define o termo “caminho” no sentido de “comportamento, situação, costume, modo, maneira”. De acordo com Fitzsimmonds (1979, p. 78), o termo “andar” frequentemente:

[...] se refere à maneira total da vida e da conduta do homem, bem como a atitude que Deus assume para com ele, de tal modo que Deus pôde afirmar: ‘Se [...] porém, andardes contrariamente comigo, eu também serei contrário a vós outros [...]’ (Lv 26:23,24).

Willem VanGemeren (ano, vol. 1, p. 1.006) resume que:

[...] assim como דרך derekh (‘caminho’) é o substantivo mais usado no AT como metáfora para a vida, da mesma maneira o verbo הלך (hlk) heb. ir, caminhar, comportar-se, é o verbo mais empregado para descrever o ato ou o processo de viver.

A metáfora de andar por um caminho, de acordo com Botterweck e Ringgren (1997, vol. 3, p. 271-272), significa que “a vida não tem seu centro de gravidade na contemplação teórica, e sim, na vivência prática”. Isso está de acordo com a mensagem de Isaías que declara que os fiéis são convidados a ir e subir “ao monte do Senhor e à casa do Deus de Jacó, para que nos ensine os seus caminhos, e andemos pelas suas veredas [...]. Vinde, ó casa de Jacó, e andemos na luz do Senhor” (Is 2:3, 5).

O terceiro ponto é que o Antigo Testamento ressalta a necessidade de andar nos caminhos do Senhor para o desenvolvimento da espiritualidade (Dt 8:6; 26:17; 2 Sm 22:22; 1 Rs 2:2-30; Sl 18:21). Deus convida a comunidade de Israel e a cada um de seus membros a andarem humildemente com Ele (Mq 6:8); perante Sua face (Gn 17:1); em Sua presença (1 Rs 8:25) ou simplesmente perante Ele (Sl 116:9). Essas expressões designam atitude de piedade e obediência.

De acordo com Harris (1998, p. 325), a palavra *derekh* com frequência refere-se:

[...] às ações e ao comportamento do homem, o qual segue ou o caminho dos justos, ou o caminho dos ímpios (Sl 1:6). O caminho dos justos está intimamente ligado ao “caminho do Senhor”. O desenvolvimento da espiritualidade ocorre à medida em que o homem decide andar nos caminhos do Senhor e não em seus próprios caminhos ou no caminho dos gentios (10:2).

Deus conhece todos os caminhos do homem. Ele os vê e conhece o seu procedimento ético (Jr 32:39; Pv 5:21). Deus Se lamenta quando os homens não andam nos caminhos delineados por Ele e não os reconhecem (Mt 2:9; Jr 5:4). Afastar-se das orientações de Deus é caminhar em direção à destruição e à morte (Pv 14:12; 16:25; Mt 7:13). Cada homem é responsável pelo caminho que escolhe andar. Os justos reconhecem a responsabilidade de andar no caminho do Senhor e, ao mesmo tempo, devem advertir o ímpio e ensinar-lhes o caminho do Senhor (Sl 51:13; 1 Sm 12:23). A próxima seção expõe as ações de Deus e como Ele age em Seus caminhos.

2.2.3.1 Os termos “*hālakh*” e “*derekh*” em Relação a Deus

Deus tem Seus caminhos (*derekh*), pois o salmista Davi declara: “Justo é o Senhor em todos os seus caminhos” (Sl 145:17). O profeta Habacuque salienta que “os caminhos de Deus são eternos” (Hc 3:6). Algumas vezes, os escritores bíblicos

fazem referência aos “caminhos de Deus” (Dt 8:6; 27:17; 32:4; 2 Sm 22:22; 1 Rs 2:3; Sl 18:21; Is 2:3; Ez 18:25). Outras vezes, mencionam no singular “caminho de Deus”, “caminho do Senhor” (2 Sm 22:31; Sl 18:30; 27:11; 86:11; Pv 10:29). De acordo com Van Den Born (1971, p. 229), o caminho de Deus:

[...] tem duplo sentido: é o modo de agir de Deus, mas também o caminho que os homens andam, porque Deus assim o mandou: o caminho do Senhor é o comportamento que Deus prescreveu ao homem; o caminho tornou-se assim quase sinônimo de mandamento.

O caminho de Deus expresso nas Escrituras pode estar relacionado primeiro à ação salvadora de Deus (Salmos 67:2), ou mais, geralmente à atividade de Deus (Sl 145:17; 25:12). Em Gênesis 3:8, Moisés declara que, no Jardim do Éden, após a criação, “Deus andava (*hālakh*) no jardim pela viração do dia”. O texto revela a ação ou atividade de Deus. Na concepção de Harris (1998, p. 355):

[...] o verbo *hālakh* (Gn 3:8) é usado em relação a Deus no contexto teofânico, embora o particípio possa referir-se a *qôl*, e não ao ‘Senhor Deus’, e em tal caso a tradução teria de ser: [...] a voz do Senhor Deus a qual passava pelo jardim na brisa do dia.

Na concepção de Claus Westermann (1990, p. 253-254), o mesmo verbo andar (*hālakh*) usado para descrever o som da voz de Deus que “andava no jardim pela viração do dia”, e que foi ouvido por Adão e Eva, é usado para relatar a vinda do Senhor ao seu povo para abençoar ou julgar. O texto de 2 Samuel 5:24 descreve o som de (*hālakh*, “andar”) como “um estrondo de marcha”, que Davi ouviu quando Deus Se manifestou para ferir o arraial dos filisteus. A Bíblia também descreve o som do ruído dos pés (“andar”, *hālakh*) da mulher de Jeroboão (1 Rs 14:6), e o ruído dos pés (andar, *hālakh*) do mensageiro do rei de Israel (2 Reis 6:32), demonstrando atividade e ação humana.

Em sua segunda concepção, o verbo se refere ao procedimento estabelecido por Deus ao homem, chamado de “caminho do Senhor”, que geralmente é considerado em conexão com a vontade de Deus (Jr 7:23). É descrito que os caminhos de Deus – isto é, a vontade do Senhor – são manifestados na criação do mundo (Jó 26:7-14). Harris (1998, p. 326) aponta que “a manifestação do poder de Deus na criação e na história é chamada de ‘as orlas dos seus caminhos’”. O termo *derekh* também aparece em Provérbios 8:22 com a expressão idiomática *rê’shît derekh*, que, na concepção de Harris (1998, p. 326), “talvez se refira à sabedoria personificada como sendo também a primeira das obras de Deus”.

Numa terceira concepção, está explícito na Bíblia que Deus caminha no meio de Seu povo. Deus separou o povo de Israel para andar com Ele, no meio dEle (Lv 26:12; Dt 23:14). Moisés suplica ao Senhor que caminhe no meio do povo, que jornadeava em direção à terra prometida (Êx 34:9), e Deus atendeu ao pedido indo “adiante deles, durante o dia, numa coluna de nuvem, para os guiar pelo caminho; durante a noite, numa coluna de fogo, para os alumiar, a fim de que caminhassem de dia e de noite” (Êx 13:21; Lv 26:12; Dt 20:4). De acordo com Vine (2002, p. 39), “a ideia bastante concreta de seguir a Deus pelo deserto comunica andar espiritualmente atrás dele”.

Allmen *apud* J. Burnier (2001, p. 37) ressalta que Deus intervém no caminhar dos homens ao usar as seguintes expressões:

Deus acompanha o Seu povo (Êx 33:14, 21) e vai adiante dele, atitude que os falsos deuses não praticam (Sl 115:7). O Anjo do Senhor (Êx 23:23), o próprio Javé (Nm 14:14), verdadeiro Chefe de Israel, cuja presença é o penhor da vitória, prometeu ir adiante do Seu povo para resgatá-los (libertá-los) do Egito (2 Sm 7:23), e vem para salvá-los (Sl 80:2). Séculos depois do êxodo, Davi declarou: “O Senhor anda à frente de seu povo” (Êx 13:21; 33:14; Sl 25:5).

Infere-se, da ideia esboçada, que a vida só tem sentido para o ser humano quando Deus está à frente orientando o caminho que ele (o ser humano) deve seguir, e é aceito como companheiro de jornada (Dt 1:32-33). Para todos aqueles que se desviam para a direita ou para a esquerda, sem saber que rumo tomar, Ele orienta dizendo: “Este é o caminho andai por ele” (Is 30:21). Nesse contexto, seguir as orientações de Deus ou rejeitá-las traz consequências inevitáveis, conforme se notará na próxima seção.

2.2.3.2 Andando no caminho para vida ou morte

O conflito entre dois caminhos é visto tanto no Antigo quanto no Novo Testamento (Dt 30:15-20; Js 24:15-17; Mt 7:13-14). No Antigo Testamento, Deus põe “diante do homem o caminho da vida e o caminho da morte” (Jr 21:8). São diferentes caminhos, em diferentes direções: uma direção conduz para vida, levando para perto de Deus; a outra conduz para longe de Deus; para morte e destruição eterna (Dt 30:15-19).

Segundo Léon-Dufour (1977, p. 122), na época do judaísmo a doutrina dos “dois caminhos” apontava para a conduta moral dos homens, que era revelada pelas

boas ou más ações, dependendo do caminho que eles estivessem andando (Sl 1:6; Pv 4:18; 12, 28). Ele aponta as peculiaridades do bom caminho ressaltando que:

[...] é o caminho da 'virtude, caminho reto e perfeito' (1 Sm 12:23; 1 Rs 8:36; Sl 101:2, 6; 1 Co 12:31), consiste em praticar a 'justiça' (Pv 8:20; 12:28), em ser fiel à verdade (Sl 119:30), em 'procurar a paz' (Is 59:8; Lc 1:79) [...] É esse o caminho da vida (Pv 2:19; 5:6; 15:24); ele garante existência longa e próspera. O mau caminho, tortuoso (Pv 21:8), é o que seguem os insensatos (Pv 12:15), os pecadores (Sl 1:1; 21:10), os maus (Sl 1:6; Pv 4:14, 19; Jr 12:1)). Leva à perdição (Sl 1:6) e à morte (Pv 12:28). Entre esses dois caminhos tem o homem a 'liberdade de escolha', e fica com a responsabilidade da opção que faz (Dt 30:15-20; Sl 15:12).

Para viver e andar no bom caminho, é necessário: (1) “andar na presença do Senhor” (Sl 16:11; Gn 17:1; Pv 15:24); (2) “andar no caminho do Senhor” (*hālāk derekh YWHH*) (Dt 8:6; 10:12; Js 22:5; 1 Rs 3:14); (3) guardar o caminho de Deus e não se desviar dele (Jó 23:11-12); (4) “andar no caminho da justiça” (Pv 8:20; Is 33); (5) “andar no caminho da obediência, da integridade” (Pv 10:9; 28:18; Ez 11:20; 5:7); (6) “andar pelas veredas da retidão” (Pv 4:11); e (7) “andar no caminho da santidade”.

Andar no caminho com Deus significa “andar no caminho da vida que leva para cima” (Pv 15:24) e ser guiado “pelo caminho eterno” (Sl 139:24). Afastar-se do caminho é caminhar para longe de Deus, é andar no “caminho dos ímpios” (Sl 1:6), o que Jesus Cristo identifica como sendo o “caminho largo que conduz para a perdição” (Mt 7:13).

A decadência espiritual do homem ocorre quando seus passos “se desviam do caminho” (Dt 13:5; Jó 31:7) e enveredam pelo “caminho da iniquidade” (2 Rs 10:31). Assim procedendo, ele:: (1) começa a “Andar com falsidade” (Jr 23:14); (2) começa a “andar no caminho do mal” ou “nos maus caminhos” (2 Cr 7:14); (3) deixa de dar ouvidos “aos mandamentos de Deus e não anda neles” (Jr 9:13); e (4) acostuma-se a “andar no caminho dos pecadores” (Sl 1:1), que significa: “andar nas trevas” (Is 59:7-9; Jo 12:35); “andar nos caminhos dos gentios” (Jr 10:2); “andar no pecado” (Ef 2:1); “andar na dissolução” (1 Pe 4:3).

A Bíblia descreve a sorte dos ímpios que “não desejam conhecer os caminhos de Deus” (Jó 21:14); e que andam por veredas e caminhos tortuosos (Is 59:8; Sl 125:5; Pv 2:15; 21:8). O seu fim é “o caminho da morte” (Pv 16:25).

Vale lembrar que a orientação de Deus é que o ser humano ande retamente em Seus caminhos (Êx 18:20; Dt 10:12) e não “entre na vereda dos perversos, nem siga pelo caminho dos maus; evita-o; não passe por ele; desvia-te dele e passe de largo” (Pv 4:14-15).

2.2.4 Noções de espiritualidade no Pentateuco

No Pentateuco, Moisés declara que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1:26-27) para viver em relacionamento com o Criador e com o restante da criação. Para refletir a imagem do Criador, era necessário o homem viver e andar diariamente na presença de Deus (Gn 3:8; 17:1). Adão foi o único ser criado neste planeta que recebeu a capacidade de manter comunicação racional com seu Criador (Gn 1:27).

Após a entrada do pecado no mundo, de acordo com a Bíblia, as pessoas que entretinham comunhão com Deus são identificadas diversas vezes como sendo aquelas que “andavam com Deus” (Gn 5:22-24; 6:8-9; 17:1), e entre essas pessoas três se destacam no período dos patriarcas: Enoque, Noé e Abraão. À medida que eles estreitavam amizade e comunhão com Deus, cresciam na vida de cada um deles a santidade, a obediência e a fé. Esses princípios desenvolvem no homem valores físicos (funções orgânicas), mentais (aspectos emocionais e racional) e morais (discernimento e decisão entre o bem e o mal).

Todo esse conjunto significa valores espirituais que representam os principais fundamentos da espiritualidade. O ser humano, ao se aproximar do Criador para entreter comunhão e andar com Ele, percebe, nesse relacionamento, os reflexos da presença do Espírito Santo atuando para desenvolver uma vida de fé, obediência, serviço desinteressado, lealdade e restauração de vida.

O pecado separou o homem de Deus (Is 59:2) trazendo funestas consequências, conforme relata Gênesis 6:5-7. Em meio à geração dos habitantes antediluvianos, em que a “maldade e toda imaginação dos pensamentos do coração era má” e “que toda a carne havia se corrompido o seu caminho sobre a terra” (Gn 6:12), destacam-se Enoque e Noé, dois notáveis homens que viveram e andaram com Deus em obediência e santidade (Gn 5:22-24; 6:8-9). Segundo Harris (1998, p. 356), o termo “andar” (heb. *hālakh*) com Deus representa “uma pessoa piedosa (espiritual) que segue a direção de Deus em tudo o que faz; homens que assim viveram perante Deus”.

Ao se mencionarem nomes de patriarcas e profetas e se estudarem as evidências bíblicas de seu relacionamento com Deus, tem-se como objetivo notar como a espiritualidade é vista no contexto da santidade, obediência, fé e lealdade que caracterizou essas pessoas e as capacitou para realizar a obra de Deus.

2.2.4.1 Enoque: espiritualidade e santidade

Espiritualidade está intrinsecamente ligada a santidade, que, por sua vez, é um atributo comunicável por Deus. A santidade se destaca entre os principais atributos morais de Deus. A Bíblia diz que Deus é santo e Seu desejo é expresso nos imperativos: “[...] portanto, vós sereis santos, porque Eu sou santo” (Lv 11:45); “Sede santos porque eu sou santo” (1 Pe 1:16).

A santidade alcança todas as faculdades da vida humana: “O mesmo Deus da paz vos santifique em tudo: e o vosso espírito, alma e corpo sejam conservados íntegros e irrepreensíveis na vida de nosso Senhor Jesus Cristo” (1 Ts 5:23). Sem a santificação, “ninguém verá o Senhor” (Hb 12:14). O apóstolo Paulo aconselhou: “A fim de que seja o vosso coração confirmado em santidade, isento de culpa, na presença de nosso Deus e pai, na vinda de nosso Senhor Jesus, com todos os seus santos” (1 Ts 3:13). De acordo com Lacy (1976, p. 91), “a santidade é o alvo da carreira espiritual do homem”.

Na genealogia descrita em Gênesis 5, é vista a santidade de Deus manifestada na vida de um homem que não apenas andava com Deus, mas também vivia na presença de Deus (Gn 5:22-24). Em Gênesis 5, Moisés relata a primeira genealogia das “gerações de Adão” (Gn 5:1), repetindo a mesma fórmula para cada verso e mencionando: que a pessoa “viveu”, “gerou filhos e filhas” e “morreu”. É a única genealogia bíblica que afirma que todos viveram quase mil anos e tiveram o encontro inevitável com a morte. Moisés relata o nascimento e a vida de dez descendentes de Adão, sendo que em nove deles é acrescentada a frase “e morreu”.

A mesma genealogia que enfatiza a realidade da morte para toda a humanidade declara que um homem chamado Enoque não morreu (Gn 5:21-24). Enoque, “o sétimo depois de Adão” (1 Cr 1:1-3; Jd v. 14), isto é, pertencia à sétima geração de Adão (Adão, Sete, Enos, Cainã, Maalalel, Jared e Enoque), “andou com Deus e já não era, porque Deus o tomou para si” (Gn 5:24). Na concepção de Edward Young (1964, p. 60), “a genealogia do capítulo 5 não tem a intenção de fornecer uma cronologia. Pelo contrário, Moisés selecionou dez nomes representativos a fim de mostrar o reino universal e sem interrupções da morte sobre o homem”.

Enoque andava pelo caminho da santidade. Segundo Claus Westermann (1987, p. 42), ele “era um homem piedoso que tinha uma relação especial com Deus”. O relato bíblico descreve que Enoque não apenas “viveu”, mas também “andou”

(*halakh*) com Deus (Gn 5:22). Champlin (1991, vol. 2, p. 381) identifica Enoque “como uma pessoa incomum, homem de poder e de notável influência [...]”. Homem que recebeu muitas visões e profecias”. Sua vida piedosa é contrastada com a dos descendentes de Caim, principalmente com Lameque, o sétimo da linhagem de Caim e o primeiro homem a praticar a poligamia e matar duas pessoas ao mesmo tempo (Gn 4:23-24). Os descendentes de Caim não deram crédito às advertências proferidas por Enoque e pelo seu bisneto Noé, pois, segundo as palavras de Jesus Cristo, quando veio o Dilúvio “levou a todos” (Mt 24:39).

Em Hebreus 11:5, está escrito que “pela fé Enoque foi trasladado para não ver a morte, e não foi achado, porque Deus o trasladara; visto como antes da sua trasladação alcançou testemunho de que agradara a Deus”. A palavra “trasladado”, no grego *metethesis*, que aparece em Hebreus 11:5, é a mesma traduzida pela LXX em Gênesis 5:24: “Deus *o tomou* “*metetheken*”, “trasladou para si”. O autor do livro aos Hebreus revela que “Enoque foi trasladado para não ver a morte”, isto é, não morreu (Hb 11:5). Esse significado, afirma Nichol (2012, vol. 1, p. 233):

[...] está implícito na palavra *laqah*, ‘Ele [Deus] tomou’, uma palavra nunca usada para denotar a morte [...]. A palavra é usada, contudo, em conexão com a trasladação de Elias (2 Rs 2:3, 5, 9, 10). A LXX a traduz ‘pois Deus o trasladou’, uma expressão da qual Hb 11:5 se apropriou literalmente.

Duas vezes, em Gênesis 5:22, 24, é declarado que Enoque “andou com Deus”. Isso retrata, conforme escreveu Nichol (2012, vol. 1, p. 233), “uma vida de piedade singularmente elevada, não meramente a constante percepção da presença divina ou mesmo o contínuo esforço para uma santa obediência, mas a conservação da mais íntima relação com Deus”.

O andar de Enoque com Deus é caracterizado pela comunhão, pela obediência e pelo poder de Deus em sua vida, desenvolvendo nele a espiritualidade e tornando-se ele o único crente antediluviano a não ver a morte em meio a um mundo condenado à destruição devido à sua iniquidade. Champlin (2000, vol. 1, p. 53) ressalta que uma:

[...] altíssima espiritualidade é possível para o homem, mesmo em meio à pecaminosidade e degradação ao seu redor [...]. A vida de Enoque elevou-se tanto acima das outras vidas que mereceu ser louvado pelo autor do livro de Gênesis, e não meramente pelas tradições humanas.

O livro de Judas declara que Enoque foi o primeiro profeta a anunciar a segunda vinda de Jesus Cristo (Jd v. 14-15). O texto diz que o Senhor viria “para exercer juízo contra todos e para fazer convictos todos os ímpios, acerca de todas as obras ímpias

que impiamente praticaram e acerca de todas as palavras insolentes que ímpios pecadores proferiram contra ele”.

Ao comentar o texto acima, Nichol (2012, vol. 3, p. 710), destaca “o termo ímpio, do heb. *resha'im*, um termo comum para expressar a ideia de impiedade em oposição à *tsedeq*, ‘justiça’. Sugere violação premeditada e persistente dos mandamentos de Deus”.

A Septuaginta tem três traduções para o termo *resha'im* (“ímpio”): *asebes* (“irreligioso, ímpio, incrédulo”); *hamartolos* (“pecador, pecaminoso”); e *anomos* (“sem lei”). O texto escrito por Judas revela um claro contraste entre a vida justa e santa de Enoque e a vida de desobediência a Deus praticada pelos homens ímpios de seus dias. Ao comparar a vida de Enoque com a de muitos sinceros seguidores de Jesus Cristo que estarão vivos antes da segunda vinda, podem-se salientar os seguintes paralelismos:

Enoque	Os cristãos do tempo do fim
Viveu antes do Dilúvio	Vivem antes da vinda de Cristo
Andava com Deus	Andam com Deus
O caráter piedoso de santidade	Caráter que reflete a semelhança de Cristo
Enoque foi trasladado para o céu antes da destruição do mundo pelo dilúvio	Os justos vivos serão trasladados na Volta de Cristo antes de a Terra ser destruída pelo fogo

Ao discorrer sobre a vida de Enoque, constatou-se que ela é caracterizada pelo “andar com Deus”, significando que a santidade é característica elementar da espiritualidade.

2.2.4.2 Noé: espiritualidade e obediência

A narrativa bíblica descreve que nos dias de Noé “a terra estava corrompida à vista de Deus e cheia de violência [...] todo ser vivente havia corrompido seu caminho na terra” (Gn 6:11-12). Os antediluvianos “prosseguiram pelo caminho de Caim” (Jd v. 11), que “era do Maligno” (1 Jo 3:12). Como consequência, “a maldade do homem havia se multiplicado na terra e era continuamente mau todo desígnio do seu coração” (Gn 6:5), levando Deus a tomar a drástica decisão de fazer desaparecer da face da

terra o homem e todo ser vivente (Gn 6:7), decisão essa ocasionada pela desobediência humana (Rm 5:19). Na concepção de Pratney (2004, p. 107), “a desobediência obscurece a visão espiritual”. Isso ocorreu com os antediluvianos ao desobedecerem às leis estabelecidas por Deus.

Em 2 Pedro 2:5, é declarado que os antediluvianos eram “ímpios”, do gr. *asebés*. É uma palavra mais forte do que o termo “injusto”, que, segundo Nichol (2015, vol. 6, p. 562), descreve “aquele que não adora o Deus verdadeiro, como um pagão e, em sentido mais geral, se refere a uma pessoa ímpia ou irreligiosa”. Em hebraico, o termo “ímpio” (*resha'im*) “expressa a ideia de impiedade e violação premeditada e persistente dos mandamentos de Deus” (Nichol, 2015, vol. 3, p. 710).

Em meio a uma geração corrupta e má como essa, destacou-se Noé, que havia decidido andar (*hālakh*) no caminho do Senhor. O Pentateuco revela que Noé era um “homem justo e íntegro entre os seus contemporâneos; Noé andava com Deus” (Gn 6:9). Moisés, ao descrever que “a maldade do homem [ímpio] havia se multiplicado na terra e que era continuamente mau todo desígnio do seu coração” (Gn 6:5), o contrasta com a vida de justiça do “pregoeiro da justiça”, do heb. *tsedeq* (2 Pe 2:5). Na concepção de Young (1964, p. 60), “Moisés deu início a esta seção com uma declaração referente ao caráter justo de Noé (6:9), a fim de contrastar Noé com a iniquidade generalizada da humanidade (6:11-13), e para explicar a observação que aparece em 6:8”.

“Noé achou graça diante do Senhor” (Gn 6:8). A palavra “graça” ocorre nesse verso pela primeira vez na Bíblia e possui o mesmo significado da palavra *charis*, em grego, encontrada no Novo Testamento, a qual descreve o misericordioso, imerecido favor de Deus exercido para com os indignos pecadores antediluvianos que receberam uma concessão adicional de 120 anos de misericórdia antes de vir o dilúvio. A graça divina foi manifestada na vida de Noé salvando toda a sua família.

Noé continuou sendo objeto da graça de Deus e sua vida estava em harmonia com a vontade do Senhor. Moisés, ao descrever a história de Noé, afirma que ele era um “homem justo e íntegro”. De acordo com Nichol (2012, p. 240), a palavra “justo”:

[...] não implica inocência imaculada, mas retidão, honestidade e virtude. Ele não é meramente chamado ‘justo’, mas um ‘homem justo’. Viver em retidão no tempo de Noé exigia assumir uma atitude destemida e firme contra más influências, tentações sutis e vil zombaria.

Noé possuía, como líder espiritual, profunda percepção, além de ter sido um administrador responsável pelo maior empreendimento de construção do mundo antigo. O relato bíblico declara: “E tudo fez Noé segundo o Senhor lhe ordenara” (Gn 7:5,9). Noé desenvolveu uma vida de integridade moral e de obediência a Deus. Não apenas sua vida piedosa o diferenciava de seus contemporâneos, mas também a constância de sua religião em meio à atmosfera carregada de iniquidade na qual vivia. A vida de Noé se assemelhava à vida de santidade do bisavô Enoque, o qual “andava com Deus” (Gn 6:9).

A comunhão com Deus e obediência às Suas ordens desenvolveram no patriarca uma vida de integridade e santificação, permitindo que ele fosse salvo do cataclismo que causou a destruição de todos os habitantes antediluvianos. Bruce Waltke *apud* G. Vos (2010, p. 144) afirma que “onde a comunhão com Deus é restaurada, ali inevitavelmente segue o livramento da morte”.

Por meio da fé e pelo dom da graça de Deus, o patriarca Noé andou “nos caminhos do Senhor”, tornou-se obediente às ordens de Deus e instrumento de bênção para sua família “ao preparar a arca, pela qual [Deus] condenou o mundo, e foi feito herdeiro da justiça, que é segundo a fé” (Hb 11:7; conf. Gn 6:8).

A vontade de Deus era soberana na vida de Noé, pois sua fé não dependia de evidências. Ela se manteve fiel até mesmo na contramão das evidências, pois, conforme relata Nichol (2012, vol. 1, p. 205), “até aquele momento [do dilúvio] nunca havia chovido”.

O fato de as pessoas do tempo de Noé zombarem da ideia de que chuva vinda do céu pudesse trazer destruição à Terra, no dilúvio, e de Noé ser elogiado por crer em “acontecimentos que ainda não se viam” (HB 11:7) indica que a chuva era desconhecida para os antediluvianos [...]. Uma vez que o arco-íris foi instituído após o dilúvio (Gn 9:13-16), e parece que não ter existido antes disso, é coerente a declaração de que a chuva era desconhecida antes desse evento.

Noé acreditou no que o Senhor lhe dissera e fez tudo que Ele determinara (Gn 6:13-22). A espiritualidade de Noé estava entrelaçada à sua vida de obediência a Deus. Davidson (1995, p. 1.372) assegura que:

[...] movido pela reverência por uma palavra da parte de Deus, que falou sobre o julgamento iminente e indicou o caminho da salvação, Noé agiu em obediência ao mandado divino, visto que cria que aquilo que Deus disse seria cumprido.

Hebreus 11:7 descreve que:

[...] pela fé, Noé, divinamente instruído acerca de acontecimentos que ainda não se viam e sendo temente a Deus, aparelhou uma arca para a salvação de sua casa; pela qual condenou o mundo e se tornou herdeiro da justiça que vem da fé.

Por meio de sua obediência às ordens de Deus, Noé salvou a si mesmo, sua esposa, filhos e noras e, como consequência, tornou-se herdeiro do mundo inteiro, enquanto os desobedientes “pereceram afogados em água” (2 Pe 3:6). Sendo a vontade de Deus soberana na vida de Noé, seu comportamento reflete o conceito de que um dos princípios elementares da espiritualidade é a obediência às ordens divinas.

2.2.4.3 Abraão: espiritualidade e fé

O nome Abraão, heb. *Abrâm*, segundo o Novo Dicionário da Bíblia (1997, p. 22), significa “o pai é exaltado” ou “pai exaltado”, que, mais tarde, passou a ser Abraão, heb. *Abrãhâm*, que significa “pai de multidões”. Antes de chegar a Harã, Abrão vivia em Ur dos Caldeus com Terá, seu pai, e seus demais parentes (Gn 11:31), os quais “serviam a outros deuses” (Js 24:2).

Siegfried Horn (1979, p. 10) comenta que “a família adorava deuses pagãos como também ao verdadeiro Deus”. No entanto, Abraão possuía uma fé monoteísta mesmo vivendo em uma região onde proliferava o politeísmo religioso. O pai de Abrão, Terá, resolveu sair de Ur dos Caldeus “para ir à terra de Canaã” (Gn 11:32). Ele levou consigo Abrão, seu filho, Sarai, sua nora, e Ló, seu neto. A viagem de Terá terminou em Harã, onde ele faleceu.

Em Harã, a fé que marcava Abraão foi silenciosamente mantida e transmitida à sua família, até que veio o chamado de Deus. James Boice (1985, p. 15-16) comenta que “não é preciso ser um gigante espiritual para se tornar um seguidor de Deus – afinal, nenhum de nós é um gigante espiritual. Tudo o que se tem que fazer é começar a segui-Lo”. Abraão atendeu ao chamado de Deus, quem lhe prometeu que por intermédio dele formaria “uma grande nação” (Gn 12:1-3; Ne 9:7; At 7:2-4). Deus fez a Abraão sete promessas: (1) “Eu vou te mostrar [a] Terra” (Gn 12:1); (2) “Eu vou fazer de você uma grande nação” (Gn 12:2); (3) “Eu vou te abençoar” (Gn 12:2); (4) “Eu vou fazer o seu nome grande, e você vai ser uma bênção” (Gn 12:1); (5) “Eu vou abençoar aqueles que te abençoam” (Gn 12:3); (6) “Quem amaldiçoa você eu vou amaldiçoar” (Gn 12:3); e (7) “Eu vou dar [à sua descendência] esta terra” (Gn 12:3).

Abraão, manifestou sua fé, que é uma característica de espiritualidade, ao aceitar o chamado de Deus, indo para a terra que Deus lhe mostraria (Hb 11:8-9; Gn 12:1). No percurso da caminhada para terra prometida, Abraão andou nos caminhos do Senhor, realizando diversos atos que contribuíram para o seu crescimento espiritual e o fortalecimento de sua confiança em Deus ao longo de sua vida. A Bíblia destaca os atos que se seguem.

Primeiro, ele construiu altares no caminho por onde andou (Gn 12:7-8; 13:4, 18; 22:9). Adam Clarke (s.d., vol. 1, p. 95) lembra que:

[...] onde Abraão tem uma tenda, lá Deus deve ter um ALTAR, como ele bem sabe que não há segurança senão sob a proteção divina. Quão poucos são os que constroem casas em sua propriedade pensando também na necessidade de construir um altar para o seu Criador! A casa em que a adoração a Deus não é estabelecida não pode ser considerada sob a proteção divina.

O segundo ponto é que a Bíblia relata que, ao levantar um altar, Abraão invocava o nome do Senhor (Gn 12:8; 13:4). Terceiro, Abraão “obedeceu à palavra de Deus e guardou Seus mandados, preceitos, estatutos e Suas leis” (Gn 26:5). Quarto, Abraão andou na presença do Senhor. Tempos depois, Jacó, no final de sua vida, testificou, diante dos filhos, a respeito da experiência que o seu avô Abraão teve durante toda a vida com Deus, dizendo: “O Deus em cuja presença andaram meus pais Abraão e Isaque” (Gn 48:15). Quinto, a Bíblia diz que “Abraão creu no Senhor, e isso lhe foi imputado para justiça” (Gn 15:6; Rm 4:3, 9-11, 18, 22-25).

Mesmo com a idade avançada, Abraão não hesitou em confiar na promessa feita por Deus de que o herdeiro “será gerado de ti” (Gn 15:4). A expressão “ele creu”, *he'emin*, segundo Nichol (2012, vol. 1, p. 310), “vem da mesma raiz que a palavra ‘amém’, com a qual enfatizamos nosso desejo de que Deus ouça e atenda nossas orações. Esse verbo expressa completa confiança no poder e nas promessas de Deus”.

Essa crença nas promessas de Deus tornou-se também um traço permanente de caráter na vida do patriarca. Ela é característica notável de sua espiritualidade.

Pela primeira vez na Bíblia, é dito que a crença de um homem nas promessas de Deus foi-lhe creditada ou imputada como justiça, demonstrando, assim, a importância da fé. O termo hebraico *chashab* (“imputado”), usado em Gênesis 15:6, significa “pensar”, “considerar”, “contar”. Abraão não tinha “justiça” até que lhe foi creditada por Deus, não por obras (Rm 4:2). Nichol (2012, vol. 1, p. 560) ressalta que:

Abraão creu na promessa do Messias, e a 'fé do patriarca fixou-se no Redentor vindouro (PP, 154). Foi a aceitação grata e confiante de Abraão da expiação e da justiça de Cristo que lhe foi creditada. Essa é a mesma experiência da justificação pela fé desfrutada por todos os cristãos que creem.

Por meio da descendência de Abraão, veio o Messias (Mt 1:1), que é identificado pelo apóstolo Paulo como sendo Jesus Cristo: "Ora, as promessas foram feitas a Abraão e ao seu descendente. Não diz: E aos descendentes, como se falado de muitos, porém como de um só: E ao teu descendente, que é Cristo" (Gl 3:16).

2.2.4.3.1 Quando Abraão tem sua fé enfraquecida

Deus apareceu a Abraão pelo menos quatro vezes (Gn 12:1, 7; 13:14; 15:1) antes de Sara usar o argumento de que ele deveria ter um filho com a serva egípcia Agar, conforme registrado em Gênesis 16. Desde o nascimento de Ismael até o dia em que Deus fez a visita a Abraão, registrada em Gênesis 17, haviam se passado 13 anos. Robert Jamieson (1978, p. 151) ressalta que, "durante esse intervalo, ele [Abraão] tinha desfrutado do conforto da comunhão com Deus, mas não tinha sido favorecido com nenhuma revelação especial como antigamente".

Deus via a necessidade de refinar o caráter de Abraão, pois alguns defeitos precisavam ser extintos. Matthew Henry (2017, p. 98) destaca que, "aparentemente, as aparições extraordinárias de Deus a Abrão tinham estado interrompidas. E toda a comunhão que ele tinha com Deus era somente na forma comum de ordenanças e providências". Essa compreensão é compartilhada também por Nichol (2011, vol. 1, p. 321, 322), ao afirmar que:

[...] quando atingiu Abrão a idade de noventa e nove anos, treze anos haviam se passado desde o nascimento de Ismael (Gn 16:16), antes de Deus se revelar novamente a Abraão. Durante os últimos 11 anos [antes do nascimento de Ismael]. Deus lhe havia aparecido pelo menos quatro vezes (ver 12:1, 7; 13:14; 15:1). A longa demora de Deus para aparecer novamente a Abraão provavelmente não foi sem propósito. Seu objetivo talvez tenha sido uma penalidade corretiva para a impaciência de Abraão em não esperar que Deus realizasse as coisas em Seu próprio tempo e de Seu modo.

Durante a peregrinação feita pelo patriarca Abraão, de acordo com James Boice (1985, p. 42), ocorreram vários passos de infidelidade. Primeiro, incredulidade e mentira (Gn 12:10-19). No que diz respeito às circunstâncias terrenas, a decisão de Abraão foi sábia ao descer ao Egito. Houve uma fome na região onde o patriarca vivia. Ele não poderia esperar comida dos cananeus que estavam na mesma condição. O

que poderia ele fazer? No entanto, a experiência no Egito foi trágica para o patriarca. Abraão mentiu ao chegar lá, declarando que Sara era sua irmã. Mesmo que houvesse circunstâncias amplas para justificar seu curso de ação, ele evidenciou uma falha de crença em Deus. Ninguém pode agradar a Deus se não confia nEle (Hb 11:6).

O segundo passo da infidelidade é a autoconfiança (Gn 15:3; 16:2-4). Abraão chegou a acreditar que o servo damasceno Eliézer seria o herdeiro da promessa, e mais tarde anuiu ao conselho de Sara, tomando Agar por mulher. Terceiro, grande perda. Duas vezes é registrado na Bíblia que Abraão mentiu ao dizer que Sara era sua irmã (Gn 12:11-19; 20:2-4), e, como consequência, Sara foi tirada do seu convívio familiar e levada para o palácio de Faraó para ser esposa deste. Mais tarde o mesmo aconteceu no encontro de Abraão com Abimeleque, rei de Gerar.

Na concepção de Nichol (2012, vol. 1, p. 294-295) “Sara havia sido levada para a corte [de Faraó] em preparo para o casamento, mas ainda não havia se unido ao rei”. Deus interveio em favor do patriarca mesmo sabendo que ele havia falhado em sua lealdade e confiança. O mesmo ocorreu na experiência com Abimeleque e Sara: Deus não permitiu que ele a possuísse (Gn 20:3-4).

Quarto, repreensão e humilhação profunda. Em Gênesis 17, há o relato de quando Deus apareceu a Abraão identificando-Se como sendo o “Deus Todo-Poderoso”, que era a única denominação divina conhecida pelo patriarca naquele período que data de antes do tempo de Moisés (Êxodo 6:3). Ele aparece para renovar Sua aliança estabelecida cerca de 14 anos antes com Abraão (Gn 15). O Senhor lhe disse: “Eu sou o Deus Todo-Poderoso; anda na minha presença e sê perfeito” (Gn 17:1). Segundo Nichol (2011, vol. 1, p. 322):

[...] há uma nítida diferença entre a expressão usada para designar esta ordem e a que foi usada para designar a vida de Enoque (Gn 5:24), e a de Noé (Gn 6:9). Foi dito, com respeito a estes dois patriarcas que eles andaram “com Deus”, enquanto que a solicitação a Abraão é que ande “diante” de Deus. Isto sugere um grau menos completo de companheirismo, e talvez implique o desagrado de Deus pela falta de fé de Abraão no caso de Agar.

Novamente, Abraão estava sendo chamado a uma experiência de comunhão mais elevada do que a que estava experimentando naquele momento. A partir da experiência ocorrida em Gênesis 17, o nome de Abrão foi mudado para Abraão (Gn 17:5), passando ele, agora, a andar continuamente com Deus, conforme as palavras descritas pelo servo Eliezer: “Ele [Abraão] me disse: O Senhor, em cuja presença eu ando, enviará contigo o seu Anjo e levará a bom termo a tua jornada [...]” (Gn 24:40).

Anos mais tarde, Jacó, neto de Abraão, dá também seu testemunho diante de José: “E abençoou a José, dizendo: O Deus em cuja presença andaram meus pais Abraão e Isaque [...]” (Gn 48:15).

Em sua obra, Gordon J. Wenham (2000, p. 20) salienta que:

Deus dirige Abraão (que aqui representa Israel) para viver a vida diante dele, uma vida em que cada passo é tomado olhando para Deus em todos os dias que é acompanhado por ele [...]. Quando pouco antes de suas mortes, Abraão e Jacó falam do caminhar diante de Deus, eles afirmam ter sido devotos e piedosos ao longo de suas vidas.

A Bíblia enfatiza que o andar de Enoque e Noé com Deus levou-os a uma vida piedosa, de santidade e obediência. Enquanto andou Abraão com Deus, desenvolveu uma vida de plena confiança nEle, e, como consequência, tornou-se obediente, conforme o próprio Deus declarou: “Porque Abraão obedeceu à minha palavra e guardou os meus mandados, os meus preceitos, os meus estatutos e as minhas leis” (Gn 26:4).

A plena confiança em Deus, desenvolvida por Abraão, seu relacionamento e sua comunhão diária com o Senhor fizeram dele o “pai de todos os que creem” (Rm 4:11), sendo, portanto, identificado como o “pai da fé” (Rm 4:16; Gl 3:7). Ao demonstrar a fé por meio de ações e confiança nas promessas de Deus (Hb 11:8-9, 18-18) ele recebeu a justificação pela fé demonstrada pelas suas obras (Gn 15:6; Rm 4:2-3, 11-13).

Conforme se nota, a espiritualidade de Abraão desenvolveu-se por meio da fé, obediência, santificação e comunhão constante com Deus. Ele é mencionado duas vezes no Antigo Testamento como sendo “amigo de Deus” (2 Cr 20:7; Is 41:8), e uma vez no Novo Testamento (Tg 2:23), sendo também identificado com o “pai da fé” (Rm 4:16; Gl 3:7).

Ao responder ao apelo de Deus de andar na Sua presença e ser perfeito (Gn 17:1), Abraão teve suficiente fé para atender ao pedido do Senhor Deus para sacrificar seu próprio filho Isaque no monte Moriá (Gn 22). Segundo Davidson (1995, p. 137), “ele havia aprendido em suas peregrinações que a vida não é um fim em si mesmo, mas tão somente uma peregrinação (ver Gn 23:4; 47:9) em direção a um alvo melhor (isto é, celestial), além desta vida”.

A vida de Abraão expõe a realidade de que a fé é “a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não veem” (Hb 12:1). As considerações sobre a vida do patriarca Abraão ressaltaram a fé como ingrediente essencial da

espiritualidade. Ela fortalece a crença em Deus, desenvolve confiança nas promessas de Deus, e estreita o relacionamento com Deus.

2.2.5 Noções de espiritualidade nos livros proféticos

Ao descrever a vida e o ofício dos profetas Samuel e Oseias narrados nos livros proféticos, acredita-se que o desejo de Deus é chamar e usar pessoas em seu serviço de restaurar aqueles que andam pelas veredas do mal. À medida que as pessoas se envolvem no serviço de Deus e andam em Seus caminhos, sua espiritualidade é gradativamente desenvolvida.

2.2.5.1 Samuel: espiritualidade e serviço

Após os dias turbulentos dos tempos dos juízes, que, de acordo com Davidson (1999, p. 272), ocorreu “entre os anos de 1250 e 1050 A. C.”, o povo de Israel ansiava por momentos melhores. As condições econômica, política e espiritual da nação eram deploráveis a despeito de o Senhor designar juízes e sacerdotes para serem seus líderes. De acordo com Davidson (1999, p. 302), “sob o ponto de vista espiritual e político a nação parecia virtualmente perdida [...]. Com Samuel surgiu uma maravilhosa renovação espiritual e uma nova esperança inundou os corações (1 Sm 7)”.

Durante o período em que Deus levantou juízes em Israel, houve apenas dois profetas mencionados no Livro dos Juízes (Jz 4:4; 6:8). A declaração de que “a palavra do Senhor era mui rara; as visões não eram frequentes” (1 Sm 3:1), de acordo com Nichol (2012, vol. 2, p. 494), “não sugere que o Senhor não estivesse disposto a guiar Seu povo. O fato, porém, é ressaltado para mostrar que as percepções espirituais e intelectuais de Israel haviam, na época, atingido um ponto muito baixo”.

A situação de Israel continuou semelhante nos dias do profeta Amós, que previu que a palavra do Senhor seria procurada e não seria achada, e as pessoas teriam “fome e sede” da palavra de Deus (Am 8:11-12). Também no tempo entre Malaquias e João Batista não houve sonhos nem visões. Deus ficou em silêncio cerca de 400 anos.

Embora o povo de Israel estivesse seguindo o caminho das nações idólatras ao seu redor, havia algumas pessoas humildes, como Elcana e sua família, que

preservavam a tão necessária visão espiritual seguindo os caminhos do Deus de Abraão. Ana, em sua angústia por não ter um filho, implora ao Senhor, que faz com que “a estéril tenha sete filhos” (1 Sm 2:5), que lhe conceda “um filho varão”, prometendo-lhe que “o daria por todos os dias da sua vida” (1 Sm 1:11). Quando o milagre ocorreu, Ana não se esqueceu do voto feito. Ao dar-lhe o nome de Samuel, “pois dizia: do Senhor o pedi” (1 Sm 1:20), e, consagrando-o ao Senhor, levou-o para o santuário quando este tinha, de acordo com Nichol (2012, vol. 2, p. 113), “cerca de três anos quando foi trazido a Eli” para dedicar-se ao serviço religioso (1 Sm 1:24-28; 2:18-19).

Samuel era da linhagem sacerdotal e descendente de Coate, filho de Levi (1 Cr 6:22, 27-28). Seu nascimento ocorreu após o pedido angustiante de Ana, sua mãe (1 Sm 1:10-20). O nome Samuel significa “Ouvido por Deus”. Deus o chamou para o ofício profético (1 Sm 3:20) quando trabalhava no templo, que ficava em Siló (1 Sm 1:3). Tornou-se o último juiz em Israel (7:15-17), e, mais tarde, por ordem de Deus, ungiu Saul e Davi, os dois primeiros reis de Israel. De acordo com o Comentário Bíblico Adventista (2012, vol. 2, p. 113), “Samuel, foi o elo entre o período dos juízes e o da monarquia”. Samuel julgou Israel aproximadamente entre os anos de 1079-1050 a.C. Foi nesse período que Samuel se tornou juiz (1 Sm 7:6, 15-17).

Samuel, o último juiz de Israel, surge após a liderança de 12 juízes que vivenciaram o pecado e a apostasia no meio da nação que atraiu o desprazer de Deus sobre o povo. Segundo Paul House (2005, p. 291):

[...] ao escolher Samuel, Deus protege a revelação divina e as expressões corretas de adoração (1 Sm 1-3). Samuel alcança até mais do que Débora, Gideon ou Eúde alcançaram, pois ele lidera a adoração, tem poder profético (3:19) e, também livra Israel de povos estrangeiros (ver 7: 10, 11). Deus está com Samuel (3:19), o que significa que ele receberá poder para fazer grandes coisas.

Após um chamado ao arrependimento, feito pelo profeta Samuel (1 Sm 7:2-6), os israelitas obtiveram grande vitória sobre os filisteus em Ebenézer (1 Sm 7:7-17). Paul House (2005, p. 293) lembra que:

[...] como Moisés em Êxodo 32-34, Samuel é o mediador de um relacionamento renovado entre Deus e Israel. Samuel aconselha o povo a servir somente a Deus (7:3). Israel remove os deuses cananeus, jejua, confessa o pecado e clama a Deus (7:4-8). Então Samuel oferece sacrifícios a favor do povo (7:9). O livramento divino solta-os das garras filisteias, de modo que se restaura a paz (7:10-14).

A espiritualidade de Samuel, adquirida por meio da comunhão com Deus enquanto ministrava no santuário, o capacitou para a obra que Deus lhe confiara. Samuel, além de ministrar no santuário e dirigir a nação de Israel como Juiz, contribuiu para o crescimento espiritual dos jovens hebreus fundando as chamadas escolas dos profetas.

Nos dias de Samuel, o povo cometeu uma grande maldade ao escolher um rei para liderar a nação (1 Sm 12:17). Esse ato foi reconhecido pelo povo “como um mal” (1 Sm 12:19), ao rejeitarem a Deus como Rei e a Samuel como juiz (1 Sm 8:7). O profeta Samuel, com um grau de espiritualidade elevado, respondeu ao povo: “Longe de mim que eu peque contra o Senhor, deixando de orar por vós; antes, vos ensinarei o caminho bom e direito” (1 Sm 12:23). Contudo, semelhantemente à nação israelita, os filhos do profeta Samuel, Joel e Abias, “não andaram pelos caminhos” que Samuel havia trilhado (1 Sm 8:3, 5).

Com a coroação de Saul, Samuel concluiu seu período de juiz em Israel, quando a monarquia substituiu o governo teocrático dos juizes. O conselho final do profeta, antes de encerrar sua função de último juiz em Israel e apresentar o rei escolhido, foi: “Tão somente, pois, temei ao Senhor e servi-o fielmente de todo o vosso coração; pois vede quão grandiosas coisas vos fez. Se, porém, perseverardes em fazer o mal, perecereis, tanto vós como o vosso rei” (1 Sm 12:9-10). A Bíblia menciona que Samuel ficou conhecido em Israel como “o homem de Deus, e muito estimado” (1 Sm 9:6, 10).

Diante do que se observou nesta seção, uma das principais características da espiritualidade é o serviço fiel a Deus. O profeta Samuel, desde criança, dedicou-se ao serviço religioso e ao bem-estar da nação, cujas percepções e práticas haviam, antes de seu nascimento, atingido um ponto muito baixo de espiritualidade.

2.2.5.2 Oseias: espiritualidade e restauração

Oseias foi o último dos profetas a advertir a nação de Israel representada pelo Reino do Norte. Mostrou as curas necessárias para as enfermidades espirituais da nação que havia se afastado de Deus, preferindo adorar os baalins e outros ídolos (Os 2:13; 4:12, 17). O profeta Oseias foi chamado por Deus para transmitir mensagens de graça e esperança reveladas por um Deus de ilimitado amor (Os 11:4, 8).

De acordo com William Lasor *et al.* (2002, p. 274), “o sofrimento e rejeição sofridos pelo profeta devido a seu trágico casamento contribuiu para criar empatia para com o povo de Israel que vivia no reino do norte”. Ao mesmo tempo em que sofria com a infidelidade de Gômer, “uma mulher de prostituições” (Os 1:2) que se tornou sua esposa por ordem divina, deveria apresentar temas proféticos relacionados com o julgamento de Deus e a destruição do Reino Do Norte, ocorrida em 722 a.C. O ministério do profeta Oseias se prolongou, segundo Davidson (2000, p. 834), pelo menos por 40 anos (isto é, desde antes de 741 até cerca de 701 a.C.).

O livro de Oseias revela vários motivos que levaram o Reino do Norte (as dez tribos de Israel) a se afastar dos caminhos de Javé. O primeiro motivo é descrito pelo profeta: “Eles transgrediram a aliança, como Adão; eles se portaram aleivosamente contra mim” (Os 6:7). Quando Israel saiu do Egito, Moisés foi instruído por Deus e por seu sogro Jetro a ensinar ao povo os estatutos e as leis “e faze-lhes saber o caminho em que devem andar e a obra que devem fazer” (Êx 18:20). Segundo Willem VanGemeren (2011, p. 964):

[...] esta é a declaração mais antiga acerca dessa relação entre aliança e jornada dos israelitas. O caminho que o povo deveria seguir era, portanto, o curso da vida vivida em conformidade com a obrigação da aliança (Êx 19:3-8). Essa mesma ênfase no caminhar do modo ordenado por Deus aparece nos Salmos (32:8; 143:8) e nos profetas (Is 48:17; Jr 42:3).

Anos mais tarde, o profeta Jeremias mostra também o motivo de a casa de Judá ser levada para Babilônia. “Por que procedeu o Senhor assim com esta grande cidade [Jerusalém]? A resposta foi: “Porque deixaram a aliança do Senhor, seu Deus, e adoraram a outros deuses, e os serviram” (Jr 22:9-10). Israel sabia que permanecer firme no caminho estabelecido por Deus era garantia de vida (Dt 5:33) e a certeza de que Deus continuaria sendo o seu Deus. Adorar ídolos é um grave desvio do caminho que Deus ordena (Dt 9:12, 16; 11:28; 13:5; 31:29).

A nação israelita viveu períodos de ascendência e decadência espiritual devido a seus líderes andarem longe ou se afastarem dos caminhos do Senhor (1 Rs 3:14; 9:4; 15:26; 22:43; 2 Rs 10:31; 14:3; 21:21; Jr 7:23-24; Ez 5:7). Os israelitas sofreram as consequências por não deixarem seus maus caminhos (Jr 15:7; 16:12, 17; 17:10, 32; Jó 34:27). O conselho oferecido por Deus foi: “Convertei-vos dos maus caminhos” (Jr 25:5; 26:3). “Volte-se para o nosso Deus, porque é rico em perdoar” (Is 55:7).

O segundo motivo que levou o Reino do Norte a se afastar de Deus, de acordo com o profeta, foi Israel se esquecer do seu Criador (Os 8:14). Ao adorar outros

deuses além de Javé, os israelitas quebraram os dois primeiros mandamentos do Decálogo (Êx 20:3-5). A exortação divina foi que, se o povo se esquecesse do Senhor e andasse após outros deuses, adorando-os e servindo-os, o povo pereceria (Dt 8:19-20). A idolatria, segundo o profeta Oseias, foi uma forma de Israel se prostituir e abandonar o seu verdadeiro Deus, que era o seu marido (Os 9:1; Is 54:5). Deus continuaria sendo o Deus de Israel se a nação desse ouvido aos Seus mandamentos e andasse em Seus caminhos (Jr 7:23).

Para andar nos caminhos do Senhor, é necessário guardar Seus mandamentos (Dt 8:6; 19:9; 26:17; 28:9; 30:16; 1 Rs 2:3; Sl 119:2-3; 128:1; Is 42:24; Mq 4:2). A ordem divina, dada por intermédio de Moisés ao povo, foi: “Guarda-te e não te esqueças do Senhor, teu Deus” (Dt 8:11, 18-19). O objetivo de Deus era que o povo fosse santo e próspero (Dt 28:9-10; 29:9). Ainda no deserto, os israelitas que não foram fiéis nem obedeceram à voz do Senhor pereceram (Js 5:6). Ao conquistar a terra de Canã, o povo desviou-se dos caminhos do Senhor, esqueceu-se dos mandamentos de Deus e “serviram a baalins” (Jz 2:11-13, 17, 20; 3:7). Séculos mais tarde, o Reino do Norte estava prestes a ser exterminado devido a ter andado na direção contrária ao caminho proposto pelo Senhor Deus (Lv 26:21, 23-24, 27-28).

O terceiro motivo que contribuiu para o afastamento de Deus foi que os israelitas agiam à semelhança de Adão e Eva. Quanto mais Deus “os chamava, tanto mais se iam da minha presença” (Os 11:2). Semelhantemente a Adão, a nação se afastou de Deus (Gn 3:8) e não deu ouvido às exortações divinas que dizem: “Ouve, povo meu, quero exortar-te. Ó Israel, se me escutasses! [...]. Ah! Se o meu povo me escutasse, se Israel andasse nos meus caminhos!” (Sl 81:8, 13).

O quarto motivo envolve o acúmulo de pecados e conversão insincera. “Vinde, e tornemos para o Senhor, porque Ele nos despedaçou e nos sarará” (Os 13:2; cf. 5:14; 6:1). O convite divino era feito para um povo que estava andando por um caminho contrário. A promessa de Deus era que se:

[...] confessarem a sua iniquidade e a iniquidade de seus pais, na infidelidade que cometeram contra mim, como também confessarem que andaram contrariamente para comigo [...]. então, me lembrarei da minha aliança com Jacó [...], Isaque [...]. Abraão, e da terra me lembrarei [...]. Não os rejeitarei, nem me aborrecerei deles, para consumi-los e invalidar a minha aliança com eles, porque eu sou o Senhor, seu Deus (Lv 26:40, 42, 44-45).

Por meio de Oseias, Deus oferece mais uma mensagem de graça e restauração a Israel. “Volta, ó Israel, para o Senhor, teu Deus, porque, pelos teus

pecados, estás caído” (Os 14:1). De acordo com Silva (1983, p. 207), o capítulo 14 do livro de Oseias “é o clímax das mensagens de Oseias. O profeta faz o seu último apelo para o povo voltar ao Senhor e deixar as suas iniquidades. É bem provável que essa mensagem de Oseias tenha sido dada pouco tempo antes da queda de Samaria”.

Seis vezes o profeta Oseias menciona a necessidade de o povo de Israel buscar a Deus e voltar-se para Ele enquanto a oportunidade de graça estava sendo oferecida (Os 3:5; 5:15; 6:1; 7:16; 10:12; 14:1). Deus convida o povo a buscá-Lo: “É tempo de buscar ao Senhor, até que Ele venha, e chova a justiça sobre vós” (Os 10:12). Deus procurava atrair Israel: “Portanto, eis que eu a atrairei, e a levarei para o deserto, e lhe falarei ao coração”. “Atraí-os com cordas humanas, com laços de amor” (Os 2:14; 11:4, 8). Deus desejava curar Seu povo: “Curarei a sua infidelidade, Eu de mim mesmo os amarei” (Os 14:4).

Em virtude dos motivos apresentados, os israelitas afastaram-se gradativamente de Deus. Eles perderam a espiritualidade e, como consequência, foram levados para o cativeiro Assírio. O livro do profeta Oseias revela que o crescimento espiritual do ser humano está relacionado com a resposta dada ao amoroso convite divino. Israel foi ensinado a andar (Os 11:3) nos caminhos do Senhor, no entanto não atinou para os convites feitos pelo Criador, que procura “atrair” os pecadores “com cordas humanas, com laços de amor” (Os 11:4).

A restauração produzida por meio do arrependimento sincero é o ponto de partida para andar com Deus, tornando-se uma experiência espiritual diária e crescente.

2.2.6 Noções de espiritualidade nos escritos

Na seção bíblica reconhecida como “Escritos”, nota-se que o personagem Davi, chamado para viver e andar nos caminhos do Senhor, e Daniel, cuja vida de fidelidade representa um reflexo da vida religiosa de uma pessoa espiritual, são referidos por enunciados que ajudam a entender o tema da espiritualidade.

2.2.6.1 Davi: espiritualidade e chamado

O filho mais novo de Jessé, Davi, é descrito na narrativa bíblica como sendo “ruivo, de belos olhos e boa aparência [...] que sabe tocar e é forte e valente, homem

de guerra, sisudo em palavras e de boa aparência; e o Senhor é com ele” (1 Sm 16:12, 18). Samuel pensou que um dos três filhos mais velhos de Jessé seria o homem indicado para ser o rei de Israel, e por isso Deus o reprovou, dizendo: “Não atentes para a sua aparência, nem para a sua altura, porque o rejeitei; porque o Senhor não vê como vê o homem. O homem vê o exterior, porém o Senhor, o coração” (1 Sm 16:7). A palavra “coração”, de acordo com Nichol (2012, vol. 2, p. 568):

[...] aponta para o intelecto, as afeições e a vontade (Sl 139:23; Mt 12:34, etc.). É o fator determinante para o destino, pois, como o homem “imagina” em sua alma, assim ele é (Pv 23:7). O livre-arbítrio é, em essência, uma questão do intelecto, mas geralmente é influenciado por sentimentos e emoções.

Deus, ao chamar Davi para dirigir a nação de Israel, disse: “Achei Davi, filho de Jessé, homem segundo o meu coração, que fará toda a minha vontade” (At 13:22). O salmista Asafe, em Salmos 78:70-72, descreve Deus escolhendo e chamando um pastor de ovelhas para ser o pastor de Israel. Em Salmos 89:20, 26-27, Deus chama Davi de “Meu servo; com o meu santo óleo o ungi. Ele me invocará... Fá-lo-ei, por isso, meu primogênito, o mais elevado entre os reis da terra. Conservar-lhe-ei para sempre a minha graça e, firme com ele, a minha aliança”.

De acordo com 1 Samuel 8:4-7; 13:13-14), Saul tinha sido um rei segundo o coração dos homens, e não segundo o coração do Senhor. Davi não tinha a estatura elevada de Saul, nem o físico de Sansão, mas possuía, segundo Nichol (2012, vol. 2, p. 569) “o vigor da juventude, um espírito manso, e amoroso e uma intrepidez nascida da confiança no poder divino”.

Quando Davi liderava a nação de Israel, segundo Nichol (2012, vol. 3, p. 962), “possivelmente durante a primeira parte de seu reinado”, ele declarou que procurava pessoas fiéis, que andassem em reto caminho, para habitar com ele no palácio real. (Sl 101:6). Em seus cânticos e orações, Davi reitera a certeza de que devia andar nos caminhos do Senhor (Sl 25:4; 27:11; 86:11; 143:8) e a convicção de que Deus “esquadrinhas o meu andar e o meu deitar e conhece todos os meus caminhos” (Sl 139:3).

Davi, parece sugerir, em seus salmos, que Deus o chamou para vivenciar a espiritualidade que está consolidada em três fundamentos. O primeiro consiste na experiência de andar na presença do Senhor, que significa viver em comunhão com o Deus verdadeiro: “Andarei na presença do Senhor, na terra dos vivos” (116:9); “O Senhor, tenho-o sempre à minha presença” (Sl 16:8; 56:13).

A expressão “andar na presença do Senhor” tem os seguintes significados nos Salmos de Davi:

- (1) Buscar a Deus em oração. Davi disse: “À tarde, pela manhã e ao meio-dia, farei as minhas queixas e lamentarei” (Sl 55:17). Há certeza de Deus escuta as orações (Sl 65; 66:19-20).
- (2) Estudar a Palavra de Deus. Ela representa a voz de Deus falando ao homem. Davi declarou: “Lâmpada para os meus pés é a tua palavra e luz para os meus caminhos” (Sl 119:105). “Guardo no coração as tuas palavras, para não pecar contra Ti” (Sl 119:11).
- (3) Louvor e adoração. “Sete vezes no dia, eu te louvo pela justiça dos teus juízos” (119:164). “Todos os dias te bendirei e louvarei o teu nome para todo o sempre” (Sl 145:2; 146:1-2).
- (4) Meditação. O salmista declarou: “As palavras dos meus lábios e o meditar do meu coração sejam agradáveis na tua presença, Senhor, rocha minha e redentor meu!” (Sl 19:14). O justo tem prazer em meditar no Senhor (63:6) e na Lei do Senhor: “[...] na sua lei medita de dia e de noite” (Sl 1:2; 119:15, 43, 73). Davi, ao meditar, sentiu “esbrasear-se no peito o coração; enquanto eu meditava, ateou-se o fogo [...]” (Sl 39:3). As emoções e os sentimentos reprimidos se afloravam em seu meditar, pois ele sabia que só Deus pode mostrar “os caminhos da vida”; e em Sua “presença há plenitude de alegria”. Davi acrescenta: “Pois em Ti está o manancial da vida; na tua luz, vemos a luz” (Sl 16:11; 36:9).

O segundo fundamento em que está consolidada a espiritualidade consiste em andar em integridade, guardando os mandamentos de Deus e andando em Seus caminhos. Davi afirmou: “Pois tenho andado na minha integridade e confio no Senhor, sem vacilar” (Sl 26:1, 11). Integridade é a qualidade de quem é coerente, honesto, fiel em seu comportamento, em seus propósitos e pensamentos; que busca vivenciar retidão em tudo que pensa, fala e faz.

Davi acrescenta: “Pois tenho guardado os caminhos do Senhor e não me aparteï perversamente do meu Deus” (Sl 18:21; 2 Sm 22:22). Ao entender que “o caminho de Deus é perfeito” (Sl 18:3), a oração de Davi foi: “[...] ensina-me, Senhor,

o teu caminho e guia-me por veredas planas [...]” (Sl 28:11; 86:11; 143:8). Percebe-se que andar na presença do Senhor, andar em integridade e observar os mandamentos de Deus são inseparáveis.

O terceiro fundamento, baseia-se em viver no temor de Deus. “Bem-aventurado aquele que teme ao Senhor e anda nos seus caminhos!” (Sl 128:1; 86:11). Segundo o Comentário Bíblico Adventista (2012, vol. 3, p. 762), “o termo temor, do hebraico *yir’ah*, deve ser ensinado (Sl 33:11). Aquele que teme a Deus também respeitará e observará Seus preceitos”.

Um dos grandes anelos de Davi era: “Ensina-me, Senhor, o teu caminho, e andarei na tua verdade; dispõe-me o coração para só temer o teu nome” (Salmos 86:11). Davi temia ao Senhor (Sl 5:7; 25:14; 33:8; 56:3; 119:161) e desejava ensinar o temor do Senhor, pois ele é o princípio da sabedoria (Sl 34:11; 111:10).

As palavras de Deus ditas a Salomão, no início de seu reinado, a respeito de Davi, seu pai, revelam que o rei de Israel andava com Deus em fidelidade, em justiça e em retidão de coração (1 Rs 3:6, 14; 9:4; 11:38). Anos mais tarde, Deus reprovou Salomão por ter buscado outros deuses e por não ter andado como seu pai Davi (1 Rs 11:1-11, 33).

De acordo com o que foi verificado nesta seção, a vida de Davi reflete o conceito de que o princípio elementar da espiritualidade consiste em aceitar o chamado feito por Deus e cumprir a missão para qual a pessoa foi chamada. Davi viveu em comunhão com o Senhor, isto é, andou na presença do Senhor. Andou nos caminhos do Senhor “com integridade de coração e com sinceridade” (1 Rs 9:4; Sl 26:1). Finalmente, cumpriu a missão de dirigir e guiar a nação de Israel, reinando de maneira justa e leal.

Davi reconheceu “que o Senhor o confirmara rei sobre Israel; porque, por amor do seu povo de Israel, o seu reino se tinha exaltado muito” (1 Cr 14:2). Ao atender ao chamado feito por Deus para andar em Seus caminhos, o rei Davi tornou-se o homem segundo o coração de Deus (At 13:22).

2.2.6.2 Daniel: espiritualidade e lealdade

Daniel pertencia à família real (Dn 1:3) e era da tribo de Judá. Seu nome significa “Deus é meu juiz” ou “o juízo de Deus”. O Comentário Bíblico Adventista (2012, vol. 4, p. 831) descreve que foi durante a investida de Nabucodonosor contra

Jerusalém, em 606-605 a.C., que Daniel foi levado para o cativeiro babilônico. Em Babilônia, com a idade de 18 anos, foi escolhido juntamente com outros jovens “para assistirem no palácio do rei e lhe ensinasse a cultura e a língua dos caldeus” (Dn 1:4).

Segundo Nichol (2014, vol. 4, p. 832), “Daniel viu Nabucodonosor reinar por 43 anos e continuou cativo de Babilônia até o ano de 539 a.C., quando a cidade foi conquistada por Ciro e Dario”.

A espiritualidade de Daniel pode ser notada em três elementos básicos presentes em sua vida. O primeiro descreve a vida de oração e comunhão com Deus. O profeta Daniel andava diariamente com Deus orando “três vezes por dia” (Dn 6:10), e isso se refletia em todas as suas atividades, a ponto de seus inimigos declararem: “Nunca acharemos ocasião alguma para acusar a este Daniel, se não a procurarmos contra ele na lei do seu Deus” (Dn 6:5). Sua comunhão contínua com Deus foi reconhecida pelo rei Dario, que declarou: “Dar-se-ia o caso que o teu Deus, a quem tu continuamente serves, tenha podido livrar-te dos leões?”.

O segundo elemento básico consiste em sua firmeza nos princípios bíblicos. No primeiro capítulo do livro, são mencionadas sua lealdade e sua firmeza de princípios quando “resolveu, firmemente, não se contaminar com as finas iguarias do rei, nem com o vinho que ele bebia” (Dn 1:8). Certamente, as refeições oferecidas na mesa real poderiam conter alimentos que um judeu devoto evitaria comer, pois Deus havia proibido certos animais para o consumo humano (Lv 11; Dt 14). O Comentário Bíblico Adventista (2012, vol. 4, p. 836) aponta cinco razões pelas quais Daniel e seus companheiros resolveram não se contaminar com as “finas iguarias do rei”:

- (1) Os babilônios, como outras nações pagãs, comiam carnes imundas; (2) Os animais não eram mortos de forma apropriada segundo a lei levítica (Lv 17:14-15); (3) uma porção dos animais era oferecida primeiramente como sacrifício a deuses pagãos (ver At 15:29); (4) o consumo abundante de alimento e bebida insalubres era contrário aos princípios de estrita temperança; e (5) Daniel e seus amigos desejavam uma alimentação isenta de carne.

O terceiro elemento salienta a vida de lealdade e integridade. A vida de lealdade e integridade de caráter do profeta era resultado de sua comunhão diária com o Deus de Israel. Os inimigos “procuravam ocasião para acusar a Daniel a respeito do reino; mas não puderam achá-la, nem culpa alguma; porque ele era fiel, e não se achava nele nenhum erro nem culpa” (Dn 6:4). O rei Nabucodonosor, ao fazer uma imagem de ouro para que todos seus súditos reconhecessem seu poder e glória

(Dn 3:1-30), possivelmente não tenha convidado Daniel para essa ocasião, pois sabia da lealdade dele para com seu Deus.

Siegfried Horn (1995, p. 297) declara que:

[...] talvez Nabucodonosor, conhecendo a firmeza de seu ministro e tendo-o em alta estima por seu valor e serviços ao reino, para não o expor a uma recusa segura, o enviou, previamente em alguma missão a uma terra distante para que não pudesse estar presente na adoração da imagem, e assim salvá-lo de uma morte; ou estaria enfermo.

A nação israelita estava sofrendo as tristes consequências do cativeiro devido ao fato de os líderes e o povo terem se afastado dos caminhos do Senhor (1 Rs 9:4-9; 15:26; 2 Rs 10:31; Jr 7:23-24; Ez 5:7). Nesse cenário, o desafio que Daniel enfrentou foi o de “andar no caminho da justiça” (Pv 8:20; Is 33:15) e “andar no caminho da obediência e da integridade” (Pv 10:9; 28:18; Ez 11:20; 5:7), mesmo estando em um país totalmente pagão.

Quando já idoso, depois de ter sido agraciado com várias revelações divinas, o profeta recebeu sua última orientação de Deus: “Tu, porém, segue o teu caminho até ao fim; pois descansarás e, ao fim dos dias, te levantarás para receber a tua herança” (Dn 12:13). O mesmo Deus que “andou passeando dentro do fogo” na fornalha ardente aquecida “sete vezes mais do que se costumava” (Dn 3:19, 25), para proteger três jovens hebreus, andou com Daniel dentro dos palácios dos reis da Babilônia e Medo-Pérsia. Andou com o profeta na cova dos leões, na vida diária enquanto ministro do rei, e esteve com ele ao seguir seu caminho até o fim.

Nota-se, portanto, que a lealdade do profeta Daniel reflete o conceito elementar da espiritualidade. As considerações sobre a vida dos sete patriarcas e profetas mencionados até este ponto refletem as noções abarcadas no conceito bíblico de espiritualidade: santidade, obediência aos preceitos divinos, fé, serviço abnegado, restauração da vida arruinada e corrompida, chamado para o serviço altruísta e lealdade incondicional a Deus.

3 NOÇÕES DE ESPIRITUALIDADE NO NOVO TESTAMENTO

Semelhantemente ao que foi notado quanto ao Antigo Testamento, não se percebe no Novo Testamento o uso do termo espiritualidade. No entanto, ambos os Testamentos revelam que Deus é a fonte da espiritualidade humana, e esta é desenvolvida à medida que o homem anda com Deus em Seus caminhos por meio de um relacionamento pessoal e permanente.

Quase todas as manifestações da presença de Deus ocorridas no Antigo Testamento, de acordo com Champlin (1991, p. 374), “deram-se mediante teofanias, ou seja, qualquer tipo de manifestação da presença divina que salienta o poder e a glória de Deus, embora sem a visibilidade de seu ser real”.

Conforme visto, a presença de Deus no meio do povo de Israel no Antigo Testamento era manifestada mais diretamente no santuário. Deus ordenou a Moisés: “E Me farão um santuário, e habitarei no meio deles” (Êx 25:8). O santuário foi erigido por ordem de Deus a fim de que fosse Sua morada no meio do povo de Israel. A presença invisível de Deus os acompanhou durante todo o percurso em que Israel andou vagueando pelo deserto (Êx 40:34-38; Nm 9:15-23), e mais tarde no templo de Salomão (1 Rs 8:10-13, 27).

No Novo Testamento, a ideia de Deus habitar entre os homens é vista na manifestação visível de Jesus Cristo. João declara que o “Verbo se fez carne e habitou (*skenoō*) entre nós” (Jo 1:14). O Evangelho de Mateus descreve Cristo como sendo o “Emanuel (que quer dizer: Deus conosco)” (Mt 1:23). De acordo com Veloso (1984, p. 43), “a ideia de que Deus estabeleceu Sua tenda entre os homens é extraída do Antigo Testamento”. Presume-se que o encontro da Palavra divina (Jesus Cristo) com a humanidade não descreve a ideia de habitação temporária, por um breve tempo, mas sim permanente.

A presença visível de Cristo entre os homens começou na encarnação e prolongar-se-á pela eternidade na Nova Terra (Ap 7:14-17; 21:3). De acordo com Veloso (1984, p. 43), em “todas as passagens onde é mencionado o mesmo verbo [habitar], não está presente a ideia de habitação temporária”. Ele fez morada permanente entre os homens para andar visivelmente, conforme ressalta Veloso (1984, p. 43):

‘Vimos a Sua glória’ (Jo 1:14). Isto somente foi possível graças a Sua encarnação. O verbo ‘ver’ nunca é usado no NT para uma visão espiritual. As

vinte e duas vezes que aparece refere-se a ver com os olhos do corpo (Jo 1:32, 38; 4:35; 6:5; 11:45; 1 Jo 1:1-2; 4:12, 14).

Ao comentar o paralelismo existente entre o Deus do Antigo Testamento habitando no lugar santíssimo do santuário terrestre e a encarnação do Messias Jesus no Novo Testamento, Nichol (2013, vol. 5, p. 994) pontua que:

[...] o verbo “habitou”, do gr. *skenoō*, literalmente, ‘acampou-Se’ ou “armou [Sua] tenda” entre nós. Cristo Se tornou um de nós a fim de revelar o amor do Pai, tomar parte de nossas experiências e nos dar exemplo, a fim de nos socorrer na tentação, sofrer por nossos pecados e ser nosso representante diante do Pai.

O conceito de espiritualidade no Novo Testamento fica ainda mais evidente a partir da pessoa de Jesus Cristo, que andou em perfeito relacionamento com Deus. A Bíblia diz que “Deus ungiu a Jesus de Nazaré com o Espírito Santo e com poder, o qual andou por toda parte, fazendo o bem e curando a todos os oprimidos do Diabo, porque Deus era com Ele” (At 10:38; Lc 4:1, 17-18, 21).

3.1 O andar/caminhar no Novo Testamento

Em Gênesis 3:8, é notado que antes do pecado Adão e Eva entretinham comunhão com o Criador, sem que nenhum véu ofuscasse o relacionamento. Deus “andava [*hālak*] no Jardim do Éden na viração do dia” para Se encontrar com Seus filhos. Com o pecado, o relacionamento foi quebrado e houve separação entre Deus e o homem (Is 59:2). No Antigo Testamento, é formulada uma pergunta feita pelo rei Salomão: “Mas será possível que Deus habite na terra com os homens?” (2 Cr 6:18, NVI). O Novo Testamento também responde que sim, que seria possível Deus habitar na Terra entre os homens.

Aquele que estava no princípio com o Pai, participando da criação dos Céus e da Terra (Jo 1:1-3; Gn 1:26-27; 3:22), e que, certamente, andou com Adão e Eva no Paraíso Se humilhou ao descer do Céu revestindo-Se da humanidade. Jesus Cristo velou Sua glória ocultando Sua divindade na humanidade ao tomar a forma humana para que pudesse andar visivelmente com os homens.

Ao viver e andar entre os homens, Jesus Cristo revelou o caminho (*hodós*) no qual as pessoas deviam andar. Alguns judeus reconheceram essa verdade ao declararem que Jesus era verdadeiro e ensinava “o caminho de Deus, de acordo com a verdade” (Mt 22:16). Em Seu ministério, Ele chamou homens para segui-Lo (Mt 4:19;

Lc 9:57-62; Jo 12:35) e ensinou, no Sermão do Monte, que só existem dois caminhos: o que conduz para perdição e o que conduz para a vida (Mt 7:13-14). Mais tarde, Jesus Se identifica como sendo o caminho para a vida ao declarar: “Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim” (Jo 14:6).

O termo grego *hodós* (“caminho”), segundo Lothar Coenen (2000, p. 133), quando aparece nos Evangelhos está relacionado diretamente com a pessoa de Jesus Cristo. Antes de cumprir Sua missão na Terra, Jesus ensinou que seria necessário trilhar o caminho da cruz (Mt 16:21-23; Lc 8:31; 9:31; 24:26; Hb 2:9-10).

Ao encerrar Seu ministério terrestre, Ele “manifestou, no semblante, a intrépida resolução de ir para Jerusalém” (Lc 9:51). Ele foi “a caminho de Jerusalém”; (Lc 9:51, 57; 22:22-23), isto é, ao caminho do sacrifício, para que, por meio da Sua morte vicária, abrisse “um novo e vivo caminho”, que foi inaugurado quando Ele entrou no santuário celestial (Hb 10:19-20; 9:24). Desde o princípio, de acordo com Ghislain Lafont (2000, p. 11), “o cristianismo apresentou-se como um ‘caminho’ ou mais exatamente como o Caminho da salvação”.

O Novo Testamento relata que, após a ascensão de Cristo, o termo “caminho” foi um dos primeiros sinônimos de cristianismo (cf. At 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22), e pode ter-se originado da declaração de Cristo e de Sua referência ao “caminho” estreito (Mt 7:13-14). Conforme Lucas descreve, o termo “caminho” passou a ter o sentido de comunidade cristã e a doutrina ensinada por essa comunidade (Atos 22:4; 9:2; 19:9, 23; 24:22). O termo “caminho”, segundo Kistemaker (2016, p. 418):

[...] é um dos primeiros nomes que descrevem a fé cristã (comparar com o *Nome* [At 5:41]). Em Atos, ele aparece algumas poucas vezes (19:9, 23; 22:4; 24:14, 22). O termo indica o ensinamento do evangelho, a conduta dos cristãos dirigida e guiada por este evangelho e a comunidade cristã em geral.

O termo “caminho” tem o sentido figurado em alguns contextos (Lc 1:79; Rm 3:17; At 2:28). Em outros, tem o sentido de “procedimento”, isto é, modo de viver (por ex. em At 14:16; Tg 1:8; 5:20; 2 Pe 2:15, 21). Semelhantemente ao Antigo Testamento, no Novo Testamento encontram-se as expressões “caminho do Senhor” ou “caminho de Deus” (At 13:10; 18:25-26; Rm 11:33; Ap 15:3) e “o caminho da salvação” (At 16:17). A metáfora dos “dois caminhos”, evidente no “sermão da montanha” (Mt 7:13-14), ensina que seguir a Cristo, que é o “Caminho”, custa muito esforço e entrega total, mas “conduz para vida eterna”.

No Livro aos Hebreus é ressaltado que Cristo, após sua ascensão para o céu, abriu o caminho que leva até ao santuário celestial, onde está o trono de Deus (Hb 9:8; 10:18-20; 4:14). Por meio do Seu sacrifício na cruz, realizado “pela Sua carne” e “pelo Seu sangue” (Hb 2:14), o ser humano pode se aproximar confiantemente ao “trono da graça” para receber misericórdia e achar graça (Hb 4:16).

3.1.1 vocábulos gregos para definir o termo “andar”

Os escritores do Novo Testamento, ao descreverem a metáfora do ato de andar, usam os verbos que expressam a natureza da vida espiritual do cristão e “todos os mandamentos éticos do Novo Testamento”. Esses, segundo Champlin (1991, vol. 1, p. 161):

[...] estão relacionados ao modo de ‘andar’, ou seja, à maneira do crente conduzir-se neste mundo. Os termos gregos que descrevem o ato de andar aparece 49 vezes, sendo 33 deles nos escritos de Paulo e 16 nos demais livros do Novo Testamento.

De acordo com Rusconi (2011, p. 369, 370), os termos gregos *peripatéo* e *peripaton* expressam o “sentido literal de andar literalmente, caminhar (Mt 4:18; 14:25, 26; Mc 1:16; 2:9; 11:27; Lc 5:23; 7:22; Jo 1:36; 5:8; 6:66; 9:5; 14:25, 26)”, mas também são empregados no sentido metafórico de “comportar-se; manter um certo estilo de vida e conduta (Ef 5:15; 4:1, 17; 1 Co 7:17; At 21:21; Rm 6:4; Mc 7:5)”.

O verbo *porenomai* denota, segundo Johannes Louw e Eugene Nida (2015, p. 167, 450), o sentido “de viver”, em uso semelhante ao termo hebraico *hālak*:

O termo pode ser usado em afirmação sobre a vida humana, em seu senso figurativo de comportamento ou de viver um estilo de vida; conversão, mandamento, seguir um estilo de vida e de ensino, virtude e continência (Lc 1:6; Lc 7:50; At 9:31; 14:16; 2 Pe 3:3).

O vocábulo grego *stoichéu* aparece em diversos livros do Novo Testamento para expressar a ideia de andar segundo a lei, segundo o Espírito, prosseguir ou andar em conformidade com as regras estabelecidas (Atos 21:24; Rm 4:12; Gl 5:25; 6:16; Fp 3:16). O uso múltiplo desse verbo é descrito por Johannes Louw e Eugene Nida (2015, p. 450) como sendo “viver em conformidade com um suposto padrão ou conjunto de costumes – viver, conduzir-se, viver em conformidade com [...]”.

O termo grego *stoichéu*, derivado de *stoichō*, de acordo com Vine (2010, p. 397), pode ser usado para retratar “uma atitude de ‘andar na linha’, e é usado,

metaforicamente, acerca de ‘andar’ em relação a outros (At 21:24; Rm 4:12; Gl 5:25; Gl 6:16)”. Em sua obra *O Novo Dicionário da Bíblia*, Douglas (1997, p. 78) comenta que o vocábulo andar:

[...] metaforicamente, denota uma observância tanto mais estudada da nova regra de vida, embora essa distinção nem sempre seja mantida. Esse é o sentido que domina o emprego de todas as suas formas nas epístolas, onde vemos um frequente contraste entre a maneira de andar característica dos crentes em seus dias ainda de incredulidade, e a maneira de andar para a qual foram chamados por meio da fé em Cristo.

Outro verbo que amplia o sentido metafórico de andar é *anastrophe*, que, segundo Lothar Coenen (2000, p. 125-126), tem vários significados, “incluindo o sentido figurativo do comportamento humano ‘andar’, ‘portar-se’ ‘viver de modo específico’ [...]. Em oito ocasiões, o equivalente hebreu é *hālak* (andar)”. Lothar Coenen (1985, p. 208) apresenta uma variada gama de definições possíveis para os termos *anastrophé* e *anastrophō*, que expressam os seguintes sentidos:

[...] voltar, volver, comportar-se, que é aplicado para a conduta humana, de conduzir-se, comportar-se, viver de uma determinada forma, e expressa veementemente a ideia de mudança. Ambos termos são derivados do verbo *stréphō*. O verbo *anastrophō* na LXX aparece 87 vezes como tradução do hebreu *sūb*, volver, regressar e só em sentido concreto; e oito vezes mais como equivalente do termo hebreu *hālak*; dos quais apenas em 1 Reis 06:12; Provérbios 8:20; 20:7, tem o sentido figurativo de andar (nos mandamentos do Senhor, na justiça, etc.).

Conforme destacado nesta seção, o emprego de diversos verbetes gregos sugere que “andar” com Deus, no Novo Testamento, denota o ato de andar ou conduzir do crente. É empregado o sentido metafórico de comportar-se, de manter um certo estilo de vida e de conduta.

3.1.1.1 Palavras gregas para o substantivo “caminho”

O sentido mais básico de “caminho” é o termo grego *hodós*, usado cerca de cem vezes no Novo Testamento, desde Mateus 2:12 até Apocalipse 16:12. Segundo Vine (2010, p. 447), o termo *hodós* denota: (1) “caminho, estrada, via, o caminho do viajante”; (2) metaforicamente, significa o “curso de conduta” ou “maneira de pensar”. Por exemplo: o “caminho” da justiça (Mt 22:16; 2 Pe 2:21); o “caminho” de Deus (Mt 22:16); o “caminho” instruído e aprovado por Deus; o “caminho” que conduz à perdição (Mt 7:13), e o “caminho que leva à vida” (Mt 7:14); e (3) em referência ao “caminho” que consiste no que é de Deus, como, por exemplo, os “caminhos” da vida, “caminho

da salvação” (At 2:28; 16:17). Jesus é o caminho vivo e pessoal, o único que leva a Deus (Jo 14:6).

Johannes Louw (2013, p. 19, 450) considera “o termo caminho, *hodós*, um termo genérico para uma via, seja dentro de um centro populacional ou ligando dois centros – estrada, caminho, rua (Mt 2:12)”. Louw acrescenta que a ampliação metafórica do significado de *hodós* “envolve um modo de vida ou comportamento costumeiro, provavelmente com alguma implicação de objetivo ou propósito – ‘modo de vida’”.

Ao explicar a concepção do termo *hodós* “caminho”, Lothar Coenen (1985, p. 211) pontua que:

[...] na LXX esse termo aparece com muita frequência (umas 880 vezes), em sentido literal e figurativo, embora em mais de 600 passagens corresponda ao termo hebreu *derek* (caminho). No NT o termo grego *hodós* aparece no sentido literal 55 vezes, quase sempre nos Sinóticos. Em sentido figurado aparece a palavra *caminho* 46 vezes, repartidas por todo o NT.

Em sua obra *Dicionário do Grego do Novo Testamento*, Carlo Rusconi (2011, p. 327) explica que o termo *hodós* tem o sentido metafórico usado para representar uma doutrina, fé (At 24:14); conduta moral e o modo de viver (1 Co 4:17). Ao explicar o conceito de “caminho” (*hodós*), Lothar Coenen (2000, p. 127, 128) afirma:

Já que a pessoa emprega ou passa por algum caminho a fim de atingir um alvo, *hodos* pode adquirir o sentido de meio e modo de atingir ou levar a efeito alguma coisa, medidas, procedimento, o estilo e o modo de realizar algo, e pelo qual se vive. A vida ocasionalmente se compara a um caminho, mas não é designada como sendo um caminho (Demócrito, Frag. 230): *hodós*, *biou* não significa o caminho da vida, mas o tipo de vida; o comportamento incorreto em casos individuais se descreve como ‘indo por um caminho errado’.

No Antigo Testamento, a vida justa era chamada de “caminho de Deus” (SL 5:8; 25:4; Pv 23:26; Is 2:3). Cristo resumiu esses ensinamentos em uma fórmula profunda e impressionante ao dizer que Ele era o único caminho que conduz ao Pai (Jo 14:6). Cristo Se identificou como sendo o Caminho porque é somente por intermédio Dele que as pessoas obtêm acesso ao Pai (Jo 14:6).

O termo *hodós*, segundo o *The Analytical Greek Lexicon* (s.d., p. 282), é usado não apenas pelos próprios cristãos para se identificarem a si mesmos em um caminho, em um curso sistemático de ação ou conduta (Mt 21:32; Rm 11:33; 1 Co 4:17), mas também um caminho no qual se seguia um sistema de doutrinas (At 18:26); um caminho onde se seguia a fé cristã (At 19: 9, 23; 24:32). O termo *hodós* também era

usado pelos pagãos para acusar os cristãos de serem seguidores do Caminho, considerado uma seita (At 9:2; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22).

A próxima seção expõe a missão do profeta João Batista, que veio como mensageiro do Senhor para preparar o caminho (gr. *hodós*) para o aparecimento do Messias, conforme foi profetizado pelos profetas Isaías e Malaquias.

3.1.1.2 João Batista e o caminho do Senhor

Malaquias profetizou a obra do “mensageiro” que prepararia o “caminho” para a vinda do Messias (Ml 3:1). Essa mensagem foi anunciada primeiramente pelo profeta Isaías: “Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho [do grego *hodós*, que equivale o termo hebraico *derekh*] do Senhor, endireitai as suas veredas” (Is 40:3;). Essa profecia teve seu cumprimento com a vinda do profeta João Batista (Mt 3:1-3).

Depois de 400 anos sem a manifestação do dom de profecia, Lucas introduz em seu Evangelho o profeta João, usando a mesma fórmula empregada pelos escritores do Antigo Testamento ao relatar a manifestação do dom profético na vida do mensageiro de Deus: “Veio a palavra de Deus a João” (Lc 3:2). Oscar Cullmann (2004, p. 44) ressalta que, “estando o dom de profecia encerrado, João Batista aparece como anunciador do fim dos tempos, época em que este dom havia de renascer”. Zacarias, em seu cântico, “profetizou cheio do Espírito Santo” que seu filho seria “chamado profeta do Altíssimo, porque precederás o Senhor, preparando-lhe os caminhos” (Lc 1:67, 76).

A João Batista foi dada a tarefa mais importante de todos os tempos: apresentar o Messias ao mundo. Nenhum outro profeta teve esse privilégio. Apenas aguardaram ansiosamente a vinda do Messias (1 Pe 1:10-12). Além de ser “o mensageiro” descrito em Malaquias 3:1, João Batista é identificado por Cristo como sendo mais que um profeta (Mt 11:9). Ele era o “Elias, que estava para vir” (Mt 11:14). Quando Jesus afirmou que João foi mais que um profeta (Mt 11:9; Lc 7:26), isso significa que ele é o profeta que viria como precursor do Messias¹, e por isso com o propósito de preparar o “caminho do Senhor”.

¹ Estava profetizado a vinda do precursor do Messias (Is 40:3-4; Ml 3:1; Mt 3:1-4; 11:7-11). Sua missão era preparar o caminho para a primeira vinda de Jesus Cristo. Assim também está profetizado a vinda de um outro precursor “antes que venha o grande e terrível Dia do Senhor”, profetizado no livro de

Essa crença era compartilhada pelos escribas que ensinavam que “Elias deveria vir primeiro” (Mt 17:10; Mc 9:11-12), antes da vinda do Messias. Segundo Keener (2017, p. 52), os judeus reconheciam que Deus, “em certo sentido, já governa em todo o universo, mas oravam diariamente pela época em que seu reino, ou governo, seria estabelecido sobre todos os povos da terra”. O profeta João Batista apareceu no deserto anunciando a chegada do reino de Deus e pregando: “preparai o caminho do Senhor, endireitai as suas veredas” (Mt 3:3). Isso foi um sinal eloquente para os judeus que estavam “na expectativa, e percorrendo todos no seu íntimo a respeito de João, se não seria ele, porventura, o próprio Cristo” (Lc 3:15).

Veloso (2006, p. 52) ressalta que:

[...] de acordo com o costume daqueles tempos, a preparação do caminho, ou o endireitamento de uma vereda, realizava-se quando um rei estava por chegar a um dos lugares de seu reino. João Batista anunciou a chegada do Reino dos Céus; e Mateus, a chegada do Rei.

João Batista não era o próprio Elias trazido dos Céus (ver Jo 1:21; 3:13), mas alguém que apareceu “no espírito e poder” de Elias (ver Lc 1:17) com uma tarefa similar à dele: chamar as pessoas ao arrependimento e à conversão (Mt 3:2; Mc 1:4-5) e “habilitar para o Senhor um povo preparado” (Lc 1:17). Ele cumpriu a missão ao proclamar que o reino de Deus estava próximo (Mt 3:2). No entanto, no final de Seu ministério, Cristo afirmou que os judeus não acreditaram nele. “João veio a vós outros no caminho da justiça, e não acreditastes nele” (Mt 21:32).

Na concepção de Johannes Louw (2013, p. 450), “João veio para mostrar o caminho da justiça [...] o modo de vida correto”. O comentário de Nichol (2013, vol. 5, p. 504) corrobora isso ao declarar que “o caminho da justiça representa o caminho cristão, ou uma filosofia de vida (ver Mt 7:13-14)”. João veio com o objetivo de mostrar aos judeus um caminho de justiça melhor do que aquele no qual eles pensavam e criam, que consistia na piedade prática de orações, esmolas e rituais de mil formas diferentes. O povo de Israel necessitava reconhecer, por meio do testemunho de João

Malaquias 4:5-6. Sua missão é preparar o mundo para o segundo advento de Cristo. O Comentário Bíblico adventista (2013, vol. 4, p. 255), aponta que “os mensageiros de Deus nos últimos dias devem proclamar mensagem semelhante [a de João Batista]”. O Comentário Bíblico Adventista (2013, vol. 4, p. 740) acrescenta que “a obra de Elias e João Batista é necessária hoje. Nestes dias de corrupção moral e cegueira espiritual, há necessidade de vozes que corajosamente proclamem a vinda do Senhor a toda a Terra. O chamado dessa hora é para homens e mulheres que ordenarão suas vidas como fez João e o Elias da antiguidade, e que convidarão outros a fazer o mesmo”. Horne Silva (1983, p. 299) enfatiza que “Deus chama a todos que, imbuídos do “espírito e poder de Elias [Lc 1:17]” façam como João Batista, preparando um povo para encontrar-se com Cristo na Sua segunda vinda em glória”.

Batista, que o verdadeiro “caminho” é Cristo (Jo 14:6). Ele é o meio, o padrão e o exemplo do caminho a Deus.

João era um homem reto e justo, e, segundo Nichol (2013, vol. 5, p. 400), “nenhum profeta superou João Batista em caráter, convicção e fidelidade [...]”. Lucas declara que João “crescia e se fortalecia em espírito. E viveu nos desertos até o dia em que havia de manifestar-se a Israel” (Lc 1:80). O mais provável é que os idosos pais de João tenham morrido antes de seu filho atingir a maturidade.

A missão do profeta João Batista “enviado por Deus” (Jo 1:6) era preparar o “caminho do Senhor” a fim de que as pessoas andassem por ele. Veio como testemunha para testificar “a respeito da verdadeira luz, a fim de todos virem a crer por intermédio dele” (Jo 1:7). Ele era apenas “a lâmpada” (Jo 5:35) que surgiu para conduzir o povo até a “luz do mundo” (Jo 8:12), “a verdadeira luz, que, vinda ao mundo, ilumina a todo homem” (Jo 1:9).

Após a ascensão de Cristo, a igreja cristã continuou anunciando o “caminho do Senhor” (At 13:10) e o “caminho da salvação” (At 16:17), levando avante a missão iniciada por João Batista de anunciar e preparar as pessoas, não mais para primeira vinda do Messias, mas sim para o segundo advento de Cristo em glória e majestade.

3.2 Noções de espiritualidade nos evangelhos

Cristo revelou o verdadeiro caminho pelo qual o homem deveria andar chamando discípulos para O seguirem (Mt 4:19; Lc 9:57-62; Jo 12:35). Ele lhes ensinou que, antes da entrada triunfal em Seu reino, seria necessário trilhar o caminho da cruz e da renúncia ao próprio eu (Mt 16:21-26; Lc 22:24-29; 24:15; Hb 3:5; 12:20). No final do Seu ministério terrestre, Ele Se propõe a ir “a caminho de Jerusalém” (Lc 9:51; 22:22-23), isto é, ao caminho do sacrifício que seria consumado na cruz (Jo 19:30), de onde Ele abriria “um caminho novo e vivo” que daria acesso ao céu (Hb 10:19-20; 9:24).

Ao encerrar Seu ministério público, os judeus entenderam que Jesus ensinava o verdadeiro “caminho de Deus” (Mt 22:16). Lothar Coenen (2000, p. 133) ressalta que “o termo “caminho”, *hodós*, principalmente nos Evangelhos, está relacionado diretamente com a pessoa de Jesus Cristo, que declarou: “Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim” (Jo 14:6)”. Após Sua morte, Ele abriu o caminho que leva até o santuário celestial onde está o trono de Deus (Hb

9:8; 10:18-19; 4:14). Por meio do sacrifício de Cristo na cruz, realizado “pela Sua carne” e “pelo Seu sangue”, o ser humano pode se achegar confiantemente ao “trono da graça” para receber misericórdia e achar graça (Hb 4:16).

Lafont (2000, p. 11) pontua que, “desde o princípio, o Cristianismo apresentou-se como um ‘caminho’ ou mais exatamente como o *caminho* da salvação”. Esse caminho tem sua origem em Cristo. A experiência relatada no Evangelho de Lucas (24:11-35) revela que, mesmo após a morte e ressurreição de Cristo, Seu desejo é continuar andando com Seus filhos para orientá-los no caminho que devem trilhar, e para consolá-los e abençoá-los.

3.2.1 Jesus Cristo e a espiritualidade

Os escritores dos evangelhos enfatizam certos aspectos da vida de Jesus Cristo que contribuem para o entendimento da maneira como Ele agia, ensinava e vivia a espiritualidade por meio do desenvolvimento harmônico das faculdades físicas, intelectuais e morais (Lc 2:52). A meta que Jesus aspirava, segundo Nichol (2013, vol. 5, p. 781), “era refletir perfeitamente o caráter de Seu Pai celestial. Aqui estava a perfeita humanidade, restaurada à imagem de Deus”.

O desenvolvimento da espiritualidade de Jesus é visto ocorrendo de forma integral nos seguintes aspectos: mental, físico e moral (Lucas 2:52). Primeiro, Lucas relata que Jesus crescia em sabedoria. De acordo com *O Novo Dicionário da Bíblia* (1997, p. 1.423), a palavra hebraica *hokhmâ* (“sabedoria”) “é intensamente prática, e não teórica. Basicamente, a sabedoria é a arte de ser bem-sucedido, de formar o plano correto para alcançar os resultados desejados”. Nichol (2013, vol. 5, p. 781) comenta que o termo grego *sophia*, sabedoria significa:

[...] inteligência ampla e plena; isto é, excelência mental no sentido mais pleno (ver com. de Lc 1:17). O termo *Sophia* inclui não apenas o conhecimento e sabedoria, mas a habilidade e o julgamento para aplicar tal conhecimento às circunstâncias e situações da vida.

Jesus adquiriu conhecimento e sabedoria desde a tenra idade. Seu intelecto se expandia e adquiria sabedoria a ponto de a Bíblia mencionar que Jesus, com a idade de 12 anos, foi encontrado “assentado no meio dos doutores, ouvindo-os e interrogando-os. E todos os que o ouviram muito se admiravam da sua inteligência e das suas respostas” (Lc 2:46-47). Em Seu ministério, muitas vezes as pessoas

ficavam maravilhadas pela manifestação de Sua sabedoria (Mt 13:54; Mc 6:2). Ele era a sabedoria encarnada (1 Co 1:30). NEle, “todos os tesouros da sabedoria e conhecimento estão ocultos” (Cl 2:3). Os guardas enviados pelos sacerdotes para prender Jesus, ao voltarem à presença dos líderes judaicos e serem interrogados: “Porque não o trouxestes?”, responderam: “Jamais alguém falou com este homem” (Jo 7:32, 45-46).

O segundo ponto é que Jesus crescia em estatura. Ele possuía um corpo que cresceu normalmente. No entanto, Ele foi um “homem de dores e que sabe o que é padecer” (Is 53:3). Jesus teve fome (Mt 4:2), sede (João 19:18), cansaço (João 4:6), sono (Mt 8:24), amor, amizade (Marcos 10:21), compaixão (Mt 9:36), indignação (Marcos 3:5), tristeza (João 11:35); Ele padeceu e morreu (Lucas 22:44; João 19:30-33).

E como terceira questão, Jesus crescia em graça diante de Deus e dos homens. A palavra “graça”, de acordo com Douglas (1997, p. 681), vem “do termo hebraico *hesedh*. Essa é traduzida centenas de vezes como misericórdia e dezenas de vezes como bondade, longanimidade”. O termo grego *charis*, traduzido por graça, de acordo com *O Dicionário Vine* (2010, p. 679), envolve vários usos na Bíblia que podem ser usados para retratar:

[...] aquilo que dá ou ocasiona prazer, deleite, ou produz consideração favorável; é aplicado, por exemplo, à beleza ou graciosidade da pessoa (Lc 2:40); ato (2 Co 8:6), ou discurso (Lc 4:22; Cl 4:6). No caso sujeito ou nominativo, por parte do doador, a disposição graciosa ou amigável da qual procede o ato benevolente, graciosidade, ternura, clemência, a boa vontade.

A graça é um dom de Deus (Ef 2:8) que “nos foi dada em Cristo Jesus antes dos tempos eternos, e manifestada agora pelo aparecimento de nosso Senhor e Salvador Cristo Jesus” (2 Tm 1:9-10). João declara que “o Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade” (Jo 1:14). “A graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo” (Jo 1:17; Rm 1:7; 1 Co 1:3). A virtude de Deus estava nEle. Ele era o segundo Adão; e viveu sem pecado e sem mácula (2 Co 5:21; Hb 4:16). Misturava-Se com as multidões e tinha compaixão dos rejeitados pela sociedade.

Normalmente, o termo *charis* (“graça”) tem a ideia de bênção ou benefício que promove o bem-estar dos homens. Crescer na graça envolve: (1) conhecimento e obediência à verdade (2 Pe 3:18); (2) beleza física, com formas graciosas; conduta gentil (Pv 1:9; Lc 4:22; Ef 4:29; Cl 4:6); (3) favor e benevolência da parte de Deus ou

dos homens (Lc 2:40; At 4:33) e (4) prática de virtudes cristãs que também são chamadas de “graças” (2 Co 8:7; Hb 12:14-15; 2 Pe 4:10; 5:12).

Jesus Cristo crescia de maneira graciosa, amável e benevolente, servindo a todos os que O procuravam (Lc 4:22; Mc 1:32-34). Seus seguidores eram transformados à medida que ouviam os Seus ensinamentos e conviviam com Ele. Percebe-se que o crescimento espiritual de Jesus Cristo ocorreu de maneira harmônica e integral.

A próxima seção avalia os recursos vivenciados por Cristo para obter esse desenvolvimento espiritual.

3.2.2 Cristo e a comunhão com Deus

O real poder do ministério de Cristo emerge da espiritualidade resultante do caminhar com o Pai por meio da oração e do estudo das Escrituras Sagradas. Ele andava ininterruptamente em comunhão com Deus por meio da oração, o que acabou impressionando os discípulos, que pediram a Jesus: “Ensina-nos a orar” (Lc 11:1). Muitas vezes, após um estafante dia de trabalho, Jesus saía para lugares solitários a fim de passar à noite em comunhão com o Pai (Lc 6:12; Mt 14:23; Mc 1:35; 6:45-46).

Os evangelhos relatam Jesus: fazendo uso da oração em diversos momentos do Seu ministério (Lc 9:28); no batismo (Lc 3:21-22); em lugares solitários e desertos (Lc 5:16); antes de escolher os 12 discípulos (Lc 6:12-16); antes de Sua transfiguração (Lc 9:28-29); antes da ressurreição de Lázaro (Jo 11:41-42); após a Santa Ceia (Jo 17:1-18:1); no Getsêmani (Mt 26:36, 39); e, finalmente na cruz (Lc 23:34).

Embora fosse o eterno Filho de Deus, permanentemente viveu na dependência do Pai (Jo 8:28-29). Seu testemunho, Seus milagres e ensinamentos vinham de Deus (Jo 5:30). Mesmo quando o peso do pecado esteve sobre Seus ombros, ele orou ao Pai, dizendo: “[...] não se faça a minha vontade, mas a Tua (Lc 22:42)”. Cristo deixou o exemplo da verdadeira sintonia com o céu por meio da vida devocional perseverante.

O profeta Isaías, que, segundo Schwantes (1999, p. 7, 9), é denominado de “profeta evangélico” porque seu livro contém muitas profecias messiânicas”, relata, em uma delas, a devoção do Messias ao cumprir Sua missão terrestre (Is 50:4). O texto diz que todas as manhãs o Pai falava com o Servo Jesus (Is 50:4-5). Ele era despertado para ouvir as orientações do Pai, que traçava Suas atividades dizendo

para onde Ele deveria ir e que palavras deveria proferir para os cansados e para Seus oponentes.

O apóstolo João testemunhou o cumprimento da profecia messiânica e registrou que Jesus falava o que o Pai Lhe ensinava (João 5:19, 30; 8:28, 38, 40; 12:49-50; 5:26; 14:10, 24,31; 15:7, 28). Jesus dependia diariamente da sabedoria e do poder de Deus para vencer o tentador, mas nem sempre o Pai Lhe revelava tudo que podia saber e fazer. Entretanto, em tudo Jesus era submisso à vontade do Pai.

A vida de comunhão com o Pai e a confiança irrestrita nas Sagradas Escrituras foram as armas que blindaram Cristo para não cair em tentação e O capacitaram a viver uma vida de obediência a valores, princípios e regras encontrados nas Sagradas Escrituras (Mt 4:4; Jo 15:10), evitando, assim, cometer qualquer tipo de pecado (2 Co 5:22). Mesmo sendo puro e perfeito, Cristo andava continuamente na presença do Pai, vivendo em completa submissão e obediência. Ele demonstrou, na prática, que o crescimento espiritual envolve o estudo das Escrituras e a oração.

Após a ressurreição, é relatada a experiência de Jesus andando com dois de Seus discípulos no caminho (*hodós*) de Emaús (Lc 24:13-35). O mesmo Cristo que andou com o povo de Israel antes e depois de Sua encarnação assume a humilde tarefa de, após Sua ressurreição, andar novamente com dois de Seus discípulos por cerca de duas horas por um caminho de aproximadamente 11 quilômetros (60 estádios), que era a distância entre Jerusalém e Emaús (Lc 24:13).

A caminhada do Salvador com aqueles Seus filhos tinha alguns objetivos. Primeiro, ensiná-los e confortá-los nos momentos de dores, desapontamentos (Lc 24:27, 32). Segundo, quando as dúvidas e incertezas surgem no caminho, Jesus abre a mente das pessoas para compreenderem as Escrituras e os motivos dos acontecimentos (Lc 24:17, 25-27). Terceiro, Cristo não obriga as pessoas a andar com Ele (Lc 24:28). Quarto, andar com Cristo faz arder o coração, principalmente quando Ele fala por meio do estudo das Escrituras (Lc 24:32). Quinto, levá-los a contar aos outros de sua experiência com Cristo ocorrida no caminho (Lc 24:35; Mc 16:12-13; At 22:6-21).

Diante do quadro apresentado nos Evangelhos, Jesus Cristo “habitou” entre os seres humanos e ensinou a como andar no caminho (*hodós*) que conduz para vida eterna. Foram ressaltadas diferentes nuances de Cristo relacionadas com a espiritualidade. A partir das informações contidas nos Evangelhos, observou-se o crescimento espiritual de Jesus Cristo ocorrendo de forma integral nos aspectos

mentais, físicos e morais. A oração e o estudo das Escrituras foram os métodos usados por Jesus Cristo para “andar” (*peripatéo*) no caminho (*hodós*) que o Pai havia traçado para Ele. Essas práticas servem como exemplo para os cristãos (1 Jo 2:6).

3.3 Noções de espiritualidade nas epístolas

É inegável que, depois da ressurreição e ascensão de Cristo, logo após a vinda do Espírito Santo, ocorrida no dia de Pentecostes, os seguidores de Cristo demonstravam um grau mais elevado de espiritualidade revelado na comunidade cristã (At 2:42-47). Os apóstolos manifestavam coragem diante das autoridades judaicas e romanas (At 4:5-21; 5:17-42; 21:27-23:10), e isso mesmo diante da morte (At 4:28-32; 7:54-60; 2 Tm 4:6-8). Os cristãos pregavam o evangelho com poder e enfrentavam o martírio com galhardia e intrepidez graças ao fervor que possuíam devido à sua comunhão diária com Cristo e uns com os outros (At 1:14; 2:42-47; 12:12).

Paulo, acompanhado pelos demais escritores do Novo Testamento, transmitiu conselhos espirituais e práticos aos ouvintes e leitores de suas epístolas informando-os sobre as atitudes espirituais que deveriam assumir como seguidores de Jesus Cristo diante do mundo gentílico. A vida religiosa praticada diante do mundo pagão fez com que os cristãos fossem reconhecidos como pessoas que andavam com Cristo e praticavam Seus ensinamentos, chegando a ser identificados como “cristãos” (At 4:13; 11:26; 26:28; 1 Pe 4:16).

Os cristãos primitivos compreenderam que o padrão da vida cristã consistia em “andar em novidade de vida” (Rm 6:4), no novo caminho indicado por Cristo (Mt 7:13-14). De acordo com Dunn (2003, p. 723):

[...] a metáfora do comportamento no dia-a-dia como ‘caminhar’ da vida não é típica do pensamento grego, mas caracteristicamente judaica. Paulo usa, frequentemente, este termo, e o seu uso indica a continuação do modelo hebraico no seu pensamento ético.

É perceptível a frequência em que aparece no livro de Atos dos Apóstolos e nas epístolas de Paulo a metáfora do “andar” do crente, contrastando o antes e o depois do seu encontro com Cristo.

Paulo escreveu que a vida passada dos conversos em Cristo revelava que eles andavam “conforme a carne” (Rm 8:1), “seguindo o curso deste mundo” (Ef. 2:2) e

andando nas trevas (Ef 5:8; 1 Jo 1:6), mas eles foram libertados do “império das trevas e transportados para o reino do Filho do seu amor” (Cl 1:13). Tendo sido redimidos por Cristo e tendo passado pela experiência do batismo (Rm 6:4), os cristãos não andavam (*hodós*) mais nas trevas; pelo contrário, tinham a luz da vida (Jo 8:12; 2 Co 4:6; Ef 5:8). Os novos crentes trilhavam uma nova jornada “caminhando no temor do Senhor” (At 9:31), andando de modo digno da vocação a que foram chamados (Ef. 4:1), e andavam como “filhos da luz” (Ef 5:8).

O termo “andar” (*hodós*), segundo Lockward (1999, p. 67), refere-se tanto à vida antes quanto à vida depois de conhecer a Cristo:

É frequente referir-se a vida passada dos crentes dizendo que se comportavam de uma maneira muito negativa. Andavam “conforme a carne” (Rm 8:1) e “segundo a corrente deste mundo” (Ef. 2:2). Porém, uma vez redimidos por Cristo, se são exortados: “Andai no Espírito” (Gl 5:16), hão de ter um comportamento que seja “digno da vocação” a que foram chamados (Ef. 4:1).

Nos escritos de Paulo, podem-se identificar duas classes de pessoas: (1) as que vivem antes de conhecer a Cristo; e (2) as que “andam no Espírito” (Gl 5:16, 24) após sua experiência de conversão. A primeira classe é denominada de “homem natural”, do grego *psuchikos* (1 Co 2:14). Segundo Vine *et al.* (2010, p. 813), *psuchikos* retrata uma pessoa que vive em um estado natural, sem o Espírito de Deus; pessoa não regenerada (Tito 3:4-5). O homem natural também é identificado como sendo uma “pessoa carnal”, do grego *sarkikos* (1 Co 3:1-2), que tem o sentido de “carnal”, “de natureza e características carnis”, “arraigados na carne”; pessoa que ainda está parcialmente sob a influência da carne (Jd v. 19).

De acordo com o Comentário Bíblico Adventista (2016, vol. 6, p. 741), o homem natural é aquele cuja mente não está voltada para o que é espiritual; que não foi regenerado, cujos interesses estão nas coisas desta vida. Uma pessoa assim recorre à sabedoria humana para a solução de seus problemas. Vive para agradar a si mesmo e satisfazer os desejos do coração não convertido.

Para a segunda classe de pessoas, Paulo usa o adjetivo grego *pneumatikos* (“espiritual”) (1 Co 2:15), cujo significado, de acordo com *The Analytical Greek Lexicon* (s.d., p. 331), tem o sentido de “espiritual, pertencente à natureza espiritual; pessoas dotadas de um estado espiritual, afetadas espiritualmente (1 Co 2:13, 15); dotado de dons espirituais; inspirados (1 Co 14:37)”. A palavra *pneumatikos*, de acordo com

Nichol (2016, vol. 6, p. 741), é usada para “pessoa regenerada, iluminada pelo Espírito Santo, em contraste com quem não é”.

Segundo Vine (2010, p. 618), “a palavra *pneumatikos* não se encontra na Septuaginta nem nos Evangelhos”. Ela é usada nos escritos de Paulo para retratar pessoas espirituais que são possuídas e dirigidas pelo Espírito Santo (Gl 6:1); pessoa que “anda no Espírito” (Gl 5:16) e manifesta o fruto do Espírito em sua maneira de viver (Gl 5:22-23).

O homem “espiritual” (*pneumatikos*), de acordo com Vine (2010, p. 619), “é aquele que anda no Espírito, tanto no sentido de Gálatas 5:16 quanto no de Gálatas 5:25, e no qual se manifesta o fruto do Espírito na sua maneira de viver”. Cardoso Pinto (2014, p. 323) ressalta:

[...] que escolher o controle do Espírito no lugar do controle da carne capacita a pessoa a triunfar sobre o pecado [...]. Isto não é uma opção, mas uma ordem (gr. *peripateite*, ‘andai’), sem a qual nenhum cristão jamais alcançará uma liberdade constante crescente em sua na vida.

Mesmo vivendo na carne, o cristão não milita segundo a carne (2 Co 10:3-4). A vida cristã é uma espécie de guerra, de conflito contra o pecado e suas inclinações. Há uma luta entre o corpo natural e o corpo espiritual (1 Co 15:44; Gl 5:17), isto é, entre a carne e o espírito (Gl 5:17). Vine (2010, p. 619) comenta que:

[...] os que são guiados pelo Espírito são espirituais, mas é claro que a espiritualidade não é condição fixa ou absoluta, ela admite crescimento; com efeito, crescimento ‘na graça e conhecimento de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo’ (2 Pe 3:18) é evidência de verdadeira espiritualidade.

O crente é exortado a “andar e viver no Espírito” (Gl 5:16, 25) para fortalecer sua experiência na vida cristã. Andar de maneira digna no “Caminho (*hodós*) do Senhor” (At 13:10; 18:25-26) requer que o crente ponha em prática os meios oferecidos por Deus para o desenvolvimento espiritual, que envolve: o exercício dos dons espirituais (Ef 4:11-14); o estudo das Escrituras (Ef 6:17); a oração (Ef 6:18; 1 Ts 5:17); meditação (1 Tm 4:15); e santificação (Hb 12:14).

Pode-se considerar que a espiritualidade, em Atos dos Apóstolos e nas epístolas, está fundamentada na presença do Espírito de Deus na vida do crente que anda e é guiado no caminho do Senhor (At 23:1; 24:14; Gl 5:16, 18, 24). Ela envolve o ser integral, isto é, o corpo, a mente e a moralidade (1 Ts 5:23).

Em suma, o conceito de espiritualidade em Atos e nas epístolas está intrinsicamente ligado à pessoa do Espírito Santo e relacionado com a qualidade do

que é espiritual (gr. *pneumatikos*). De acordo com Rusconi (2011, p. 379), o adjetivo grego *pneumatikos* descreve o “homem espiritual” (1 Co 2:15; coisa espiritual (Rm 7:14); dotado de dons espirituais (1 Co 14:37); de modo espiritual, espiritualmente, segundo o espírito (1 Co 2:13). Acentua a vivência de uma vida integral segundo o Espírito de Deus e para agradar a Deus (Rm 8:4, 8-9; 1 Co 14:37; Gl 6:1; Hb 11:6; 1 Pe 2:5). A vida espiritual está fundamentada na atuação do Espírito Santo na vida do crente que nasceu de novo e vive em um relacionamento com Deus envolvendo a submissão de todas as faculdades do ser (1 Ts 5:23).

Pode-se conceituar espiritualidade, nas epístolas, como sendo a prática permanente da fé em Cristo, ou seja, o que a pessoa vivencia a partir da atuação do Espírito Santo em sua vida. Em outras palavras, espiritualidade é o reflexo de todo empreendimento cristão em alcançar e sustentar o relacionamento com Deus, que inclui tanto o culto público quanto a devoção particular e os resultados disso na vida cristã.

Em geral, as epístolas revelam que o cristão espiritual (*pneumatikos*) é aquele que: (1) nasceu de novo e faz uma escolha contínua e consistente de se entregar ao ministério do Espírito Santo (Rm 8:4, 8-9; 2 Co 5:17); (2) Deus ocupa o primeiro lugar na vida dele (Gl 2:20; 2 Co 8:5); (3) tem a vida cristã disciplinada pela oração (Ef 6:18; 1 Ts 5:17), estuda as Escrituras (1 Tm 4:6, 13; 2 Tm 3:14-17) e é ativo no serviço cristão (1 Co 9:16; Fp 1:3-5; 2 Tm 4:2); (4) dedica os bens como dádivas ao Senhor (2 Co 8:3-5; Fp 4:15). Doar é também outro termômetro do resultado da comunhão com Deus (Sl 116:12).

3.4 Noções de espiritualidade em Apocalipse

O último livro da Bíblia fala de restauração. Tudo que se perdeu no paraíso será restaurado. O livro de Apocalipse revela um grande conflito que teve início no Céu entre Cristo e Satanás e se estende até à Terra (Ap 12:7-12). Seu desfecho é narrado no livro de Apocalipse com a vitória final Daquele “que nos ama e, pelo Seu sangue, nos libertou dos nossos pecados” (Ap 1:5). Ele traz a revelação e o testemunho de Jesus Cristo, que “mostra as coisas que em breve devem acontecer” (Ap. 1:1-2).

No contexto do grande conflito, o plano de salvação da raça humana foi estabelecido por Deus “antes da fundação do mundo” (Ef 1:4; 2; 2 Ts 2:13; Tm 1:9-10; 1 Pe 1:1-20; Ap 13:8). Esse plano divino se desdobra em três períodos (*aiôns*) na

história, considerando que o termo *aiôn*, de acordo com o *Diccionario Bíblico Adventista del Séptimo Día* (1995, p. 413), “designa uma duração, um espaço de tempo, limitado ou não dentro da eternidade”.

O primeiro período (*aiôn*), de acordo com Cullmann (2003, p. 105), é “aquele que precede a criação, onde a história da revelação estava preparada no plano divino e no *Logos*, que já estava junto a Deus”. Refere-se ao período antes do “princípio (do gr. *arche*) de todas as coisas” (Pv 8:22-25; Gn 1:1; Jo 1:1-3; Rm 1:20; Ap 3:14). Não é revelado, nas Escrituras, o início desse tempo (*aiôn*), que se estende até o início da criação dos Céus e da Terra, conforme registrado em Gênesis 1:1. Nesse lapso de tempo, surge o pecado no céu (1 Jo 3:8; Is 14:12-14; Ez 28:14-16).

O segundo período (*aiôn*, “presente”) é aquele que se situa entre a criação e a *parousia* (segunda vinda de Cristo). Nele se encontra um período inicial sem a presença do pecado, o qual mais tarde surge no Jardim do Éden e se prolonga até o segundo advento de Cristo (Gn 3:1-6; Rm 5:12; Hb 9:28; 2 Pe 3:9-13; 1 Ts 4:14-18; Mt 24:14, 30-31). Em Sua segunda vinda, Jesus trará o galardão e “retribuirá a cada um segundo as suas obras” (Ap 22:12; 1 Pe 5:4).

Todo o planeta Terra será restaurado por Deus (Ap 21:1-5). Será restaurada primeiramente a comunhão direta do homem com Deus (Ap 22:3-4), e novamente a humanidade desfrutará da companhia divina, pois as “nações andarão mediante a sua luz, e os reis da terra lhe trazem a sua glória” (Ap 21:24). O Paraíso será devolvido aos salvos, e outra vez eles terão “o direito de se alimentar da árvore da vida” (Ap 2:7) durante toda a eternidade ao lado do “seu Senhor e do seu Cristo” (Ap 22:5; 11:15).

O terceiro tempo (o *aiôn*, “futuro”) alude ao período que se inicia com o segundo advento de Cristo, quando os salvos recebem a imortalidade no dia do retorno de Jesus Cristo (1 Co 15:51-55). Esse período é descrito em Apocalipse como sendo o tempo em que os salvos irão para o céu e reinarão com Cristo durante mil anos (Ap 20:4-6; Jo 14:1-3; 1 Ts 4:15-18). Após os mil anos, haverá o término do grande conflito entre Cristo e Satanás, quando os ímpios serão ressuscitados (Ap 20:5) e juntos com Satanás tentarão atacar a Nova Jerusalém que desce do céu (Ap 20:7-10; 21:1-4). Virá, finalmente, a destruição final dos anjos rebeldes e dos ímpios, denominada de “segunda morte” (Ap 2:11; 20:14; 21:8; Mt 4:1-3). A morte e suas consequências não mais existirão (Ap 21:4; 1 Co 15:54-55; Na 1:9).

Após a destruição final dos ímpios e dos anjos maus, os salvos viverão por toda a eternidade na terra renovada (Ap 20:7-9; 21:1-5; 22:1-5). O pecado maculou a

imagem divina implantada no ser humano e separou Adão e Eva e todos os seus descendentes de Deus (Is 59:2). Deus, no entanto, faz a promessa, em linguagem profética, de que, por meio do descendente da mulher (Gn 3:15), que é Cristo (Gl 3:16), o relacionamento entre a Divindade e a humanidade seria restaurado (Ez 37:26-27).

3.4.1 Cristo andando no meio da igreja cristã

Conforme foi visto, o próprio Deus prometeu “habitar” e “andar” (*hālakh*) no meio do Seu povo (Êx 25:8; Lv 26:11-12; Dt 25:14). O Antigo Testamento destaca o fato de Deus andar no meio do povo de Israel por meio de uma “coluna de nuvem durante o dia” e numa “coluna de fogo durante a noite” para guiar o povo no caminho em direção à terra prometida (Ex. 13:21; 40:34-38; Nm 9:15-23). O Novo Testamento ressalta a encarnação de Jesus Cristo, o Verbo Divino, que veio “habitar” de maneira visível entre Seu povo. A promessa divina diz: “andarei” (heb. *hālakh*) entre vós e serei o vosso Deus, e vós sereis o meu povo” (Lv 26:12). Essa promessa foi vivenciada nos Evangelhos e é assegurada em Apocalipse.

O mesmo Deus que andou no meio do povo de Israel (Dt 23:14; Lv 26:12) e “andou passeando dentro do fogo” na fornalha ardente preparada por ordem de Nabucodonosor para matar três jovens hebreus (Dn 3:23-25) é visto pelo apóstolo João como Aquele “que anda [gr. *peripaton*] no meio dos sete candeeiros de ouro” (Ap 2:1). “Os sete candeeiros são as sete igrejas” (Ap 1:20). Erdman (1960, p. 35) comenta que “Cristo, aqui, não apenas está de pé, porém, ‘anda’ no meio dos candeeiros; não apenas está perto da igreja à qual dirige, porém movimenta-se no meio de todas as igrejas, pronto para reprová-las, socorrer e dirigir”. O texto indica um vívido relacionamento entre Cristo e a igreja cristã, cumprindo, assim, a promessa que fizera aos discípulos de estar com eles “todos os dias até a consumação do século” (Mt 28:20). Nichol (2013, vol. 5, p. 604) explica de que maneira a promessa feita por Jesus Cristo se cumpriria na história da igreja cristã:

Pela virtude do dom do Espírito Santo, Jesus estaria mais perto dos crentes em todo o mundo do que seria possível se permanecesse como antes, na Terra (ver Jo 16:7). As Escrituras tornam a presença de Cristo real para cada crente humilde. Através do dom e da orientação do Espírito Santo, cada discípulo do Mestre pode encontrar comunhão com Cristo, como o fizeram os discípulos no passado.

A certeza da presença divina (Mt 18:20) traz força espiritual para os cristãos que são exortados a “permanecer nele [Cristo]” e “andar assim como Ele andou [*peripatéo*]” (1 Jo 2:6). Eles devem “andar [*peripaton*] pela fé” (Rm 4:12; 2 Co 5:7); “andar [*peripaton*] dignamente, não como os gentios”; (Rm 13:13; Ef 4:17). Devem “viver em amor e andar como filhos da luz” (Ef 5:2, 8), pois foram “criados em Jesus Cristo para as boas obras, as quais Deus de antemão preparou para que andássemos [*peripatesomen*] nelas” (Ef 2:10).

João declara que as pessoas que “não contaminam suas vestiduras” têm a promessa de que “andarão [*peripatesonsin*] de branco” juntamente com Cristo por toda a eternidade (Ap 3:4).

3.4.2 Cristo andando com os salvos na eternidade

O fim do milênio dos salvos no céu (Ap 20:7-10) culminará com o término do grande conflito entre Cristo e Satanás. Os ímpios serão ressuscitados mil anos após a segunda vinda de Cristo (Ap 20:5). A ressurreição dos justos é identificada como sendo a “primeira ressurreição”, e ocorrerá na segunda vinda de Cristo (1 Ts 4:14-16; Ap 20:6). Portanto, haverá um intervalo de mil anos entre a primeira e a segunda ressurreição.

Maxwell (1989, p. 501) salienta que “os dois grupos [de salvos e perdidos] escutam sua voz [a voz de Jesus] entre um intervalo de mil anos”. Os ímpios, ressuscitados na segunda ressurreição, no final do milênio se unirão com os anjos maus para atacarem “a cidade santa, a nova Jerusalém” que descerá do céu (Ap 20:7-9; 21:2). Deus derramará fogo do céu e os consumirá (2 Pe 3:7, 12-13; Ap 20:9-10). A Terra será purificada pela ação do fogo, e Deus fará “um novo céu e nova terra” (Ap 21:1-5; 22:1-5). Maxwell (1989, p. 505) comenta que “o lago de fogo é o lugar onde todos os inimigos de Cristo – e todas as atitudes de hostilidade em relação ao que é desafiador e bom – terminarão por toda a eternidade”.

Na terra renovada, após o milênio, Maxwell (1989, p. 510) ressalta que:

[...] nossos corpos não serão ‘almas’ vaporosas como algumas pessoas sinceras às vezes supõem. Jesus, com seu corpo ressuscitado, podia continuar a comer alimentos regularmente, e evitou que seus discípulos o tocassem para verificar se era de material sólido, de ‘carne e ossos’ (Lc 24:39). Os remidos de Deus não serão massas de vapor. Construirão casas, plantarão, e comerão frutos. ‘Desfrutarão do trabalho de suas mãos’.

João contempla “uma grande multidão vestida de branco, em pé diante do trono e diante do Cordeiro sendo apascentada e guiada para as fontes da água da vida” (Ap 7: 9-10, 13-17). Essa grande multidão de salvos terá acesso à árvore da vida, podendo comer do seu fruto e de suas folhas (Ap 22:1-2). “As nações andarão [*peripatesonsin*]” novamente pelo caminho que dá acesso à árvore da vida (Ap 21:24; 22:1-2), que esteve interditado durante cerca de seis milênios, mas foi desbloqueado pelo sacrifício vicário de Cristo na cruz e Sua intercessão no santuário celestial (Hb 10:19-20: Ap 5:1-10).

Quando o relacionamento edênico for restaurado entre Deus e a humanidade redimida, o homem contemplará novamente o Éden restaurado e andarará por toda a eternidade ao lado do Criador do Universo. Juntos com Adão, os salvos poderão “comer da árvore da vida, que está no meio do paraíso de Deus” (Ap 2:7). Eles “seguem [*akolontéu*] o Cordeiro para onde quer que vá” (Ap 14:4), e por toda a eternidade entreterão comunhão com Deus, tendo o privilégio de vê-Lo “face a face” (Ap 22:3-4).

Conforme foi visto, o plano de Deus de restaurar completamente o relacionamento da Divindade com a humanidade será concretizado em breve. O ser humano poderá desfrutar novamente do companheirismo com Deus, andando com Ele assim como Adão e Eva o vivenciavam antes do advento do pecado.

Na conclusão deste capítulo, faz-se necessário considerar que a prática dos valores, princípios e regras são elementos essenciais da espiritualidade. Representa a forma bíblica sobre como Deus estrutura Suas orientações para o andar permanente com Ele não apenas neste mundo, mas também na eternidade.

3.5 Valores, princípios e regras bíblicas para a espiritualidade

Nas Escrituras, o conceito de andar com Deus e em Seus caminhos envolve todos os aspectos da vida humana (Gn 17:1; Js 22:5; 1 Rs 3:14; 9:4). De acordo com as Escrituras, Deus vê o ser humano de forma integral, uma unidade inseparável das faculdades físicas, mentais e morais. Sem a experiência de andar nos caminhos de Deus e experimentar os benefícios da prática de valores, princípios e regras bíblicas direcionadoras desse andar, o ser humano não alcança o crescimento espiritual adequado.

Visto que a espiritualidade envolve o ser integral do homem, não é possível, na concepção de Teixeira (2014, p. 105), “separar os elementos fundidos na existência humana (moralidade, mentalidade e corporalidade) em relação àqueles fundidos na estrutura bíblico-normativa (leis morais da consciência e de saúde)”. Assim, considera-se que a espiritualidade é vivenciada na prática dos valores, princípios e regras, reputados como verdades absolutas encontradas na Palavra de Deus. Esses elementos, quando praticados, trazem benefícios duradouros no relacionamento do homem com Deus e no convívio com o próximo, além dos benefícios produzidos pelo Espírito Santo na restauração da imagem de Deus nos seres humanos.

Entendem-se valores, segundo Teixeira (2014, p. 44-45), como sendo “postulados absolutos que dão sentido à existência humana e sua compreensão de Deus e do mundo [...]. Os valores são considerados o centro irradiador de sentido para a existência humana”. Os valores são considerados postulados, pois carregam em si certo grau de subjetividade, como o amor, a felicidade, a bondade, a liberdade e a paz, entre outros.

Em termos gerais, os princípios são considerados, de acordo com Teixeira (2014, p. 45), “diretrizes absolutas que dão sentido ao convívio do ser humano com Deus e com seus semelhantes”. Como exemplo, pode-se mencionar a honestidade, o respeito, a fidelidade e o trabalho, considerados atributos morais e éticos que pautam a conduta da pessoa como ser humano. Os princípios sempre existem em função dos valores, sendo que eles possibilitam os valores a se tornarem aplicáveis nas relações humanas. Pode-se afirmar que o princípio é o ponto de transição entre os valores e regras.

Uma regra, por sua vez, é definida como “aquilo que regula, dirige, rege ou governa” (Aurélio, 2000, p. 592). As regras, de acordo com Teixeira (2014, p. 43), servem para “regular e fortalecer relacionamentos saudáveis nas relações humanas”. Ao estabelecer as regras, Deus deseja orientar um princípio, na prática, a fim de possibilitar os valores vivenciados no cotidiano das relações humanas. Por isso, Teixeira (2014, p. 139-140) esclarece que “ninguém pode viver de forma coerente sem ser guiado por um código ético definido”. Entende-se ética, segundo Champlin (1991, vol. 2, p. 554), “como sendo a conduta ideal do indivíduo”. A ética tem como propósito, segundo Rudnick (1988, p. 14), “decidir o que é certo e o que é errado de fazer. Sua preocupação principal é a conduta apropriada, mas também considera as atitudes e os motivos dos quais a conduta resulta”.

A ética cristã, de acordo com Teixeira (2014, p. 104), “é definida como resultado da combinação de verdades absolutas [...]. A ética cristã se firma na verdade absoluta de que existe um modelo de comportamento bíblico que é apropriado para os cristãos e a humanidade”.

A partir dessa premissa, pode-se identificar a ética cristã como sendo um modelo de vida que indica claramente o caminho correto a ser seguido pelo indivíduo, a culpa a ser atribuída em caso de desvio e as consequências a serem sofridas. A Bíblia esclarece que as decisões e ações humanas são de responsabilidade individual (Rm 14:12; 2 Co 5:10), portanto andar no caminho de Deus, que conduz à vida eterna, ou no caminho largo, que conduz a perdição, é uma decisão pessoal (Dt 30:15-20; Js 24:14-15; Mt 7:13-14).

Entende-se que a conduta correta que Deus espera de Seus filhos envolve a vivência de valores, princípios e regras que devem estar fundamentados nas crenças do indivíduo que possui uma cosmovisão normativa estruturalista com base bíblica. Teixeira (2014, p. 17) aponta essa cosmovisão como sendo “a crença de que a divindade é o centro irradiador do sentido da vida. Todos os conceitos e suas articulações se fundamentam na revelação divina e nos sistemas de crenças que dela se extrai como norteadores da existência”.

Esse sistema de crença, sendo derivado das Escrituras, ensina ao ser humano o que deve fazer ou evitar na vida, como também em que acreditar. Essa ética cristã, denominada de normativa estruturalista com base bíblica, é absoluta, assegura Teixeira (2014, p. 104), porque:

[...] reconhece a existência de verdades absolutas e vê na revelação divina a fonte dessas verdades. E é também estrutural porque enxerga nessas verdades a combinação harmônica de um Deus dinâmico, um ser humano integral e um plano salvífico funcional.

Os princípios éticos cristãos estão alicerçados sobre padrões imutáveis, que não se alteram diante de situações nem de indivíduos. Foi Deus quem estabeleceu as regras, lembrando que: o certo sempre será certo, o que é bom é diferente do que é mau; o que é moral é diferente do que é imoral (Sl 89:34; 11:7-8; 119:142; Mt 5:17-20). Tais princípios fixos estão preservados no Antigo e no Novo Testamento porque Deus deseja orientar a vivência de Seus filhos. Dessa forma, Deus espera que o indivíduo crente se paute sempre por um conjunto harmonicamente arranjado de

normas que o direciona em todas as dimensões (pessoal, coletiva, religiosa e social) (Dt 4:1-2, 5-6; 26:16-17).

Deus fez o homem semelhante a Ele em caráter e conduta, pois, de acordo com Cairus (2011, p. 235), “a imagem de Deus no homem também inclui a natureza moral”. Ao estabelecer Suas regras e Seus princípios, Deus espera que Sua semelhança moral seja desenvolvida no ser humano. De acordo com as Escrituras, Deus estabeleceu verdades absolutas para que o homem, ao praticá-las, torne-se semelhante a Ele em caráter e conduta (Lv 18:5; Dt 30:15-19; Lc 10:25-28; Rm 10:5; 2 Co 5:15; Cl 1:10; 1 Ts 2:12; Tt 2:12).

Ao explicar que a cada âmbito da existência humana corresponde um conjunto ético normativo, Teixeira (2014, p. 105) aponta que:

[...] na prática não é possível separar os elementos fundidos na existência humana (moralidade, mentalidade e corporalidade) em relação àqueles fundidos na estrutura bíblico-normativa (leis morais, da consciência e de saúde).

Nesse contexto, pode-se afirmar que as pessoas desenvolvem espiritualidade à medida que andam com Deus por meio da oração e do estudo das Escrituras, e, ao mesmo tempo, vivenciam as demais orientações, que envolvem o ideal de Deus para a corporalidade, a mentalidade e a moralidade. O ser humano deve estar ciente de que o seu comportamento de fé em Deus determina o que ele virá a ser.

Segundo as Escrituras, a vida espiritual engloba não somente o relacionamento do homem com Deus, mas também o convívio com a sociedade na qual ele se encontra (Gn 5:22-24; 6:9; Mt 22:36-40; Jo 13:34-35; Rm 12:4-21), por isso Deus propôs ao ser humano uma estrutura de normas para a ética humana capaz de proporcionar coerência diante dos desafios da existência. Essa estrutura de normas envolve leis morais da consciência e de saúde. O conjunto dessas prescrições, na concepção de Teixeira (2014, p. 106), “é o fundamento da espiritualidade humana”. Essas prescrições serão mais detalhadas adiante.

3.5.1 Leis morais

Deus é o legislador que compõe as leis do Universo (Is 33:22; Tg 4:12). Ele estabeleceu leis morais, segundo ressalta Teixeira (2014, p. 106), com o propósito de:

[...] orientar e proteger a integralidade humana por meio de regramentos éticos vocacionados primariamente à coerência e sobriedade da moralidade

humana. Essa moralidade reconhecida como necessária para o sentido da vida, é o fundamento central da espiritualidade... a espiritualidade não se resume a ela, mas tem nisso o principal fator de orientação e direção dos valores afirmadores da consciência.

As leis morais, conjunto normativo estabelecido por Deus, têm como princípio normativo o decálogo, ou os dez mandamentos (Êx 20:1-17; Dt 5:6-21), escritos por Deus (Êx 31:18). É denominada na Bíblia de “lei do Senhor” (Sl 1:2; 19:7); “lei régia” e “lei da liberdade” (Tg 2:8-12); “lei perfeita e eterna” (Sl 19:7; 111:7-8; Mt 5:17-18). Mário Veloso, no Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia (2011, p. 510), pontua que “o decálogo, a lei moral, é espiritual e revela o caráter de Deus. Transcende o tempo e o espaço, partilhando da permanência de seu Autor. Abrange todos os deveres da humanidade em relação a Deus e em relação uns com os outros [...]”.

O Decálogo mostra, nos primeiros quatro mandamentos, os deveres do homem para com Deus, e os últimos seis são referentes ao relacionamento entre os seres humanos. Pode-se afirmar que os dez mandamentos abarcam as áreas que dizem respeito a Deus, a santidade, a família, a humanidade e a semelhantes. Deus é santo.

A obediência aos dez mandamentos resulta em benefícios para a existência humana (Dt 10:12-13; 11:26-27; Sl 19:7-11; Pv 19:16). Produz motivação para se aceitar e se conformar com a prática do bem e rejeitar o mal (Sl 112:1-3; 119:1-3, 9-11, 113; Pv 10:8; Lc 10:225-28) e evita censura corretiva ou condenação final pela prática do mal, que é prejudicial para a existência e para as relações humanas (Sl 119:30-31, 80; Ec 12:13-14; Tg 2:10-12).

Segundo as Escrituras “o andar (*halakh*) com Deus” está relacionado com a obediência aos mandamentos de Deus (Dt 8:6; 10:12-13; 13:4; 1 Rs 3:14; Sl 119:1; Ez 5:7), sendo que a lei é espiritual (Rm 7:14), e somente aqueles que são espirituais (1 Co 2:15; Gl 6:1), isto é, que “se inclinam para o Espírito”, “que estão no Espírito” e “andam no Espírito” (Rm 8:4 a 9) podem obedecer à lei de Deus, que “é santa; o mandamento, santo, e justo e bom (Rm 7:12). De acordo com Mário Veloso (2011, p. 512), “o caminho da vida, apontado por Deus para Seus filhos e filhas, tanto nos tempos antigos como agora, é o mesmo: uma vida moral autêntica”. Para se ter noção apropriada dessa vida moral, Deus dotou o ser humano de leis da consciência, que serão o objeto de estudo a seguir.

3.5.2 Leis da consciência

Deus criou o ser humano dotado com a capacidade de reconhecer a si mesmo, isto é, outorgou-lhe a autoconsciência de situar a si mesmo em relação às realidades que o cercam. Consegue refletir sobre sua existência e sobre os desdobramentos dela. Vários textos bíblicos mencionam a capacidade que o homem possui de autoconsciência. A palavra “consciência”, segundo Nichol (2012, vol. 2, p. 612), “não ocorre no Antigo Testamento [...]. Os antigos usavam a palavra ‘coração’ para descrever o centro do intelecto (Pv 15:28; 16:9, 23; 23:7, 12; Mt 12:34; Lc 6:45)”. No Antigo Testamento, percebem-se as funções operacionais da consciência implícitas (Gn 3:8; 1 Sm 24:5; Sl 16:7; 51:3 etc.). O termo “consciência” é frequentemente mencionado no Novo Testamento (Jo 8:9; At 23:1; 24:16; Rm 2:14-16; 13:5; 1 Co 4:4; 8:7, 12; 10:25, 29; 2 Co 4:2; 5:11 etc.).

As leis da consciência, estabelecidas por Deus, ao que parece, são aplicadas apenas aos seres inteligíveis – como é o caso dos humanos – que possuem a capacidade de se autorreconhecer, incluindo as faculdades da emoção, razão e convicção, distinguindo-o, assim, das demais criaturas criadas por Deus (Sl 139:14). Ao definir essas leis da consciência, Teixeira (2014, p. 109) declara que:

[...] são o conjunto normativo de premissas fundamentais estabelecidas por Deus a fim de orientar e proteger a integralidade humana. Essas leis objetivam manter a mente em condições de processar racionalmente as informações recebidas, produzindo conhecimento maduro que leve a decisões coerentes e atos plenamente livres e, por isso, legitimamente consentidos. Elas evidenciam a existência de mecanismos biopsíquicos dotados pelo Criador à mente humana, capacitando-a a realizar e gerir processos racionais que tornem os pensamentos, as palavras e os atos coerentes entre si mesmos (relações entre ações-reações) e em termos estruturais (relações entre valores-princípios-regras).

A consciência é utilizada por Deus para orientar o homem (At 24:16; Rm 2:15) e mostrar o caminho que ele deve seguir (Is 30:21). A palavra “consciência”, do grego *suneidesis*, usada no Novo Testamento mais de 20 vezes nas epístolas paulinas, significa, segundo Vine *et al.* (2010, p. 494):

[...] literalmente, ‘saber com’ (formado de *sun*, e *oida*, ‘saber’), ou seja, ‘co-conhecimento (consigo mesmo), o testemunho dado à conduta pessoal pela consciência, a faculdade pela qual apreendemos a vontade de Deus, que é aquela designada a governar nossas vidas’.

Para os gentios que “não têm lei” (Rm 2:14), o apóstolo Paulo declara que eles têm “a norma da lei gravada no seu coração, testemunhando-lhes também a

consciência (*suneidesis*) e os seus pensamentos, mutuamente acusando-se ou defendendo-se” (Rm 2:15). Paulo estabelece o argumento de que os gentios não estavam privados de um senso de certo e errado. Os gentios e “todos os que com lei pecaram” (os judeus) (Rm 2:12) serão julgados de acordo com as respostas dadas aos estímulos da consciência que direciona os pensamentos e as ações (2 Co 1:12). O termo *suneidesis*, “conhecimento”, que aparece em Romanos 2:15, de acordo com Nichol (2016, vol. 6, p. 535), expressa o conceito de que as pessoas têm “um conhecimento adjacente e a capacidade de julgar os próprios pensamentos, palavras e ações”.

A consciência, de acordo com Siegfried Horn (1995, p. 243) é a “faculdade interior da mente que julga a retidão moral de pensamentos, palavras e ações independentemente dos desejos ou inclinações da pessoa”. A consciência precisa de uma oportunidade para refletir antes que ocorra a ação e avisa se esta é certa ou errada antes de ser praticada.

A Bíblia menciona diferentes tipos de consciência: (1) A boa ou pura consciência (gr. *Agathé*) (1 Tm 1:5, 19; At 24:16; Hb 13:18; 1 Pe 3:21). Ela é guiada pela convicção, emoção e razão santificadas. A manutenção de uma consciência limpa ou pura está intimamente relacionada com o companheirismo com Deus, andando com Cristo e sendo guiado pelo Espírito Santo (At 23:1; Rm 9:1; Gl 5:16, 25); (2) Má consciência, cauterizada, corrompida (gr. *Miáinei*) (Tt 1:15; Hb 10:22; 1 Tm 4:2). A Bíblia não define precisamente a “má consciência”, no entanto o contexto encontrado em Hebreus 9:14 diz que o sangue de Cristo “purificará a nossa consciência de obras mortas, para servirmos ao Deus vivo”.

É possível que essas “obras mortas” tenham o sentido de serem pecaminosas e precisam ser abandonadas, pois nessa condição o pecador está morto nos seus “delitos e pecados” (Ef 2:1). Pode-se inferir que uma consciência má seja aquela que tem o conhecimento dos pecados que não foram confessados nem purificados pelo sangue de Cristo (1 Jo 1:7, 9; Tt 2:14; Tg 4:8; Ef 5:26).

Jerry White (1986, p. 41) comenta que “a consciência má é uma consciência impura, uma consciência que nos incita a praticar coisas más [...] a pessoa com uma consciência má torna-se mais suscetível ao pecado e menos sensível ao que é bom”.

Siegfried Horn (1995, p. 243) afirma que a consciência cauterizada (1 Tm 4:1) “é uma consciência corrompida” (gr. *Miáinei*; Tt 1:15), referindo-se, talvez, a alguém

que se tornou insensível ao sentimento de culpa por permanecer no pecado por muito tempo (conf. Is 5:20; Mq 3:2).

Da má consciência se desdobra à vontade imprópria e à incoerência à medida que tal consciência é autoviolada, e assim o pecador se vê incitado a praticar coisas más. Deus pode mudar a consciência do homem, purificando-a e renovando-a por meio da atuação do Espírito Santo (Hb 9:14; Rm 12:1-2). Possuindo a consciência moral santificada pelo Espírito de Deus e dotado da autoconsciência de reconhecer e responder apropriadamente à oferta de perdão por seus erros, o ser humano responde mais coerentemente aos desafios funcionais da existência observando também as leis de saúde.

3.5.3 Leis de saúde

O ser humano é um ser integral, cujas faculdades foram criadas para funcionar harmoniosamente nos aspectos físico, mental e moral, pois esse é o desejo Deus: “Amado, acima de tudo, faço votos por tua prosperidade e saúde, assim como é próspera a tua alma” (3 Jo v. 2). Na concepção de Sang Lee (1996, p. 20), “saúde não é ausência de distúrbios no organismo, mas o resultado de viver em harmonia com as leis do nosso ser”. Em Êxodo 15:26, Deus afirma que:

[...] se ouvires atento a voz do Senhor, teu Deus, e fizeres o que é reto diante dos seus olhos, e deres ouvidos aos seus mandamentos, e guardares todos os seus estatutos, nenhuma enfermidade virá sobre ti, das que enviei sobre os egípcios; pois eu sou o Senhor, que te sara.

Biazzi (s.d., p. 43) assegura que “toda transgressão de uma lei natural contribui para o enfraquecimento e degradação das faculdades físicas [...] mente, natureza espiritual e caráter são afetados. A comunhão com Deus é perturbada”. Deus é autor das leis de saúde quanto o é da lei moral. É indispensável ter um estilo de vida saudável, que Augusto Galvez (s.d., p. 17) define como sendo “a soma dos hábitos diários de uma pessoa, que pode resultar em saúde, enfermidade, ou na cura destas”.

Segundo o conceito adotado pela Organização Mundial da Saúde (OMS), que aparece no Preâmbulo da Constituição da OMS, aprovado pela Conferência Sanitária Internacional, realizada em Nova Iorque de 19 de junho a 22 de julho de 1946, saúde é “um estado de completo bem-estar físico, mental, e social e não apenas a ausência de doença ou enfermidade”. Na concepção de Teixeira (2014, p. 119), saúde para

Deus “não é apenas a ausência de doença física e/ou emocional, mas a condição em que a integralidade humana (física, mental e moral) é realizada de forma a possibilitar a espiritualidade plena”.

A prática dos princípios de saúde ordenados por Deus tem como objetivo principal santificá-Lo por meio de todas as faculdades do ser. Conforme declarou Paulo: “Portanto, quer comais, quer bebaís ou façais outra coisa qualquer, fazei tudo para a glória de Deus” (1 Co 10:31). Outro propósito divino é que o indivíduo seja o templo do Espírito Santo, pois, conforme afirma Paulo: “Acaso, não sabeis que o vosso corpo é santuário do Espírito Santo, que está em vós, o qual tendes da parte de Deus, e que não sois de vós mesmos? Porque fostes comprados por preço. Agora, pois, glorificai a Deus no vosso corpo” (1 Co 6:19-20).

Desfrutar da vida abundante oferecida por Cristo (Jo 10:10) envolve a prática dos princípios de saúde prescritos na Bíblia e consiste, segundo Sang Lee (1996, p. 127), “em mudança de valores e hábitos em tudo que diz respeito às atividades da vida. Ações, alimentos, bebidas, respiração, sentimentos e pensamentos”. Sang Lee (1996, p. 158-176) enumera oito elementos básicos, indispensáveis à manutenção da boa saúde: água, luz solar, exercício físico, temperança (autocontrole), ar puro, repouso, alimentação e confiança em Deus.

Negligenciar a prática das leis de saúde tem como consequência enfermidades e doenças que minam as energias vitais do corpo e da mente. As orientações que envolvem valores, princípios e regras, todos encontrados na Bíblia, constituem-se num chamado de Deus para que o homem viva em santidade, conforme Ele mesmo declarou: “Eu sou o Senhor, vosso Deus; portanto, vós vos consagrareis e sereis santos, porque eu sou santo; e não vos contaminareis por nenhum enxame de criaturas que se arrastam sobre a terra [...] portanto, vós sereis santos, porque eu sou santo” (Lv 11:44-45).

Diante do que se observou nesta seção, sem a experiência de andar nos caminhos de Deus, o que envolve a prática de valores, princípios e regras bíblicos que direcionam esse andar, o ser humano não alcança o crescimento espiritual adequado. De acordo com Teixeira (2014, p. 119):

[...] na perspectiva bíblica a genuína espiritualidade resulta do cuidado apropriado das faculdades físicas, mentais e morais, segundo as leis estabelecidas por Deus para essa finalidade (leis morais, da consciência e de saúde).

É imperativo constatar que a vida espiritual engloba não somente o relacionamento do homem com Deus, mas também o convívio com a sociedade na qual ele se encontra.

Resumo

Este capítulo avaliou aspectos essenciais para a compreensão da espiritualidade na Bíblia, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, e considerou que a prática de valores, princípios e regras, que são maneiras de vivenciar a espiritualidade reputadas como verdades absolutas encontradas na Palavra de Deus, constatou-se que, assim como Deus andou (*halakh*) no meio do seu povo no Antigo Testamento, também Cristo, de maneira visível, andou (*peripatéo*) entre o povo de Israel.

João Batista foi o arauto que preparou o caminho (*hodós*) para o Messias, que viveu em perfeito relacionamento com o Pai, conforme é descrito nos Evangelhos que tratam de Sua encarnação, vida, morte, ressurreição e Sua ascensão ao céu.

Constatou-se que, nas epístolas, os seguidores de Cristo demonstravam elevado grau de espiritualidade devido a “andarem” e serem “guiados” pelo Espírito Santo. Eles eram chamados “cristãos” e seguidores do “Caminho” pelo motivo de “andarem” como Cristo andou (At 4:13; 9:2; 11:26; 19:9; 1 Jo 2:6). Percebe-se a efervescente espiritualidade entre os seguidores de Cristo nos primeiros séculos da era cristã.

O Didaquê (1989, p. 13-17), catecismo cristão do primeiro século, propõe aos novos conversos o caminho da vida oposto ao da morte, mostrando que o centro da vida cristã deve ser o discernimento espiritual. A obediência aos mandamentos de Deus e o amor supremo representavam a vontade soberana de Deus na vida dos cristãos primitivos.

Na sequência, foram ressaltadas noções de espiritualidade no último livro da Bíblia. Constatou-se que o livro de Apocalipse descreve o desfecho do grande conflito cósmico iniciado no céu e expandido para a Terra. Os cristãos aguardam “o tempo da restauração de todas as coisas, de que Deus falou por boca dos seus santos profetas desde a antiguidade” (At 3:21). Em Apocalipse, é visto Jesus “andando” (*peripaton*) no meio da igreja cristã e na eternidade com todos os salvos.

Constatou-se que o objetivo final da espiritualidade é restaurar no homem a imagem de Deus e reestabelecer a comunhão face a face com o Criador. Portanto, pode-se afirmar que será plenificado o “andar” (heb. *Halakh*; gr. *Peripaton*) do homem com Deus pelo caminho (heb. *Derekh*; gr. *Hodós*) eterno (Sl 139:24) que dá acesso à árvore da vida (Gn 3:22-24).

O próximo capítulo avalia o desenvolvimento de conceitos de espiritualidade no período pós testamentário, incluindo o movimento neoplatônico e como esses conceitos influenciaram a Teologia Católica. As considerações sobre a teologia de Agostinho e Tomás de Aquino destacarão como eles foram influenciados pelas pressuposições estabelecidas por Platão, Plotino, Porfírio e Proclo.

4 A ESPIRITUALIDADE NA PERSPECTIVA CATÓLICO-ROMANA

Ao se especificarem noções de espiritualidade cristã nas principais perspectivas teológicas cristãs, a proposta é de se limitarem alguns grupos religiosos dentro do cristianismo. O estudo se inicia com os católicos romanos, que, segundo o Catecismo da Igreja Católica (2000, p. 239, 244) e o Concílio Ecumênico Vaticano II (1967, p. 429), reivindicam o direito de serem a primeira igreja cristã, e que fora dela não há salvação:

A Igreja era católica no dia de Pentecostes e o será sempre, até o dia da Parousia [...]. Não podem salvar-se aqueles que, sabendo que a Igreja Católica foi fundada por Deus por meio de Jesus Cristo como instituição necessária, apesar disso não quiserem nela entrar ou nela perseverar.

O Catecismo da Igreja Católica (2000, p. 689, 691) sustenta que, “na comunhão dos santos, desenvolveram-se, ao longo da história das igrejas, diversas espiritualidades”, e que “as diferentes espiritualidades cristãs participam da tradição viva da oração e são guias preciosos para vida espiritual”. De acordo com Asseldonk (1993, p. 253), o termo “espiritualidade” também é usado pelos católicos para “particularizar as diversas escolas de vida espiritual (por exemplo, beneditina, cisterciense, inaciana [...]), ou ainda para especificar seu lugar entre as disciplinas teológicas”.

A investigação bíblica considerada no capítulo anterior mostrou que a espiritualidade está essencialmente fundamentada em relacionamento entre o homem e Deus. A experiência de andar com Deus em Seus caminhos e a prática de valores, princípios e regras de base bíblica direciona e orienta o ser humano a alcançar o crescimento espiritual adequado.

Este capítulo se propõe, primeiramente, verificar conceitos e pressupostos sobre espiritualidade estabelecidos no movimento neoplatônico que se desenvolveu do século III ao século VI. Em seguida, o capítulo comenta doutrinas teológicas e filosóficas estabelecidas pelos teólogos católicos Agostinho e Tomás de Aquino derivadas da filosofia estabelecida pelo neoplatonismo. Finalmente, o capítulo apresenta conceitos católicos de espiritualidade estabelecidos segundo as visões agostiniana e tomista (filosofia escolástica de Tomás de Aquino, que se caracteriza, sobretudo, pela tentativa de conciliar o aristotelismo com o cristianismo).

Os conceitos e pressupostos a serem considerados neste capítulo incluem a natureza básica da realidade de Deus, do mundo e humana desdobrada no período denominado neoplatonismo, desenvolvido principalmente nas escolas de influência platônica em Alexandria (Egito). Esses conceitos mais tarde encontraram suporte para o desenvolvimento teológico e filosófico de Agostinho, que, segundo Buckingham (2011, p. 70), “procurou integrar a filosofia grega à religião cristã”. Entende-se que Agostinho exerceu um papel importante entre a cultura do antigo neoplatonismo e o cristianismo desenvolvido na Idade Média.

Além da influência dos ensinamentos teológicos de Agostinho no meio católico, a igreja romana incorporou, mais tarde, os ensinamentos de Tomás de Aquino, considerado um dos teólogos mais influentes entre os demais pensadores escolásticos e apontado por Josaphat (2015, p. 8) como o “Doutor da Verdade Católica”. Mesmo sofrendo oposição, conforme afirma Hughes (1962, p. 122), e tendo sido “condenado mais de uma vez pelos teólogos de Paris e pelo prelado de sua própria ordem (embora jamais o tivesse sido pela própria Roma)”, Tomás de Aquino “veio a ser”, de acordo com Buckingham (2011, p. 94) “considerado o filósofo ortodoxo oficial da igreja católica”.

4.1 Neoplatonismo

De acordo com Paris (2003, p. 523), o termo neoplatonismo:

[...] define o conjunto de doutrinas e escolas de inspiração platônica que se desenvolveram do século III ao século VI [...]. O neoplatonismo configura como a última grande expressão do pensamento pagão antigo que haviam caracterizado a primeira fase da filosofia helenística, desde a filosofia gregojudaica ao neopitagorismo, ao médio platonismo, que representa a mediação mais direta entre a doutrina platônica originária e a reelaboração neoplatônica.

No período do neoplatonismo, verifica-se ressurgirem diversos pensamentos filosóficos antes já propostos pelas tradições filosóficas de Parmênides e Platão, ensinados nas principais escolas gregas. Nesta seção, argumentam-se conceitos que retratam a filosofia platônica na época em que se desenvolveu o neoplatonismo.

Primeiro, pode-se observar a insistência no pressuposto de Parmênides (515 a 450 a.C.) e Platão (427-348 a.C.), que estabeleceram a ideia básica da realidade divina como uma realidade estática e atemporal do “Eterno Agora”, sendo, mais tarde, defendida por Plotino, filósofo do período neoplatonismo. De acordo com Canale (2018, p. 55):

[...] podemos traçar a primeira clara expressão de atemporalidade como a base da realidade “real” ou “última” a Parmênides (515-445 a.C.). Ele pensou que a realidade era uma e atemporal, rejeitando, assim, a realidade que experimentamos no tempo como “não” real ou, “menos” do que real (Parmênides, 1996, fragmentos 7-8).

Ao comentar o processo de interpretação de Parmênides, Canale (2018, p. 55) salienta que Platão se convenceu de que a visão básica de Parmênides, da realidade atemporal e imutável, estava correta:

A partir dessa convicção, ele [Platão] desenvolveu a visão dualista da realidade como um todo. Nós a conhecemos como a cosmologia dos dois mundos de Platão [...] composta de uma realidade espiritual (real, atemporal) e uma realidade corporal (ilusória, temporal).

No início do período neoplatônico, no século III, cerca de 500 anos após a morte de Platão, levanta-se Plotino (205-270), filósofo neoplatônico oriundo do Egito, mas de educação e cultura fundamentalmente gregas. Buckingham (2011, p. 70) aponta Plotino “como originador do neoplatonismo, escola de filosofia mística baseada nos textos de Platão”. Sommerman (2002, p. 9), ao apresentar a obra *Plotino, Tratados das Enéadas*, em português, considera o filósofo Plotino “o pai do neoplatonismo” e o “depositário e o revelador mais claro da sabedoria helênica”.

Plotino desenvolve a visão platônica do “Eterno Agora”. Em sua obra *Time and Eternity, Third ennead*, tratado VII, Plotino (1952, p. 120) descreve o conceito do “Eterno Agora” ao afirmar que:

[...] nós conhecemos [a eternidade] como a vida imutavelmente sem movimento, sempre sustentando o Conteúdo Universal (tempo, espaço e fenômenos) na presença efetiva; não isso agora e agora aquilo outro, mas sempre tudo; não existindo num modo e agora em outro, mas uma consumação sem pedaços e intervalos. Todo seu conteúdo está na concentração imediata em um ponto; nada nela jamais conhece o desenvolvimento, tudo permanece idêntico dentro de si mesmo, sem conhecer nenhuma mudança, para sempre num agora, uma vez que nada nela se passou ou virá a ser além do que é agora, que é sempre.

Plotino (1952, p. 121) amplia o conceito de eternidade definindo que:

[...] a eternidade, portanto, [...] existe como o anúncio da Identidade do Divino, daquele estado do ser dessa forma e não de outra forma – a qual caracteriza o que não tem futuro algum, mas é eterno. Assim, uma definição próxima o suficiente da eternidade seria a de que é uma vida sem limite, no sentido pleno de ser tudo o que existe na vida, e uma vida que, não conhecendo nada do passado ou do futuro que abale sua completude, possui a si mesma intacta para sempre.

Plotino (2002, p. 126) defende a ideia de que o Uno é a fonte absoluta de existência, e ele está além da existência e além da descrição. Plotino (1952, p. 122-

123) argumenta que “certamente esse Absoluto não é nada das coisas que se podem afirmar sobre ele – não tem existência, nem essência, nem vida – já que é o que transcende a todas essas coisas”.

O conceito de Plotino (2002, p. 56) estabelece a transcendência de um Deus impessoal e a existência ou a realidade múltipla ao afirmar que “o Uno não é um corpo: nada simples pode ser um corpo, pois o corpo é gerado, mas o Primeiro princípio não o é. Apenas um princípio incorporeal e completamente intocado pela multiplicidade poderia ser o Primeiro”.

A filosofia estabelecida pelo neoplatonismo a respeito da natureza de Deus e da criação do mundo, segundo Roger Olson (2001, p. 268), considera que:

[...] a realidade final é uma unidade impessoal – o Uno – além de toda existência e essência, da qual fluem todas as coisas por emanção de modo inconsciente e automático. Não existe o conceito no neoplatonismo de um Deus pessoal, nem da criação deliberada a partir do nada.

Geisler (2001, p. 699) descreve que Plotino² acreditava em muitas realidades com três níveis diferentes: O Uno abstrato (indescritível e incognoscível); o *Nous* (a Mente Divina); e a Alma mundial (posição média entre *Nous* e o mundo corpóreo. A Alma mundial ou universal reflete o *Nous* e organiza o corpóreo), que, por sua vez, produz as espécies das almas individuais ([*Enéadas*] 6.222; 6.7.15). O Uno, o *Nous*, e a Alma mundial formam uma tríade, que, segundo o conceito filosófico, emana de um princípio ou de uma realidade primária, “O Um” ou Absoluto, de maneira intermediária ou não.

De acordo com Paris (2003, p. 524):

[...] essa moldura metafísica, com sua estrutura imóvel e hierárquica, desenvolve-se o destino das almas individuais [que são parcelas da alma universal], suspensas entre o impulso para o ‘Uno’ e a operosidade da matéria, limite extremo, negativo, das emanções.

O retorno místico ao Uno, acrescenta Paris (2003, p. 524):

[...] ocorre através de progressiva ascese que se desenvolve por etapas sucessivas por meio da libertação das dependências exteriores, sensíveis, a purificação mediante as virtudes, o exercício da música, o amor e a filosofia.

Segundo Teles (1975, p. 41), para Plotino:

² Plotino, em Sua obra Plotino *Enéadi* VI, 1-11, p. 1937-1971), traduzida por Américo Sommerman, desenvolve o tema sobre o Bem e o Uno. Descreve diversas realidades com três níveis diferentes: O Uno abstrato; (indescritível e incognoscível); o *Nous* (a Mente Divina) e a Alma mundial (posição média entre *Nous* e o mundo corpóreo.

[...] a alma humana deve, assim, libertar-se da matéria em que está engastada e reunir-se, através da alma universal, à Inteligência, e através desta, ao Ser. Um tríplice esforço é necessário: vencer a matéria pela **ascese**, chegar à inteligência pela iluminação, e unir-se a Deus pela contemplação e pelo êxtase, algo tão raro que o próprio Plotino declarava só tê-lo atingido por seis vezes.

O pressuposto de Plotino é observado também por Geisler (2001, p. 700):

Para ser salva e obter a perfeição suprema, a pessoa deve abandonar a matéria e buscar o Uno. A salvação consiste em vencer o dualismo entre o corpo e alma. Isso normalmente exige muitos ciclos de reencarnação. Para escapar do ciclo, a pessoa deve voltar-se para o interior pelo asceticismo e pela meditação.

De acordo com Teles (1975, p. 40), “o neoplatonismo apresenta-se ao mesmo tempo como uma filosofia e uma religião no sentido lato, ou melhor, uma filosofia religiosa”.

Foi na cidade de Alexandria que os filósofos gregos conseguiram estabelecer o centro do encontro entre Oriente (com as inclinações místico-irracionalistas) e Ocidente (contendo a tradição helenística), onde, segundo Paris (2003, p. 524):

[...] a filosofia grego-judaica prosperou graças sobretudo a Fílon, originando uma tentativa de síntese entre cultura grega e tradição judaica, que constituiu um fecundo estímulo para o pensamento subsequente.

Paris (2003, p. 525), acrescenta que Plotino procurou “preservar a pureza da tradição helênica de contaminação estrangeiras [...] que tendia ofuscar a clareza lógica da racionalidade grega com as inclinações místico-irracionalistas do Oriente”. Para Champlin (1991, vol. 5, p. 302), Plotino “foi mais do que um mestre. Ele tornou-se o guia espiritual de muita gente, e os historiadores falam de sua generosidade, suprimindo às necessidades de muitas pessoas, segundo surgia a oportunidade”.

Conforme descreve Pietro Maranesi (1993, p. 595), o neoplatonismo pagão conseguiu sistematizar as ideias de Platão, e, tempos depois, o cristianismo encontrou sua visão de mundo em consonância com a filosofia neoplatônica:

[...] sobretudo por meio da personificação das ideias eternas. Que todas as coisas se originam por meio da emanção hierárquica do Uno que é absoluto, eterno e imutável. A alma humana é chamada especialmente a um retorno sapiencial de tipo unitivo-místico-beatífico com o Uno. A este se chega ou por meio da especulação filosófica (Plotino e Porfírio) ou pela via teúrgica (práticas religiosas: Proclo). O cristianismo encontrou em tudo isso uma profunda consonância com sua visão de mundo e, portanto, um instrumento filosófico capaz de expressar e conceituar a própria fé (neoplatonismo cristão).

Porfírio (233-305), discípulo de Plotino, contribuiu pessoalmente, de acordo com Paris (2003, p. 524), “para o desenvolvimento do neoplatonismo”. Na introdução da obra *Porfírio, Vida de Plotino* (1992, p. 122, 123), Jesüs Igal revela que Porfírio permaneceu cinco anos na escola de Plotino em Roma, e, depois da morte do mestre, escreveu a *Vida de Plotino* como introdução à sua edição de *As Enéadas*. Porfírio, ao se tornar biógrafo de Plotino, editou os escritos do mestre em seis *Enéadas* (seis grupos de nove tratados), que se encontram na obra citada acima.

Plotino, segundo a obra citada, pensava que “o mal é uma propriedade inerente à matéria. Assim sendo, onde houver matéria, aí haverá também o erro e o caos”. Porfírio discordava desta avaliação, conforme afirma Champlin (1991, vol. 5, p. 327), “preferindo pensar que o mal é uma espécie de falta de controle do princípio inteligível. Esse controle tornar-se-ia possível para o homem por meio da meditação e da purificação ascética”.

O último defensor do neoplatonismo antigo foi Proclo (411-485), filósofo neoplatônico de Alexandria e que liderou a academia em Atenas, segundo Siorvanes (1996, p. ix), “desde os 25 anos de idade até sua morte”. A filosofia de Proclo era uma tentativa de combinar as filosofias de Aristóteles, Platão, Plotino e Jâmblico.

Segundo Paris (2003, p. 524), Proclo:

[...] tentou abarcar as diversas formas filosóficas, religiosas e científicas da espiritualidade grega em uma grandiosa síntese [...]. Entretanto, ele [neoplatonismo] continuou a exercer uma profunda influência sobre o pensamento filosófico subsequente, a começar pela filosofia dos Padres da Igreja, contribuindo para a fusão do humanismo grego como o cristianismo.

Proclo acreditava, de acordo com Champlin (1991, vol. 5, p. 421):

[...] que a alma humana é capaz de entrar em unidade com o Uno, e a sua principal preocupação deveria ser um retorno completo, a fim de ser absorvida pela divindade. A ela foi dada uma inteligência especial e superior, capacitando-a a concretizar esse propósito.

Diógenes Allen e Eric Springsted (2010, p. 110) descrevem que, depois de Plotino, dois aspectos importantes do platonismo tiveram origem em Proclo:

Primeiramente, Proclo rejeita completamente tanto a visão da matéria como maligna como o princípio do Mal, que nós encontramos em Plotino. Para Proclo, a matéria é parte da ordem universal e, não obstante, boa. O Mal não é matéria, mas simplesmente a ausência ou deficiência de bem. O Mal não tem ser, mas é sempre um defeito ou perversão no que é bom. Ele é, então, um parasita e não uma realidade à parte do bem.

Essa compreensão do mal como privação, acrescenta Diógenes Allen (2010, p. 110), “é muito difundida na teologia cristã”. O segundo aspecto originado por Proclo, no âmbito do neoplatonismo, está relacionado com a série de obras coletivamente conhecidas como *Corpus Areopagiticum*. Seu autor é, muitas vezes, chamado de “Pseudo-Dionísio” devido a acreditar-se ter sido o ateniense Dionísio Areopagita convertido por ocasião do discurso do apóstolo Paulo (At 17:34). Diógenes Allen (2017, p. 110) presume que “o Pseudo-Dionísio aparentemente se valeu de Proclo, e, se não, certamente dos neoplatônicos do século V que havia, em grande parte, aperfeiçoando a relativamente simples hierarquia de Plotino”.

Proclo considerava que, para chegar ao Uno, era necessário não apenas ser por meio da especulação, conforme compreendia Plotino e Porfírio, mas também, segundo Maranesi (2003, p. 595), “pela via teúrgica (práticas religiosas)”. Entende-se que Proclo tenha sido o último destacado filósofo antes do fechamento da escola de Atenas que marcou o fim formal do neoplatonismo que contribuiu para a fusão do humanismo grego com o cristianismo. De acordo com Champlin (1991, vol. 5, p. 421), Proclo “exerceu grande influência, por meio de Dionísio, o pseudo-areopagita, que promovia as suas ideias. Essa influência foi poderosa sobre certos filósofos da Idade Média e até mesmo da Renascença”.

As tradições dos pensadores gregos, principalmente de Platão, Aristóteles, Plotino, Porfírio e Proclo, foram gradualmente penetrando na igreja cristã. Essa ideia é considerada por Maranesi (2003, p. 595) ao afirmar que “o período medieval foi amplamente influenciado por toda essa tradição neoplatônica”. Segundo González (2011, p. 26), “a filosofia platônica exerceu um influxo sobre o pensamento cristão que perdura ainda hoje”.

Na sequência, constata-se que teólogos cristãos construíram a visão teológica e filosófica da Igreja Católica a partir de conceitos neoplatônicos que, por sua vez, solidificaram a noção católica de espiritualidade.

4.2 Agostinho

Aurélius Agostinho, nascido em Tagaste, hoje, Souk-Ahras, Argélia, segundo a *New Catholic Encyclopedia* (2002, vol. 1, p. 865), é considerado “sem rival no mundo ocidental, na filosofia e na teologia, pelo menos até Thomas Aquino. Seu pensamento e escritos literalmente formaram a mente do Ocidente cristão”.

Antes de ser atraído para o cristianismo, por cerca de nove anos Agostinho seguiu o maniqueísmo (religião que considera o bem e o mal como forças duplas regendo o universo), conforme ele descreve em sua obra *Confissões* (1997, p. 72-75). Olson (2001, p. 266) detalha que, depois de entrevistar o filósofo principal do maniqueísmo, “um homem chamado Fausto, Agostinho abandonou o movimento, revoltado, convicto de que não possuía as respostas que prometia”.

Mais tarde Agostinho passou por um período de crença no neoplatonismo. Olson (2001, p. 267) esclarece que ele:

[...] empunhou o neoplatonismo como uma espada contra o maniqueísmo, mas manejou com muito cuidado [...]. Discordava completamente do neoplatonismo a respeito da natureza pessoal de Deus e da criação do mundo.

Na concepção de René Fülöp-Miller (1995, p. 98), Agostinho “recebeu forte impressão ao estudar escritos dos neoplatonistas, que lhe foram recomendados por alguns de seus amigos filósofos de Milão”. Fülöp-Miller considera que:

[...] a mais forte impressão foi a que recebeu das *Enéadas* de Plotino, livro acessível na tradução latina a ‘eterna palavra’ que é Deus, ensinou-o a aceitar a verdade que não está incorporada na matéria; tornou-lhe possível a compreensão da essência espiritual de todas as coisas criadas.

Segundo Buckingham (2011, p. 70, 97), as ideologias neoplatônicas nunca foram totalmente abandonadas por Agostinho, pois em sua teologia “procurou integrar a filosofia grega à religião cristã [...]. Santo Agostinho integra o platonismo ao cristianismo”. Fülöp-Miller (1995, p. 99) comenta que o neoplatonismo “mostrou a Agostinho o caminho que conduz à ‘pátria da bem-aventurança’, mas foi o Cristianismo que lhe ensinou a ‘habitar nela’”.

Agostinho exerceu um papel importante entre a cultura do antigo neoplatonismo e o cristianismo desenvolvido na Idade Média. Ele é considerado por Philip Hughes (1962, p. 56) como “a ponte sobre a qual passava do velho para o novo mundo o que havia de melhor”, e apontado por Huberto Rohden (1946, p. 23) como “um dos mais modernos luminares do Cristianismo”. Segundo Gulley (2011, p. 469), Agostinho “é indiscutivelmente o maior teólogo cristão, não porque sua teologia seja a mais biblicamente acurada, mas porque ele influenciou toda a teologia subsequente, seja católica ou protestante”.

Na concepção de Sproul (2002, p. 58), Agostinho “foi o maior filósofo-teólogo cristão do primeiro milênio e talvez de toda a era cristã”. E, de acordo com Fülöp-Miller (1995, p. 129):

[...] com exceção de Platão, nenhum outro pensador exerceu tão variada e febril influência sobre o pensamento ocidental como Agostinho. Seu pensamento, suas deduções e conclusões foram o destino da civilização europeia. Estão vivos até hoje.

Acredita-se que foi por intermédio de Agostinho que o pensamento filosófico platônico se estabeleceu no mundo ocidental. Conforme considera Marco Salvati (1993, p. 9):

[...] foi graças a Agostinho que o pensamento filosófico em geral, e o platônico em especial, adquiriu ‘direito de cidadania’ na teologia ocidental, no sentido em que foi usado serenamente, depois de oportunas correções, para aprofundar o mistério cristão.

De acordo com Pratney (2004, p. 544), Agostinho:

[...] acreditava que os platônicos sobrepujaram todos os outros na filosofia racional (lógica) e na filosofia moral. Mesmo denunciando posteriormente o que era obviamente falso e supersticioso no que estudava, ele não hesitou em adotar e usar no cristianismo o que ele pensava ser ainda verdadeiro.

As considerações a seguir expõem conceitos teológicos adotados por Agostinho, extraídos da filosofia grega, que solidificaram os fundamentos para a tradição católico-romana e que até hoje estão vivos. Primeiro, considera o conceito neoplatônico do “Eterno Agora”, o qual é considerado por Agostinho na obra *Confissões* (1997, Livro XI. 11, p. 340):

Na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente. Verá então que o passado é compelido pelo futuro, que o futuro nasce do passado, que passado e futuro têm suas origens e existências naquele que é sempre presente [...]. Quem poderá deter o coração do homem, a fim de que pare e veja como a eternidade, não passada nem futura, sempre imóvel, determina o futuro e o passado?

Ao comentar o conceito do Eterno Agora implantado no cristianismo, Pratney (2004, p. 545) afirma que “uma coisa é certa: antes de Agostinho, o conceito de Eterno Agora era quase desconhecido pela igreja; depois dele, tornou-se uma doutrina dominante”.

A noção de atemporalidade divina postulada por Agostinho retrata que a vida de Deus não acontece na sequência de passado, presente e futuro. Esse conceito agostiniano revela Deus como sendo simples, isto é, não possui partes, e é imaterial. Conforme afirma Canale (2018, p. 60):

[...] o Deus de Agostinho não pode, por exemplo, conhecer diretamente o que experimentamos em nossa vida temporal. Ele a conhece na simultaneidade de seu intelecto perfeito, inalterável, imutável, atemporal e não espacial [...]. Ele é simples e imaterial.

O conceito de eternidade para Agostinho era que na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente. Essa concepção é considerada por Agostinho na obra *Confissões* (1997, XI. 14.17, p. 342-343):

Quanto ao presente, se permanecesse sempre presente, e não se tornasse passado, não mais será tempo, mas eternidade. Portanto se o presente, para ser tempo, deve tornar-se passado, como poderemos dizer que existe, uma vez que a sua razão de ser é a mesma pela qual deixará de existir? Daí não poderemos falar verdadeiramente da existência do tempo, senão enquanto tende a não existir.

O segundo conceito teológico adotado por Agostinho identifica que não havia tempo antes da criação. Em seu livro *Confissões* (1997, XI, 13, p. 341), Agostinho revela que o tempo começou com a criação:

De fato, foste tu que criaste o próprio tempo, e ele não podia decorrer antes de o criares. Mas se antes da criação do céu e da terra não havia tempo, para que perguntar o que fazias então? Não podia existir um 'então' onde não havia tempo.

Geisler (2001, p. 21) comenta que, para Agostinho:

[...] o tempo começou com o mundo. Não havia tempo antes do tempo. Quando lhe perguntaram o que Deus fazia antes de criar o mundo do nada, Agostinho retrucou que, já que Deus era o autor do tempo, não havia tempo antes que ele criasse o mundo. Não foi criação *no* tempo, mas a criação *do* tempo que Deus executou nos seus atos iniciais (*Confissões*, 11.13).

Allen e Springsted (2010, p. 37) consideram que, para Agostinho, “o universo não começou no tempo. O tempo foi criado com a criação de todas as coisas. Assim, não há tempo antes do universo começar”.

A atemporalidade compreendida por Agostinho descreve uma realidade que é totalmente desprovida de tempo. Ela não é capaz de experimentar nada novo porque não possui futuro, e não é capaz de experimentar nada agora, já que não possui presente. Essa visão, segundo Canale (2018, p. 62-63), “impede completamente Deus de executar novas ações no tempo criado e de se relacionar com as criaturas temporais historicamente dentro do fluxo do tempo criado”. Pratney (2001, p. 36) aponta a clássica posição de Agostinho como sendo “eternidade-equivale-à-atemporalidade”.

O terceiro conceito enunciado nos escritos de Agostinho considera que a natureza humana consiste em um corpo material (temporal e material) mortal e uma

alma espiritual imortal (atemporal e aespacial). Em sua obra *Solilóquios e a Vida feliz* (1998, p. 87-88. Livro 2 cap. 1), Agostinho responde:

Não lamentos. A alma humana é imortal [...]. Sem absurdo, só poderia negar a imortalidade da alma aquele que provasse que algumas afirmações discutidas acima não estejam bem fundamentadas.

Ele ressalta na obra acima (p. 101) que, “portanto, a alma é imortal: creia em seus raciocínios, creia na verdade; ela clama que habita em você e que é imortal e que sua sede não lhe pode ser tirada pela morte corporal”.

Agostinho descreve, em sua obra *Comentário ao Gênesis* (2015, p. 110, 253), que “o homem foi criado imortal”, e que “a alma é uma realidade incorpórea”. Agostinho (2015, p. 264) argumenta que a alma já havia sido criada antes de Adão ser formado no sexto dia da criação. “Mas a alma já seria criada quando foi criado o primeiro dia e, uma vez criada, permanecia oculta entre as obras de Deus, até que a inserisse no devido tempo no corpo formado do limo insuflando ou soprando”.

De acordo com a *New Catholic Encyclopedia* (2003, vol. 1, p. 865):

Como os platônicos, ele aprendeu conceber a alma como incorpórea e, nos primeiros anos após sua conversão, lutou para provar a imortalidade da alma racional em seus Solilóquios. Embora muito cedo ele fale da alma como divina (C. Acad. I, 1, 1 e 4, 11), ele logo se convenceu de que a alma é mutável e, portanto, não divina (Ep. 166.2, 3), embora ele continuasse a sustentar que, ‘embora a alma humana não seja o que Deus é, [...] nada há mais próximo de Deus (Quant. 34, 77). A alma humana é igual a um anjo em natureza, mas não em sua função (Lib. Arb. iii, 11, 32).

Segundo a *New Catholic Encyclopedia* (2003, vol. 1, p. 865, 866), Agostinho apresentou “quatro hipóteses sobre a origem das almas”. Primeiramente, as almas vêm por propagação da alma de Adão. Em outras palavras, o ato de procriação de um homem e uma mulher produz não somente o corpo do bebê, mas também a sua alma. Esse conceito é chamado de Traducianismo (termo que se deriva do latim *trans*, “através”, e *ducere*, conduzir”. Na concepção de Champlin (1991, vol. 6, p. 595), “Agostinho advogou a ideia (do Traducianismo) pelo menos durante uma parte de sua carreira, e outro tanto fizeram alguns dos pais da Igreja Oriental”.

A segunda hipótese apresentada por Agostino é a de que as almas individuais são criadas para cada criança nascida, hipótese chamada de Criacionismo (essa teoria afirma que, no momento da concepção ou do nascimento, Deus cria “de novo” a alma humana para utilizar-se do corpo físico como um veículo. A terceira hipótese defende que as almas pré-existentes são enviadas por Deus para governar corpos. A

última hipótese define o conceito de que as almas são criadas em outro lugar e são colocadas por Deus nos corpos.

A *New Catholic Encyclopedia* (2002, vol. 1, p. 865) esclarece que Agostinho define a alma humana na linguagem platônica como:

[...] certa substância participando da razão e adequada para governar o corpo (Quant. 13, 22) e em outros lugares fala de um ser humano como uma alma racional usando um corpo terreno e mortal (Mor. I, 27, 52).

De acordo com essa visão, o encontro entre humanos e Deus pode ocorrer apenas na alma (espírito etéreo), nunca no corpo (espaço-temporal). Essa visão dualista é básica para o catolicismo, pois, segundo a declaração do Catecismo da Igreja Católica (2000, p. 105), “A igreja ensina que cada alma espiritual é diretamente criada por Deus – não é ‘produzida’ pelos pais – e é imortal: ela não perece quando da separação do corpo na morte e se unirá novamente ao corpo na ressurreição final”.

No livro *O Sermão da Montanha e Escritos sobre a fé* (2017, p. 426), Agostinho descreve detalhes a respeito da morada da alma entre a morte e a ressurreição afirmando que “no intervalo, porém, entre a morte do homem e a ressurreição final, as almas são retidas em moradas ocultas, conforme o que cada um tinha merecido, ou sossego ou a aflição, de acordo com o que escolheram enquanto viviam na carne”.

O pressuposto ensinado por Agostinho de que a alma imortal se unirá novamente ao corpo na ressurreição final é considerado também na *New Catholic Encyclopedia* (2002, vol. 1, p. 864):

Embora Agostinho cedo se preocupou em provar a imortalidade da alma, ele mais tarde abandona qualquer preocupação com tais provas e concentra sua atenção quase inteiramente sobre a doutrina cristã da ressurreição do corpo, algo que ele demorou a mencionar no início dos escritos (Quant. 33, 76), talvez devido ao seu gosto pelo Platonismo. Mas logo ele viu a ressurreição como central para a fé cristã e diz que o corpo gozará plenamente de saúde sem qualquer necessidade ou cansaço após a ressurreição da carne (Vera rel. 53, 103).

Enquanto não ocorre a ressurreição da carne para se unir novamente com a alma espiritual, Agostinho comenta haver condições de relacionamento entre os mortos e vivos. Em sua obra *A verdadeira Religião: o cuidado devido aos mortos* (2002, p. 181, 182), é dito que:

[...] as almas dos mortos estão, pois, em lugar de onde nada veem do que se passa ou do que acontece aos homens aqui na terra [...]. Convenhamos, pois, que os mortos ignoram os acontecimentos daqui da terra, pelo menos no momento mesmo em que eles se realizam. Podem vir a conhecê-los mais tarde, por aqueles que vão ao seu encontro, uma vez mortos. Por certo, não

ficam conhecendo tudo, mas somente aquilo que lhes for autorizado de ser revelado e que eles têm necessidade de conhecer.

O conceito agostiniano de que a natureza humana consiste em um corpo material (temporal e material) mortal e uma alma espiritual imortal (atemporal e aespacial), de acordo com Buckingham e Burnham (2011, p. 54), reflete o pensamento platônico de que “os seres humanos são divididos em duas partes: corpo e alma [...]”. A alma, imortal e eterna, habitou o mundo das ideias antes do nosso nascimento e ainda deseja retornar àquele reino após a nossa morte”.

De acordo com Walter Elwell (2009, p. 48), “a grande influência de Agostinho foi sentida na igreja no seu ensinamento a respeito da alma, assim como em outras questões”. O conceito agostiniano é aceito pelos católicos, conforme é considerado no Catecismo da Igreja Católica (2002, p. 105):

A igreja ensina que cada alma espiritual é diretamente criada por Deus – não é ‘produzida’ pelos pais – e é imortal: ela não perece quando da separação do corpo na morte e se unirá novamente ao corpo na ressurreição final.

O Catecismo Romano (1962, p. 161) afirma que o corpo humano:

[...] possui duas partes, alma e corpo, componentes da natureza humana, apenas uma – isto é, o corpo – se desfaz e torna ao pó da terra, do qual foi formado, enquanto a alma se conserva imortal e livre de toda corrupção.

Com base no neoplatonismo, Agostinho desenvolveu toda uma teologia identificada por Pelikan (2014, vol. 1, p. 305) como “mediação objetiva da graça”. Segundo Pelikan (2014, vol. 1, p. 305), para Agostinho “o que era importante em relação aos sacramentos não era sua definição nem o número deles, mas sua função divinamente apontada como transmissões da graça”.

Ao formular o conceito de “mediação objetiva da graça”, o catolicismo romano, conforme detalha Teixeira (2015, p. 83), “estabeleceu a tradição, a liturgia e principalmente os sacramentos (batismo e eucaristia) como pontes para conectar as realidades desses dois mundos opostos (chamados também de espiritual x material)”. Esse conceito teve seu embrião, segundo Champlin (1991, vol. 5, p. 327), com Porfírio, que pensava que “a alma humana poderia ascender à união com o Uno”, e que “o mal é uma espécie de falta de controle do princípio inteligível. Esse controle tornar-se-ia possível para o homem através da meditação e da purificação ascética”. Tal compreensão abriu espaço para a Igreja Católica mais tarde sustentar à prática de penitências, indulgências e a vida ascética nos mosteiros.

Geisler (2001, p. 23) comenta que:

[...] houve outras ideias platônicas que Agostinho jamais repudiou. Entre elas estava o dualismo platônico do corpo e da alma em que os seres humanos são almas e apenas *tem* corpos. Juntamente com isso, Agostinho defendia uma posição muito ascética dos desejos físicos e do sexo, mesmo dentro do contexto do casamento.

A *New Catholic Encyclopedia* (2002, vol. 1, p. 865) ressalta que:

[...] o legado espiritual associado a Agostinho de Hipona pode ser considerado de uma perspectiva dupla: o pensamento e ensino reais de Santo Agostinho, e subseqüentes tradições de espiritualidade associadas e baseadas sobre a figura e o pensamento de Agostinho. O próprio santo representa uma abordagem do que será posteriormente chamada espiritualidade que é mais temática do que sistemática.

O legado agostiniano, conforme destacado, contribuiu para a formação do conceito de espiritualidade aceito pela Igreja Católica. Além da influência dos ensinamentos teológicos de Agostinho no meio católico, a igreja romana incorpora também os ensinamentos de Tomás de Aquino, alguém cuja influência é conhecida até o presente, conforme será considerado em seguida.

4.3 Tomás de Aquino

Tomás de Aquino se destaca como um dos teólogos mais influentes entre os demais pensadores escolásticos.³ Ele continua sendo para a Igreja Católica, de acordo com Olson (2001, p. 339), “o padrão, a norma, mesmo em todo século XX [...]”. É impossível superestimar sua importância para a história da teologia cristã e especialmente da teologia católica romana”.

Na mocidade, Tomás de Aquino foi influenciado pela filosofia de Aristóteles, que, segundo Olson (2001, p. 340), “rapidamente assimilou e passou o resto da vida tentando reconciliá-la com a revelação divina, porque Aristóteles se tornou para ele um paradigma da boa lógica”. Mais tarde, foi influenciado pela nova ordem dos frades chamados dominicanos, os quais, na concepção de Olson (2001, p. 341), “eram mais favoráveis a Aristóteles e alguns chegavam ao ponto de falarem em ‘duas verdades’: uma era a revelação divina nas Escrituras e na tradição e a outra, da filosofia de Aristóteles”.

³ Em sentido absolutamente genérico, entende-se por “escolástica” o método de fazer teologia nos séculos XII-XIII. Isso se refere, inicialmente, ao método teológico. A escolástica pode ser, pois, definida como sendo a tentativa cristã de conferir uma característica científica e racional à fé, apresentando-a dentro de um todo unitário que lhe confira inteligibilidade e sentido (Maranesi, 2003, p. 244).

Tomás de Aquino foi canonizado em 1323 e, segundo Sproul (2002, p. 67), “a Igreja Católica lhe conferiu o título honorífico de ‘Doutor Angelical’”. De acordo com Olson (2001, p. 339), o papa Pio V, em 1567, no Concílio de Trento, outorgou a Tomás de Aquino o título de Doutor Universal da Igreja. Em 1879, o papa Leão XIII, em sua Carta Encíclica *Aeterni patris*, fez da teologia de Aquino a norma para a teologia católica.

Na concepção de Giampiero Bof (1996, p. 123):

[...] a filosofia e a teologia escolástica atingiram a sua mais alta realização em Tomás de Aquino (1225-1274), que superou todos no conhecimento das tradições teológicas e filosóficas, no método, na profundidade do pensamento, no poder sistematizador, e na transparência do estilo.

De acordo com Roger Olson (2001, p. 339), em meados do século XII a teologia e a filosofia “eram inseparáveis especialmente para os teólogos escolásticos”, dos quais Aquino era um deles. Segundo Pierrard (1982, p. 128-129), a revolução do ensino no século XIII era notória nas universidades em Paris. Ele comenta que “a Faculdade de Teologia e a Faculdade das Artes eram as mais vivas e importantes; nelas, a especulação encontrava um terreno propício para vicejar”. Nessa época, de acordo com Paraguassu (1943, vol. 6, p. 2.784), “Tomás de Aquino construiu o sistema filosófico mais importante da Idade Média. Parte da fé e antepõe à razão. Esta razão deve ser submetida à autoridade da igreja”.

Pierrard (1982, p. 130) ressalta que Tomás de Aquino, por meio de seu ensino e seus escritos: *Suma Contra Gentiles* e *Suma Teológica*, “tende a construir a síntese teológica das verdades reveladas e a síntese filosófica das verdades acessíveis à razão”. A teologia sistemática de Aquino, de acordo com Collin Brown (2007, p. 26), “é como uma liga formada pelo ensino da Bíblia, pelas tradições da Igreja e pela filosofia, especialmente a de Aristóteles”.

O pensamento expresso por Aquino na *Suma Teológica* contribuiu para a sistematização total da teologia católica baseada nos ensinamentos da Bíblia, da tradição patrística e da filosofia. Pierrard (1982, p. 130) aponta que:

[...] para Tomás, o assentimento à Palavra de Deus deve desencadear uma curiosidade em que a natureza e graça são igualmente solicitadas. A teologia torna-se uma ciência a um tempo contemplativa e especulativa; a fé está sempre à procura de inteligência; a razão e fé distinguem-se para se unirem.

Ao se considerarem doutrinas teológicas e filosóficas sobre a natureza de Deus estabelecidas por Tomás de Aquino, o primeiro ponto a se salientar descreve que o

Deus conhecido por Tomás de Aquino é incorpóreo, atemporal, não espacial, ou seja, etéreo. Tomás de Aquino (1980, vol. 1, questão X, art. 1, p. 70) descreve as características da eternidade de duas maneiras:

Assim, pois, por duas características se conhece a eternidade: o que nela está é *interminável*, isto é, não tem princípio nem fim, duas noções que implica o termo, e em segundo lugar, justamente por não ter sucessão, a eternidade *existe total e simultaneamente* [...]. Ora, a definição diz – *total e simultaneamente* – para excluir o tempo; e, *perfeita*, para excluir o momento temporal.

Aquino (1980, p. 70, Q. 10, art. 1) acrescenta:

Diz a definição, que a eternidade é *total*, não por ter partes, mas, porque nada lhe falta. Assim como Deus, embora incorpóreo, a Escritura aplica, metaforicamente, nomes de cousas corpóreas, assim também a eternidade, que existe total e simultaneamente, aplica a denominação própria do que é sucessivo no tempo.

Ao diferenciar eternidade do tempo, Aquino (1980, vol. 1, Q. 10, art. 1, p. 74) conclui dizendo que “a eternidade existe toda simultaneamente, e o tempo, não”. Segundo Norman Gulley (2011, p. 187), “para Tomás de Aquino, Deus é intemporal e atemporal”. A intemporalidade compreendida por Aquino retrata o pensamento agostiniano que descreve uma realidade que é totalmente desprovida de tempo. Ambos viam uma diferença entre o “agora” do tempo que é mutável e o “agora” da eternidade que não é mutável de forma alguma.

Geisler (2001, p. 265) comenta que Aquino distingue a eternidade do tempo sem fim:

A eternidade é o agora para sempre; o tempo inclui passado, presente e futuro, agora e antes. A implicação disso é que a eternidade de Deus não é dividida; toda ela é presente para ele no seu agora eterno. Deve, assim, ser essencialmente diferente do tempo em momentos sucessivos.

E Geisler (2001, p. 265) descreve da seguinte maneira os argumentos de Tomás de Aquino:

O primeiro argumento é assim: 1. Tudo que existe no tempo pode ser computado de acordo com seu antes e depois. 2. A existência imutável, como Deus é, não tem antes nem depois; é sempre a mesma. 3. Consequentemente, Deus deve ser intemporal.

De acordo com Teixeira (2015, p. 87), Aquino “propôs que o conhecimento de Deus deve se dar a partir das realidades naturais e só pode ser aprendido pelos seres humanos por meio do uso da razão e dos sentidos (visão, audição, olfato, tato e paladar)”.

Dessa forma, Aquino colocou a interpretação bíblica e a compreensão das verdades reveladas condicionadas à experiência dos sentidos (impressões sensoriais), por sua vez validadas pelo potencial de raciocínio intelectual.

O segundo ponto a se salientar é que Tomás de Aquino (1980, vol. 1, p. 433) interpreta que não havia tempo antes de Deus criar o universo: “Não se diz que as cousas foram criadas num princípio temporal, como se o princípio do tempo fosse a medida da criação; mas que simultaneamente com o tempo, foram criados o céu e a terra”.

A concepção de Aquino é de que o ato da criação divina não ocorreu na história. Visto que um Deus atemporal não age diretamente dentro da sequência histórica de eventos, a ação criadora de Deus se deu de forma instantânea e espiritual, e não em sequência de tempo.

De acordo com Aquino, Deus não criou o universo “no” tempo; pelo contrário, com o mundo houve a criação “do” tempo. Ele criou um universo temporal. Antes da criação, havia apenas eternidade. Assim, não havia tempo antes de o tempo começar.

Um terceiro ponto a se considerar é que Tomás de Aquino, em sua obra *Suma Teológica* (1980, vol. II. Questão LXXV, art. II, V, p. 637, 641), argumenta “que a alma humana, chamada intelecto ou mente, é algo de incorpóreo como subsistente [...] a alma não é composta de matéria e forma”. Na concepção de Aquino, os seres humanos são constituídos de alma imortal, como realidade incorpórea, intelectual e subsistente, e corpo. Aquino (1980, p. 1.015, vol. II, Q. CXVIII, art. III), admite que “as almas não foram criadas antes dos corpos, mas são criadas ao mesmo tempo que são infundidas neles”.

Tomás Aquino (1980, p. 821, vol. II. Questão XCI, art. IV), como seu pré-entendimento filosófico da natureza humana, afirma que a alma “é o sopro de vida [...]. Logo, por espiráculo da vida entende-se a alma”. Segundo Canale (2018, p. 197), “Aquino não só ignora o ensino de Gênesis 2:7 [...], mas também o distorce, sugerindo que as Escrituras ensinam a imortalidade da alma incorpórea e inteligente”.

Geisler (2001, p. 832) comenta que para Tomás de Aquino:

[...] no ser humano alma e corpo formam uma unidade de matéria /forma. Apesar dessa unidade, não há identidade entre alma e corpo. A alma sobrevive à morte e aguarda a reunião com o corpo físico na ressurreição final (*Suma teológica*, 1ª 75-76). A alma humana é a causa formal, enquanto o corpo é a causa material do ser humano.

Em sua obra *Paradigmas Teológicos de Tomás de Aquino*, Frei Carlos Josaphat (2015, p. 331) descreve o que significava para Tomás de Aquino, em sua Suma de Teologia, a “complexidade e unidade do ser humano (Q. 75-76)”. Ele aponta que, para Aquino, “o homem” é “composto de substância espiritual e corporal: A essência da alma, Q. 75. A união da alma com o corpo, Q. 76”. Josaphat (2015, p. 307) salienta o parágrafo escrito por Aquino que afirma: “[...] depois de tratar da criatura espiritual e da corporal, é conveniente considerar o ser humano que consta de uma substância espiritual e corporal (I P. Q. 75-102)”.

Segundo Buckingham e Burnham (2011, p. 94), para acomodar o ensinamento cristão “de que a alma humana sobrevive à morte”, Tomás de Aquino rompeu com um ponto do pensamento de Aristóteles de que “o intelecto é o princípio da vida, ou ‘alma’, de um ser humano”, o qual o distingue dos outros seres vivos. Buckingham acrescenta que:

[...] para Aquino, como pensador cristão, os humanos são apenas um tipo entre as várias espécies de seres capazes de conhecer as coisas intelectualmente: almas separadas de seus corpos na vida após a morte, anjos e o próprio Deus também podem fazer isso.

Charles Potter (1944, p. 334) esclarece que Tomás de Aquino “acreditava que via e conversava com uma irmã e um irmão, ambos falecidos”. Esses atos demonstram sua crença na imortalidade da alma e vida após a morte.

4.4 Conceitos católico-romanos de espiritualidade

O capítulo em estudo destacou os principais pressupostos elaborados no período neoplatônico, bem como algumas noções centrais da teologia agostiniana e do tomismo (conjunto das doutrinas teológicas e filosóficas de Tomás de Aquino).

Esta seção se propõe verificar alguns conceitos teológicos de Agostinho e Tomás de Aquino que definiram o processo de desenvolvimento das doutrinas implementadas pela Igreja Católica, inclusive a noção de espiritualidade. O primeiro destaque é o conceito da atemporalidade de Deus. Canale (2018, p. 113-114) descreve que:

[...] na tradição católica, o Deus que conhece é atemporal. Com base nessa visão, Aquino tenta explicar o conhecimento divino dentro dos parâmetros de um ato atemporal. Um Deus atemporal que conhece fora de ordem de sucessão. Consequentemente, Aquino segue a explicação tradicional de Boécio: *Deus conhece tudo simultaneamente*. Tudo está presente para o

conhecimento de Deus [...]. Na visão de Deus, toda a história é sempre presente mesmo antes de começar.

A forte influência de Agostinho e Tomás de Aquino estabeleceu o conceito de um ser [divindade] que está além do tempo, além dos sentidos, do espaço e da matéria, um ser que está além, não somente da vista humana, mas também do pensamento humano. Esse conceito é criticado por Canale (1918, p. 114), ao afirmar que:

Tomás de Aquino (Suma Teológica, Ia.14.4) nega que algo temporal, externo a Deus cause o conteúdo do seu conhecimento, porque ele identifica a realidade imutável de Deus com a sua presciência. Se a realidade de Deus é imutável e o que Deus conhece não é a criação temporal, e sim a sua própria realidade imutável, então o seu conhecimento deve ser eterno [...]. A história humana é uma duplicação do conteúdo da mente eterna de Deus [...] o que nos vem do futuro já existe desde toda a eternidade na mente e realidade de Deus.

A tradição católica encontra em Agostinho e Tomás de Aquino o suporte para suas pressuposições hermenêuticas fundamentais, inclusive a noção da realidade divina como sendo uma realidade atemporal, não espacial – portanto, não histórica. Sustenta que a eternidade não está relacionada ao tempo de forma contínua. Em outras palavras, não há um fluxo de tempo envolvendo passado-presente-futuro em relação a Deus.

O segundo conceito que fundamenta o pensamento católico-romano é a ideia de uma alma imortal. O Catecismo da Igreja Católica (2000, p. 105) afirma que:

A Igreja ensina que cada alma espiritual é diretamente criada por Deus – não é “produzida” pelos pais – e é imortal: ela não perece quando da separação do corpo na morte e se unirá novamente ao corpo na ressurreição final [...]. A doutrina da fé afirma que a alma espiritual e imortal é criada diretamente por Deus.

De acordo com Stancati (2003, p. 382):

[...] o Vaticano II aceita o dado tradicional da imortalidade, ao passo que os documentos sobre *algumas questões de escatologia* (1979), *Problemas atuais de escatologia* (1992), reafirmam a validade da doutrina sobre a alma imortal.

Salvati (2003, p. 15) reflete o conceito católico ao afirmar que “o homem transcende o mundo material em virtude da própria espiritualidade e da posse de uma alma imortal”.

A igreja católico-romana, em seus primeiros séculos, adotou o dualismo platônico, sistema geral no qual estão articulados todos os elementos espiritualizados da noção de Deus, homem e mundo. Pode-se notar, de acordo com Salvati (1993, p.

216), que o dualismo é “herdado, com especial acentuação ético-religiosa, pelo estoicismo, pelo neoplatonismo e, por meio dessas orientações de pensamentos, também por boa parte da tradição patrística”. Salvati (2003, p. 15) ressalta que:

[...] o encontro entre o cristianismo e a cultura helenística terá um duplo efeito. De um lado, a visão unitária bíblica dará lugar a uma perspectiva predominantemente dualista: corpo e alma são duas substâncias que compõem o homem; de outro, será acentuada superioridade da alma humana.

Segundo Sproul (2002, p. 37), esse dualismo “material x espiritual” “levou inevitavelmente ao desprezo pelas coisas físicas”. Essa visão negativa da realidade física, segundo Teixeira (2015, p. 65), “impactou significativamente o pensamento ocidental” e “foi igualmente catastrófico na teologia cristã”.

O desenvolvimento e a propagação da visão grega de unilateralidade da espiritualidade, isto é, de que o elemento principal do ser é o espírito, e não o corpo, fez com que muitos religiosos “fugissem” do mundo social e material e comesçassem a se enclausurar em conventos e outras comunidades religiosas. Esse pressuposto espiritual para a fuga do mundo, de acordo com Goffi (1993, p. 822), começou no Oriente com Orígenes, quem antes entendeu “que a perfeição cristã requer o abandono inclusive efetivo do mundo, um viver como no deserto”. Goffi (1993, p. 822) descreve o período formativo dos mosteiros, que tinham o intuito de proporcionar elevado grau de espiritualidade.

Nasce na segunda metade do século III o movimento espiritual do ascetismo sob forma eremítica, e pouco depois cenobítica [movimento monástico que enfatiza a vida em comum], movimento ascético que começa no Egito e se vai difundindo por todo o mundo cristão, do Oriente até o ocidente, da Mesopotâmia à Gália, e, finalmente, até a Irlanda.

Entre o III e o IV séculos da Era Cristã, foram os padres e monges procurar a espiritualidade nos mosteiros, onde, de acordo com Thomas Merton (1962, p. 138), podiam encontrar “a solidão, a contemplação e a união só com Deus, em lugares afastados da vida urbana”. Segundo Jean-Louis Leuba (2016, p. 1278), no catolicismo tradicional “geralmente o termo ‘mundo’ adquire uma conotação pejorativa, já que era necessário sair do mundo e adotar a vida religiosa, com três votos perpétuos – pobreza, castidade e obediência –, para uma melhor consagração a Deus”.

Longe das vistas e dos sons do mundo, eles praticavam a vida monástica, que, segundo Thomas Merton (1962, p. 10):

[...] é tradicionalmente considerada como a pura vida cristã, a perfeita vida em Cristo, um caminho seguro para o cume daquela comum perfeição da caridade a que Jesus chamou quantos deixaram o mundo para segui-Lo ao céu.

De acordo com Goffi (1993, p. 823), a fuga do mundo para os mosteiros:

[...] passou a ser atitude tipicamente cristã: mortificação dos prazeres temporais, abandono das relações familiares, renúncia à própria vontade, atenção desviada da ciência para estar mais disponível para meditar a palavra de Deus dia e noite.

A vida nos mosteiros foi estruturada, segundo mencionado no livro *Espiritualidade, Contemplação e Paz*, de Thomas Merton (1962), entre oração, estudo da Bíblia, meditação e trabalho, sendo a oração a atividade mais importante. Ali, enclausurados, os religiosos acreditavam que poderiam alcançar uma vida de plena união com Deus.

Como desdobramento dessas ideias, a Igreja Católica desenvolveu a predisposição de associar espiritualidade ao conjunto de práticas e comportamentos disciplinados prescritos aos fiéis, tendo em vista a alegada realização de desígnios divinos.

Pode-se observar um conjunto de esforços espirituais prescritos aos religiosos católicos com o objetivo de progredirem na vida moral e espiritual. Nesse contexto, primeiramente destaca-se a importância da *ascese*, ou vida ascética, que é interpretada, de acordo com Tensek (2003, p. 53), como sendo o “método espiritual que purifica a parte afetiva da alma”, e que consiste:

[...] na tarefa de erradicar os vícios e de plantar as virtudes na alma, valendo-se de jejuns, de vigílias noturnas, de um despego absoluto do mundo e das coisas mundanas que, embora boas e belas, são causa de preocupações e ocasiões de estorvo (*amerimnia ascética*), valendo-se ainda da leitura da Bíblia e sobretudo de uma total fidelidade à vocação para a solidão que é um abandono confiante e a reinserção na gratuidade da vida evangélica.

A partir dessa perspectiva, pode-se afirmar que *ascese*, segundo Bernard (1993, p. 50), “é o conjunto de esforços mediante os quais se quer progredir na vida moral e religiosa”. De acordo com Schneider (1998, p. 43), o termo *ascese*:

[...] vem do grego (verbo: *askéo*; substantivos: *áskêsis*, *askêtês*): com exercício para alcançar uma habilidade (Homero, Heródoto), como treinamento físico (Tucídides, Xenofonte, Platão) e militar (sofistas), como abstenção (estóicos, Epicteto, sofística antiga) e como exercício religioso (Isócrates, Filon de Alexandria). Em sentido cristão o termo é usado por Clemente de Alexandria e Orígenes; no séc. IV torna-se idêntico a ‘monge’ e vida monástica. No latim o termo *ascese* é raro (*monasterium* como *asceterium*).

De acordo com Champlin (1991, vol. 1, p. 338), na filosofia grega *askesis* “representava um conjunto de práticas e disciplinas caracterizadas pela austeridade e autocontrole do corpo e do espírito, que acompanham e fortalece a especulação teórica em busca da verdade”. Entende-se, portanto, que dentro do cristianismo, e em todas as grandes religiões, a *ascese* tornou-se um conjunto de exercícios religiosos tendo em vista o aperfeiçoamento espiritual, e que consiste na prática da renúncia do prazer, ou mesmo a ausência de satisfação alguma.

O conjunto de práticas *austere*, que envolve comportamentos disciplinados e evitações morais, tem sido prescrito aos fiéis católico-romanos ao longo dos séculos tendo em vista a alegada realização de desígnios divinos.

A prática da ascese cristã, segundo Bernard (1993, p. 54-59), é evidenciada por práticas indispensáveis, conforme são assim descritas: Ascese corporal (disciplina do corpo), afastamento do mundo (envolvendo solidão e silêncio), vida de oração, pureza de coração, obediência, pobreza e celibato pelo Reino de Deus.

De acordo com Charles Potter (1944, p. 333), Tomás de Aquino vivenciava a vida ascética, pois:

[...] o árduo trabalho e seu hábito de flagelar-se na cela com uma corrente de ferro, para penitenciar-se, são provavelmente responsáveis pela morte prematura [que ocorreu com a idade de quarenta e sete anos] e pode também, de certo modo, relacionar-se aos seus êxtases e visões.

Agostinho, diferentemente de Tomás de Aquino, segundo Goffi (1993, p. 822):

[...] apresenta o mundo como algo ambivalente: viver nele também é proveitoso para o reino de Deus, embora tenhamos que nos lembrar de que a vida secular esconde sempre em si algum perigo. O Ocidente desenvolveu durante toda a Idade Média esta ambivalência agostiniana do mundo.

A obra *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações* (1967, p. 491), que relata o Concílio Vaticano II, ocorrido entre 11 de outubro de 1962 e 8 de dezembro de 1965, presidido pelos papas João XXIII e Paulo VI, revela o que a Igreja Católica declara a respeito da vida monástica:

Cultivem, pois, os membros dos institutos (mosteiros) com zelo constante, o espírito de oração e a mesma oração, haurindo das puras fontes da espiritualidade cristã. Em primeiro lugar, porém, tenham todos os dias em mãos a Sagrada Escritura, para aprenderem, pela leitura e meditação dos divinos textos, ‘a ciência eminente de Jesus Cristo’ (Fp 3:8).

No Concílio Vaticano II, segundo o *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações* (1967, p. 492), foi reafirmada a prática da vida ascética como um dos recursos apoiados pela igreja romana para proporcionar espiritualidade:

Que os mosteiros ou institutos fossem totalmente ordenados à contemplação, de forma que seus membros, na solidão e no silêncio, na oração assídua e a penitência ardorosa, exclusivamente se ocupam de Deus, continuam a ter sempre parte eminente no Corpo Místico de Cristo.

Ao salientar a prática da *ascese cristã*, Tomkiel (1993, p. 254-255) comenta que:

[...] o ministério do sacerdote só será eficaz à medida que ele realizar em sua vida as instâncias evangélicas da *ascese cristã*. O ministro deve colaborar com Deus na obra da própria santificação, aceitando também as exigências de compromisso pessoal, de mortificação e de espírito de sacrifício que essa cooperação comporta, lembrando das palavras de Jesus: 'Se alguém quiser vir em meu seguimento, renuncie a si mesmo e tome a sua cruz cada dia, e siga-me (Lc 9:23).

Ao comentar a respeito da prática da *ascese cristã*, Andrade (1996, p. 142) ressalta que ela não passa de um “compêndio de exercícios que visam a mortificação da carne; as tendências desta, porém, continuam ativas. Ao passo que a espiritualidade cristã é a assimilação da vida divina pelo homem que recebe a Cristo”.

A segunda atividade religiosa praticada pelos católicos, com o objetivo de progredir na vida moral e na vida espiritual, é denominada de *lectio divina* ou “sacra”. De acordo com Castellano (1993, p. 433), *lectio divina* “é a leitura atenta da Bíblia em diálogo com Deus [...]”. A recitação regular das Escrituras é entrelaçada na vida cotidiana dos monges, levando-os a uma profunda compreensão das Escrituras derivada da meditação contínua”.

Segundo o comentário acima, os católicos entendem que a leitura repetitiva do mesmo texto da Bíblia é necessária para alcançar o próximo nível: o encontro espiritual atemporal com o outro lado (Deus). Segundo Castellano (1993, p. 434), a *lectio divina*:

[...] não significa diretamente uma leitura ou um estudo qualquer da Bíblia com objetivo científico, literário, exegético ou hermenêutico e tão pouco uma forma de meditação tradicional, mas antes uma atenção especial à palavra revelada e àquele que nela nos fala, o próprio Deus.

Segundo Castellano (1993, p. 433-434), a *lectio divina* é considerada uma atividade espiritual praticada já nos tempos de Orígenes, Jerônimo, Ambrósio, Gregório Magno S. Bento e Guigo II. A *lectio* identifica-se como uma escada de quatro degraus: o estudo das Escrituras, a meditação, a oração e a contemplação que os monges devem praticar de maneira metódica para elevarem a alma ao céu.

Os monges não usavam apenas a leitura das Escrituras. Lafont (2000, p. 105) comenta que, além de praticar a *lectio divina*, “os monges leem assiduamente

Agostinho, Dionísio e Orígenes: meditações, pregações e escritos levam sua marca”. Ao praticar todo esse arcabouço de ritos religiosos, de acordo com Lafont (2000, p. 106), “o homem *recebe* a iluminação de sua salvação em todos os níveis e se submete aos meios indicados para alcançá-la”.

Ainda hoje, a Igreja Católica tem incentivado a prática da *lectio divina*, pois, segundo Castellano (1993, p. 434) “sua tarefa é transformar a oração pessoal e comunitária em resposta segura à revelação do Deus vivo que ainda nos fala nas Escrituras”. Castellano (1993, p. 434) aconselha que:

[...] para uma adequada experiência da *lectio divina*, os autores contemporâneos sugerem a necessidade de uma escuta realizada no Espírito, com os olhos voltados para Cristo e numa atitude de silêncio interior, numa relação viva com a realidade e a história dos orantes que é iluminada pela palavra e permanece aberta à práxis, à ação em que deve desembocar a contemplação.

Os católicos reconhecem que precisam praticar uma vida espiritual mais coerente, pois, de acordo com a decisão registrada no *Compêndio do Concílio Vaticano II* (1967, p. 314), é dito que “embora a Igreja Católica esteja enriquecida de toda a verdade revelada por Deus e de todos os instrumentos da graça, contudo seus membros não vivem com todo aquele fervor que seria conveniente”. Essa falta de fervor ocorre, de acordo com a concepção de Carol Ochs (1983, p. 19-20), porque a espiritualidade divulgada pela Igreja Católica:

[...] tem sido vista a partir da vida do mosteiro, enquanto o amor à família e a humanidade não foi reconhecido como um domínio para a espiritualidade. Há uma grande separação e uma distinção clara entre a vida dentro do mosteiro e vida no exterior.

A ascese cristã e a *lectio divina* são disciplinas espirituais praticadas nos mosteiros e conventos, onde a vida monástica dos monges, sacerdotes e de freiras tem o objetivo de receber a iluminação de sua salvação por meio do encontro espiritual atemporal com o outro lado (Deus).

Além da prática da *ascese cristã* e da *lectio divina*, consideradas necessárias para experimentar o encontro espiritual atemporal mais íntimo com Deus, os católicos acrescentam a prática dos sacramentos. De acordo com o Catechism of the Catholic Church (1997, p. 289), “os sacramentos são ‘forças que brotam’ do Corpo de Cristo que é sempre vivo e vivificante. São ações do Espírito Santo em ação no seu Corpo, a Igreja. Eles são as obras-primas de Deus na nova aliança”. Segundo Sebastiani (1993, p. 673) “são fonte de vida cristã e modelo de espiritualidade”.

O Concílio Vaticano II (segunda sessão, set-dez., 1963, vol. III, p. 443) define os sacramentos como sendo “sinais sagrados”. Salienta que “os Sacramentos destinam-se à santificação dos homens, à edificação do Corpo de Cristo e ainda ao culto prestado a Deus. Sendo sinais, destinam-se também à instrução”. O Catechism of the Catholic Church (1997, p. 291) acrescenta que:

[...] a finalidade dos sacramentos é santificar os homens, fortalecer o Corpo de Cristo e, finalmente, prestar culto a Deus. Porque são sinais, eles também instruem. Eles não apenas pressupõem fé, mas também por palavras e objetos eles também nutrem, fortalecem e expressam.

José Mattoso, ao escrever um sumário do tratado dos sacramentos intitulado Os Sacramentos, em Conformidade com o Código de Direito Canônico (1949, 7), define sacramento como sendo um “sinal sensível instituído permanentemente por Jesus Cristo para significar e conferir graça”.

Ambrósio de Milão (1996, p. 97), salienta que “é, portanto, com esses sacramentos que Cristo alimenta a sua Igreja; por eles é fortalecida a substância da alma”. Os sacramentos são prática que a Igreja Católica estabelece como necessárias para todos os membros, diferentemente da *ascese* e *lectio divina*.

Neuner (1998, p. 510) define o termo “sacramento” como “um sinal corpóreo que expressa uma graça interior, que contém em si essa graça e a medeia”. Neuner acrescenta que “o vocábulo *sacramentum* é uma reprodução latina do vocábulo grego *mystérion*”. Na Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã (2009, vol. 3, p. 331), o colaborador R. S. Wallace explica que “a palavra grega *mystérion* recebeu, posteriormente, o nome latino *sacramentum*, e os próprios ritos vieram a ser chamados *sacramenta*”.

No âmbito dessa associação de ideias, um sacramento passa também a ser um “santo mistério”, uma verdade profunda e sagrada revelada pela divindade, embora continue contendo elementos ocultos ou difíceis de se entender. De acordo com Champlin e Bentes (1991, vol. 6, p. 33), “na opinião católico-romana, um sacramento é algum rito instituído por Cristo ou pela igreja, como sinal externo e visível de alguma graça interna e espiritual [...] os sacramentos têm sua eficácia com base na vontade divina”.

Para Schlette (1971, vol. 5, p. 133), o conceito de sacramento não existia entre o os cristãos primitivos: “Como na Sagrada Escritura, falta também na Igreja dos

primeiros séculos o conceito de sacramento [...]. Igualmente a patrística não conheceu uma doutrina geral dos sacramentos”.

Na concepção de Schlette (1971, vol. 5, p. 134), é Agostinho que:

[...] emprega o conceito de sacramento em sentido estrito. Tendo em vista a orientação platônica de seu pensamento, chega a isso mediante a clara distinção entre *sacramentum* e *virtus* ou *res sacramenti*. É próprio do sacramento ser sinal visível de uma realidade invisível (*sacramentum-signum*); precisamente no elemento visível do sinal encontra-se uma semelhança com o elemento invisível (espiritual significado).

O conceito agostiniano é também ressaltado por R. S. Wallace na *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã* (2009, vol. 3, p. 331), ao esclarecer que “o sacramento veio a ser definido posteriormente (seguindo Agostinho) como uma ‘palavra visível’ ou um ‘sinal exterior e visível de uma graça interior e espiritual’”.

De acordo com Schlette (1971, p. 136), mais tarde, no século XIII, Tomás de Aquino passa a considerar que “os (sete) sacramentos são meios de graça, instituídos por Cristo; esquece completamente de considerar o caráter sinal”. Peter Neuner (1998, p. 510) aponta que “em princípio, a teologia medieval não havia definido o número de sacramentos que contava até 30 sacramentos. Foi no Concílio de União de Florença (1439) que se fixou, pela primeira vez, o número de sete sacramentos”.

Os sete sacramentos são: batismo, confirmação, Eucaristia, penitência, unção dos enfermos, ordenação sacerdotal e matrimônio. Peter Neuner (1995, p. 510) considera que foi no Concílio de Trento que se definiu o número de sete sacramentos catedraticamente. Martinho Lutero (2000, vol. 2, p. 422), mais tarde, reconheceu apenas dois sacramentos (Batismo e Santa Ceia), ao declarar: “Existem somente dois sacramentos na Igreja de Deus”.

Gerhard Müller, em sua obra *Dogmática Católica* (2014, p. 451) descreve que “a decisão mais importante para a doutrina sacramental em geral é tomada pelo Concílio de Trento, que, na sétima sessão, no ano de 1546, apresenta 13 proposições sobre os sacramentos em geral”. Müller (2017, p. 451) descreve que duas das 13 proposições do Concílio afirmam:

Cânon 1. Todos os sacramentos foram constituídos por Cristo, e não há nem mais nem menos do que estes sete: Batismo, Confirmação, Eucaristia, Penitência, Extrema Unção, Ordem e Matrimônio. Estes sinais são, em sentido próprio, sacramentos (DH 1601) [...]

Cânon 4. Os sacramentos são necessários para salvação, embora nem todos sejam necessários para cada pessoa (DH 1604).

R. H. Schlette (1971, p. 137) sustenta que “a doutrina dos sacramentos de Tomás de Aquino foi substancialmente aceita no Concílio de Trento [...]. Definiu a instituição dos sacramentos por parte de Cristo e em número de sete”. H. J. Schroeder, em seu livro *Canons and Decrees of the Council of Trent* (1960, p. 51-55; 72-80), descreve as decisões tomadas no Concílio a respeito dos sacramentos. De acordo com H. R. Schlette (1971, p. 138), no Concílio de Trento ficou descrito que:

[...] os sacramentos são sinais de salvação, entregues à Igreja, instituídos por Jesus Cristo, constituídos por uma coisa (elemento) criada e por uma palavra pronunciada por encargo da igreja; designam realidades espirituais e, ao mesmo tempo, em virtude da instituição por parte de Cristo, produzem-nas.

O Concílio Vaticano II (1965, p. 473, vol. IV. 3.^a Sessão, set-nov. 1964) reconhece os sacramentos como meio de santificar e conduzir o povo de Deus ao declarar que “não é apenas os sacramentos e os ministérios que o Espírito Santo santifica e conduz o povo de Deus e orna de virtudes, mas repartindo seus dons a cada um como lhe apraz (1 Cor 12:11)”. O Concílio Vaticano II (1965, vol. IV, p. 586) orienta que:

[...] os fiéis estão obrigados nos Domingos e dias de Festa a participar da Divina liturgia [sacramentos], ou segundo as prescrições ou costume do próprio rito, da celebração dos divinos louvores. E para que mais facilmente possam cumprir esta obrigação, estabelece-se que o tempo útil para o cumprimento deste preceito decorre a partir das vésperas da vigília até ao fim do Domingo ou da Festa.

Conforme ficou demonstrado, a visão católica estabelece a crença de que é indispensável a prática da *ascese cristã* e *lectio divina* (prática de exercícios espirituais) para uma espiritualidade mais profunda, enquanto a participação nos sacramentos contribui para um nível de espiritualidade mínimo necessário para salvação da alma. Isso evidencia uma noção de modalidades de espiritualidade.

Resumo

Neste capítulo, verificaram-se, primeiramente, alguns conceitos e pressupostos estabelecidos no período neoplatônico, que se desenvolveu entre os séculos III e VI. Constatou-se que o conceito neoplatônico estabelece um elo entre a expressão do pensamento pagão antigo (caracterizado pela doutrina platônica originária representada pela primeira fase da filosofia helenística) e o platonismo médio (a reelaboração neoplatônica efetuada por Plotino, Porfírio e Proclo).

O estudo avaliou que, no período neoplatônico, a eternidade é estabelecida como atemporalidade, e a eternidade significa absoluta imutabilidade de ação e de caráter, assim como de natureza. O conceito neoplatônico do “Eterno Agora” reconhece a eternidade como a existência divina imutavelmente sem movimento.

A filosofia estabelecida pelo neoplatonismo a respeito da natureza de Deus e da criação do mundo considera que a realidade final é uma entidade impessoal – o Uno. Não existe o conceito de um Deus pessoal no neoplatonismo nem da criação deliberada a partir da palavra.

Os elementos estabelecidos no período do neoplatonismo antigo alcançaram o mundo religioso ocidental, e, de acordo com A. Paris (2003, p. 524), “continuou a exercer uma profunda influência sobre o pensamento filosófico subsequente, a começar pela filosofia dos Padres da Igreja, contribuindo para fusão do humanismo grego com o cristianismo”.

Na sequência do estudo, foram lembrados os principais pressupostos desenvolvidos por Agostinho e Tomás de Aquino, por eles herdados do neoplatonismo e que são conceitos filosóficos que solidificaram a tradição católico-romana. Constatou-se que Agostinho recebeu a influência do neoplatonismo no desenvolvimento de conceitos sobre a realidade de Deus (ontologia) identificando-O como atemporal, não espacial e um Ser que se conecta somente por meio da “alma” humana, considerada como imortal (antropologia). Ele assevera que a natureza humana consiste em um corpo material (temporal) e uma alma imortal (atemporal).

Agostinho construiu sobre a ideia platônica da realidade de dois mundos (o divino e o humano), e os ritos espiritualistas são considerados “pontes” para a alma se conectar com o divino. Destacam a tradição, a liturgia e os sacramentos, necessários para o recebimento da graça.

Verificou-se que, para Agostinho, nada na eternidade passa; tudo é presente e não existia tempo antes da criação. O homem é identificado como sendo um ser “composto de substância espiritual e corporal”, e possui uma alma que é imortal.

O estudo considerou que Tomás de Aquino propôs que o conhecimento de Deus deve se dar a partir das realidades naturais e só pode ser aprendido pelos seres humanos por meio do uso da razão e dos sentidos. Dessa forma, Aquino colocou a interpretação bíblica e a compreensão das verdades reveladas condicionadas à experiência dos sentidos (impressões sensoriais), por sua vez validadas pelo potencial de raciocínio intelectual.

Tomás de Aquino, semelhantemente a Agostinho, considerava Deus como sendo um ser atemporal e não espacial, ou seja, imaterial, e considerou o pressuposto de que a matéria da qual o mundo fora feito era pré-existente na ocasião da criação, e que a alma é imaterial e eterna.

O estudo identificou que o elaborado arcabouço de pressuposições agostiniana e tomista (filosofia escolástica de Tomás de Aquino que se caracteriza, sobretudo, pela tentativa de conciliar o aristotelismo com o cristianismo) contribuiu para o estabelecimento da teologia católica, causando uma contínua influência até os dias atuais.

Notou-se que o conceito católico de “espiritualidade” é comumente aplicado à relação ou ao contato que almas podem ter com o outro lado, isto é, com o sobrenatural. Segundo Canale (2016, p. 216):

[...] desde os primeiros séculos, os cristãos adotaram a visão de mundo platônica como sua visão orientadora. De acordo com essa visão, a espiritualidade – como o encontro entre humanos e Deus – pode ocorrer apenas na alma (espírito) nunca no corpo (espaço e tempo). A espiritualidade, então, é vista como um encontro de outro mundo com Deus que experimentamos em nossas almas.

Verificou-se que a espiritualidade, segundo a tradição católico-romana, é definida como o encontro pessoal entre a alma (atemporal, aespacial) e o Ser de Deus (atemporal, insubstancial). Aqueles que buscavam os mosteiros tinham a consciência de que era necessário, segundo Gregório de Nissa (335-394 *apud* Dumeige, 1993, p. 494), que “os sentidos materiais morram, para que nasça no homem os sentidos espirituais, então o Verbo poderá unir-se à alma”.

Constatou-se ainda que, na tradição católica, experimentar a espiritualidade tem uma correlação com as práticas religiosas, tais como *ascese*, *lectio divina* e sacramentos, que contribuem para a santidade e salvação dos praticantes. Notou-se que os mosteiros, criados para vida monástica e práticas espirituais, tornaram-se refúgio para solidão (*mónosis*), vida de oração pessoal, estudo das Escrituras, jejum e a prática da *ekráteia* (termo grego que significa possessão, poder sobre algo ou alguém), que abrange, ao mesmo tempo, o desapego e a abstinência, com a finalidade do que se poderia chamar autocontrole e vigílias noturnas.

A vida monástica aceita e, até certo ponto, incentivada pela Igreja Católica revela a importância de mortificar a carne, propiciando ao corpo somente o que é indispensável para a sobrevivência, a fim de cultivar o bem-estar da alma. Privar o

corpo do alimento, combinado à prática de diversas penitências e exercícios espirituais, tem sido visto como indispensáveis para cultivar a vida espiritual da alma. As práticas de exercícios espirituais são basicamente rituais repetitivos, significados com forte dose de mística pagã, destinados a elevar o pensamento e fomentar o sentimento, a fim de se experimentar o que se chama da presença real do Ser de Deus dentro da alma.

O capítulo a seguir expõe noções de espiritualidade na perspectiva protestante considerando conceitos desenvolvidos por Martinho Lutero e João Calvino.

5 A ESPIRITUALIDADE NA PERSPECTIVA PROTESTANTE

Na elaboração do capítulo anterior, verificaram-se conceitos sobre espiritualidade estabelecidos no movimento neoplatônico que se desenvolveram nos séculos III a VI. Na sequência, foram analisados pressupostos teológicos estabelecidos por Agostinho e Tomás de Aquino. O estudo concluiu percorrendo conceitos católicos sobre espiritualidade que retratam as visões agostiniana e tomista. O presente capítulo discorre sobre os conceitos de espiritualidade protestante compreendidos e divulgados principalmente pelos reformadores Martinho Lutero e João Calvino.

De acordo com McGrath (2001, p. 44), “o termo ‘protestantismo’ é amplamente utilizado para fazer referência às igrejas que identificam sua origem histórica com a Reforma europeia do século XVI”. Na concepção de Jean Baubérot (2016, p. 1.424), o termo protestante “foi utilizado pelos adversários da Reforma para designar os adeptos do movimento depois da segunda pira [na dieta de Speyer] (1529)”. Segundo Heidelberg (1967, p. 17), “a dieta de Speyer [Spira] se tornou a hora do nascimento do protestantismo”. Nichols (2013, p. 163-164) ressalta que na Dieta de 1529, em Spira:

[...] os católicos eram mais poderosos, por causa das disputas políticas que enfraqueciam os luteranos. A decisão dessa Dieta impedia qualquer propaganda da Reforma nos seus dois ramos: o luterano e o zuíngliano. Contra isso, os membros da Dieta, que eram do Partido da Reforma, organizaram um protesto formal, razão por que, daí por diante, os seguidores do Cristianismo reformado são geralmente chamados de ‘protestantes’.

Heidelberg (1967, p. 17) entende que há diferença entre o nascimento do protestantismo e a origem da Reforma:

A hora do nascimento do protestantismo é diferente da origem da Reforma. A Reforma surgiu na quietude das celas conventuais de Erfurt e Wittenberg nas quais Lutero, após um profundo estudo da Bíblia, encontrou um caminho para Deus diverso do ensinado pela igreja daqueles tempos [...]. A primeira vez que o movimento reformatório se apresentou em público como uma massa compacta, foi na dieta de Speyer em 1529. Nela os evangélicos pela primeira vez viram-se obrigados a emitir uma confissão comum. Numa confissão sempre se encerra uma delimitação: assim a dieta de Speyer se tornou a hora do nascimento do protestantismo.

Denis Müller (2016, p. 588) ressalta que “a Reforma Protestante surgiu como consequência de um exame crítico fundamentalmente teológico – das práticas eclesiais e da experiência espiritual”. Martinho Lutero (1438-1546), o grande

reformador alemão da Reforma do século XVI, é reconhecido por Walter Steyer (2008, p. 30) como “sendo o personagem chave desta ação de Deus [a Reforma Protestante] na história da humanidade”.

A Reforma Protestante nasceu em uma época em que, segundo Justo González (2008, p. 433):

[...] na Europa descobria novas civilizações em novos continentes, quando o Renascimento reinava com sua admiração por uma cultura clássica grega e latina, e os eruditos regressavam às fontes da antiguidade [...] nasce também numa sociedade cheia de superstições e de bruxas.

Walter Steyer (2008, p. 29) ressalta que “a Reforma não foi obra de um homem apenas, envolveu teólogos, reis, príncipes, nobreza, como também o povo humilde, sofrido e espoliado”. Barrett (2017, p. 42) acrescenta que “a Reforma foi um movimento teológico causado por preocupações doutrinárias. Embora fatores políticos, sociais e econômicos sejam importantes”.

Na concepção de Schaff (1964, p. 22), “o protestantismo não protesta contra o cristianismo, mas contra as corrupções introduzidas na Igreja Cristã do século XVI”. Nichols (2013, p. 141), ao descrever um dos grandes motivos do aviltamento da igreja papal nos anos precedentes à Reforma Protestante, comenta que:

[...] a igreja permitiu que o evangelho fosse substituído por uma religião de ritos sacramentais que outorgavam uma salvação mágica; eram feitas orações ao espírito bondoso da Virgem [Maria] e dos santos; fora infundido um medo injustificado dos maus espíritos; havia as relíquias milagrosas, as vestimentas aparatosas; maldições e absolvições eram proferidas pelos sacerdotes.

George (2013, p. 33) acrescenta que os “padrões bizarros de espiritualidade [que] era considerado (*sic*) por muitos uma espiritualidade insatisfatória” teriam sido outro motivo para o protesto. Para os reformadores, de acordo com Zukowski (2017, p. 11), “o objetivo de protesto era purificar o catolicismo dos erros e problemas que surgiram no decorrer dos anos e recriar a piedade da igreja apostólica”.

Antes da Reforma Protestante, a Europa estava profundamente marcada por uma mistura de religiosidade contendo os traços da confissão católica, conforme salientam Gian Potestà e Giovanni Vian (2013, p. 243):

Ao lado de uma minoria dotada de rica cultura religiosa, existia, todavia, no âmbito rural e nas classes populares, talvez também no clero, uma religiosidade que misturava elementos de devoção, sedimentadas práticas idolátrico-supersticiosas, aspectos “mágicos”, quase nunca expressão consciente de modelos alternativos ao cristianismo. A própria igreja estava novamente agitada por tentativas de reforma.

George (2013, p. 25) ressalta que os últimos dois séculos anteriores à Reforma “mostraram-se singularmente vitais em face de desafios e mudanças sem precedentes [...]. De fato, vemos um sólido crescimento no poder e na profundidade dos sentimentos religiosos até a época da Reforma”. George (2013, p. 25) acrescenta ainda que:

[...] novas formas de piedade leiga, tratados devocionais no vernáculo, renovado interesse nas relíquias, nas peregrinações e nos santos, movimentos religiosos populares – os lollardos na Inglaterra, os hussitas na Boêmia, os valdenses e os franciscanos espirituais na Itália e na França – todos testificam uma espiritualidade firmemente arraigada e até frenética.

Estudiosos identificaram pelo menos duas tradições da teologia mística antes da Reforma. De acordo com George (2017, p. 59), a primeira tradição mística é identificada de “misticismo voluntarista”, cuja ênfase está na conformidade da vontade humana com a vontade de Deus mediante os sucessivos estágios de purgação, iluminação e contemplação.

A segunda tradição, denominada de o “misticismo ontológico”, enfatizava muito mais intensamente a desconexão entre Deus e a alma. George (2017, p. 59) ressalta que Meister Eckhart, considerado o mentor intelectual desse tipo de teologia mística, ensinava que, no íntimo de cada indivíduo, havia um “abismo da alma”, uma centelha da vida divina que mantinha a possibilidade de união com Deus ou absorção nEle. Eckhart acreditava que, somente pelo processo doloroso de desligamento de si mesmo e de todas as outras criaturas, poderia ocorrer o momento da redenção final, aquele instante quando o Filho eterno nasceria dentro da alma.

Ao que parece, em vários momentos a Igreja realizou concílios para estudar mudanças. De acordo com M. Sbaffi (1993, p. 978):

[...] a exigência de renovação na Igreja, que teve sua explosão na reforma do século XVI, também se havia manifestado em vários setores do episcopado católico. São prova disto as discussões que a respeito se verificaram em vários concílios: Viena (1311), Pisa (1409), Constança (1414-1418), Basileia (1441-1449).

Potestà e Vian (2013, p. 245) apontam Vicente Querini e Tomás Giustiniani como sendo as pessoas que expressaram as instâncias de renovação religiosa no catolicismo antes do início da Reforma. Eles escreveram um texto em 1513 denominado de *Libellus ad leonem X*, que, segundo Potestà e Vian (2013, p. 245), recomendava:

[...] uma *restauração* interna da Igreja, como base da futura ação voltada à unificação do mundo sob a única Igreja cristã. O *Libellus*, mesmo quando mostrava acolher algumas instâncias dos humanistas, inseria-as numa perspectiva de revigoramento das instituições eclesiásticas.

De acordo com João Alzog (1882, vol. 2, p. 417-418), sobre o documento *Leonem X*, no momento em que iria ser examinado no Concílio de Latrão, o papa Júlio II foi surpreendido pela morte em fevereiro de 1513, sendo substituído por João de Medicis, ou Leão X. No entendimento de Alzog (1882, vol. 2, p. 418), o documento “se tratava de cânones de reformas, de depurar os costumes eclesiásticos, de pôr termo aos abusos na colação dos benefícios, de reprimir o concubinato ou as excomunhões inconsideradas”. Na concepção de Alzog (1882, vol. 2, p. 417-418), “Leão X que era quase alheio ao espírito eclesiástico, parecia olhar para estas coisas com tão pouco interesse, como o próprio concílio, e principalmente não ter braço bastante vigoroso e vontade assas firme para empreender obra tão difícil”.

A intervenção sugerida pelo documento *Leonem X* devia ser estendida a toda a Igreja, sem excluir a sede romana. Gian Potestà e Giovanni Vian (2013, p. 245) acrescentam que o *Libellus ad leonem X* previa as seguintes solicitações:

Uma intervenção de reforma das ordens religiosas; a extinção dos ramos conventuais das ordens mendicantes; a introdução de revigorados estudos de teologia para o clero, fundados nas Sagradas Escrituras (ou seja, na Bíblia) e na patrística – em linha com uma das instâncias dos humanistas cristãos – e não escolástica; a tradução da Bíblia para os idiomas nacionais; a eliminação dos aspectos “mágicos” da liturgia.

Além das intervenções propostas, Potestà e Vian (2013, p. 245) ressaltam que o *Libellus* solicitava da Igreja uma solução para o hábito dos bispos de não residirem em sua própria diocese, o que, na época, se constituía, talvez, a causa principal da dificuldade de organizar uma ação pastoral eficaz. Para atingir o objetivo da reunificação da cristandade, Querini e Giustiniani propunham a luta contra a bruxaria e contra os judeus. Devido à substancial indiferença de Leão X e da Cúria em relação às tentativas de reforma do concílio Lateranense V (1512-1517), tornaram-se amplamente ineficazes as solicitações propostas pelo documento *Libellus ad leonem X*.

De acordo com Pierrard (1982, p. 169), sete meses mais tarde, depois da conclusão do concílio de Latrão, Martinho Lutero afixava suas 95 teses no pórtico da igreja do castelo de Wittenberg. Esse fato contribuiu para o início da Reforma Protestante.

Uma vez lembrado o contexto eclesial, na sequência são considerados conceitos formulados por Martinho Lutero que contribuem para a compreensão da espiritualidade na perspectiva protestante. Entende-se que os seguidores de Lutero e de João Calvino auxiliaram na expansão de conceitos e ideias pronunciados por Martinho Lutero. Contudo, vale lembrar que alguns conceitos defendidos pelos reformadores protestantes tiveram sua origem em Agostinho, pois, de acordo com Sproul (2002, p. 65), Lutero e Calvino o “consideravam também seu principal mentor teológico”.

Verifica-se, no entanto, que os reformadores protestantes tentaram estabelecer princípios interpretativos básicos que os diferenciam da Igreja Católica e de sua teologia oficial. De acordo com Nichols (2013, p. 164), são três os princípios fundamentais da Reforma:

(1) A supremacia das ESCRITURAS sobre a tradição; (2) A supremacia da FÉ sobre as obras; e (3) A supremacia do POVO CRISTÃO sobre um sacerdócio exclusivo. Eles se resumem no único princípio da liberdade evangélica, ou liberdade em Cristo.

Olson (2001, p. 380) realça os princípios da Reforma comentando que:

[...] três princípios protestantes de maior importância são geralmente identificados como os responsáveis por diferenciá-los da igreja de Roma e de sua teologia oficial: *sola gratia et fides* (a salvação pela graça mediante a fé somente), *sola Scriptura* (as Escrituras acima de todas as demais autoridades de fé e da prática cristã) e o sacerdócio de todos os crentes.

Ao considerar as diferenças de crença entre a Igreja de Roma e os protestantes, Hubert Bost (2016, p. 1.427-1.428) considera seis convicções, descritas a seguir.

Primeira, o evangelho de Jesus Cristo é e deve permanecer sendo a orientação mais importante na vida e no testemunho do cristão e da Igreja. A segunda convicção estabelece que as Escrituras são a fonte suprema de autoridade que permite descobrir as verdades da fé. Elas são a norma de toda confissão de fé e de toda vida eclesiástica. Schüller (1980, p. 310) salienta que a Igreja, de acordo com a Confissão de Augsburgo, art. 7, § 13, é “a congregação de todos os cristãos aos quais o evangelho é pregado puramente e os santos sacramentos são ministrados de acordo com o evangelho”.

A terceira convicção dá ênfase em Jesus Cristo como única fonte de salvação e corresponde à rejeição de qualquer outro tipo de mediação, como, por exemplo, a intercessão de Maria, mãe de Jesus, e dos santos. A quarta convicção que diferencia

protestantes de católicos estabelece a insistência na justificação do cristão diante de Deus como uma norma para a vida eclesiástica e conduz a uma compreensão renovada da Igreja.

A quinta convicção descreve que, mesmo consciente de que as obras não possam levar à salvação, o protestantismo não as negligencia. As obras, no entanto, são consequência necessária da fé e sinal de reconhecimento para a salvação que já foi recebida. A sexta e última convicção estabelece que a valorização da consciência e da liberdade do indivíduo.

Percebe-se que, com o advento da Reforma Protestante, os reformadores buscavam restabelecer as boas-novas oferecidas pelo evangelho reconhecendo que haviam se perdido nos séculos anteriores. De acordo com Barrett (2017, p. 44):

[...] houve a redescoberta da *boa-nova*, o evangelho [...]. A palavra redescoberta supunha que os reformadores não pensavam que estavam inventando algo novo (o que ia contra a acusação de novidade feita por Roma). Na verdade, eles estavam renovando, recuperando e revivendo aquilo que acreditavam ter se perdido.

Na concepção de Strohl (2004, p. 26), “o que caracteriza a reforma não é tanto o protesto contra abusos inveterados – protesto que se fazia ouvir por todo o século XV –, mas a descoberta do Deus vivo, autor de toda graça e de todo dom perfeito”. Entende-se que Lutero teve uma nova visão do Deus vivo ao compreender o assunto da justificação pela fé. De acordo com Timothy George (2017, p. 79):

[...] o protestantismo nasceu da luta pela doutrina da justificação pela fé somente. Para Lutero, essa não era simplesmente uma doutrina entre outras, mas o resumo de toda a doutrina cristã, o artigo pelo qual a igreja se mantém ou cai.

O entendimento que Lutero possuía da justificação, antes da Reforma, era baseado na teologia escolástica⁴. Segundo Timothy George (2017, p. 82), a teologia escolástica ensinava que havia distinção entre graça real e graça habitual:

A graça real concedia o perdão dos pecados reais, desde que declarados na confissão. Mas a graça real não era suficientemente forte para remover a culpa do pecado original ou para transformar o pecado ontologicamente. Isso requeria a infusão da graça habitual, que conferia à alma uma qualidade divina, capacitando a pessoa a realizar atos justos. A graça habitual era graça

⁴ De acordo com T. J. German (2009, vol. 2, p. 41-42), o escolasticismo tentava sintetizar as ideias expressas nos escritos clássicos romanos e gregos e nas Escrituras cristãs, nos escritos dos Pais da Igreja e em outros escritos cristãos anteriores ao período medieval. Os conceitos de Aristóteles ajudaram a dar ao escolasticismo uma estrutura sistemática, mas o platonismo também desempenhou um papel de importância no empreendimento. O método do escolasticismo procurava compreender os aspectos fundamentais da teologia, da filosofia e do direito.

pura e não resultado de méritos. Além disso, alguém era declarado justo porque já havia sido feito justo, pelo menos até certo ponto, pela infusão de uma qualidade sobrenatural. O veredito da justificação era o pronunciamento médico de recuperação, um certificado de saúde atestando a natureza transformada do paciente.

Lutero era afligido pela visão teológica escolástica, visto que apenas os pecados reais declarados na confissão podiam ser realmente perdoados. Na concepção de Altmann (1994, p. 31):

Lutero se angustiava com a preocupação em obter um Deus misericordioso, que não o condenasse por seu pecado, mas lhe fosse favorável. Para tanto, a teologia medieval tardia especulava que 'Deus dá a graça a quem faz o que lhe é possível'. Com esse fim, Lutero se esmerava em obras consideradas agradáveis a Deus, em particular na disciplina monástica. Mesmo que o resultado desse esforço fosse impressionante para terceiros, Lutero se afundava no desespero. Pois quando haveria de poder afirmar que já teria feito 'o que lhe fosse possível'.

George (2017, p. 83) descreve que, entre 1513 e 1518, um complexo de ideias e influências moldou continuamente o pensamento de Lutero sobre a justificação, culminando em sua ruptura com os conceitos nominalistas de mérito e graça e com a teologia escolástica.

O primeiro passo de Lutero no desenvolvimento de sua doutrina da justificação ocorreu quando atendeu aos conselhos de Johann Staupitz dados em 1513 ou 1514. Lutero (2003, vol. 8, p. 352) o considerava como "o excelente e, em Cristo, por mim tido em alta consideração como meu pai". Lutero era consolado com as palavras de Staupitz (2008, vol. 10, p. 84, 494), que costumava dizer:

Eu, mais de mil vezes, prometi solenemente a Deus que iria melhorar de conduta, mas nunca cumprir o que havia prometido. Daqui em diante não prometerei mais tal coisa, porque sei muito bem que não o cumprirei.

George (2017, p. 81) descreve as palavras de Lutero: "Se Staupitz não me tivesse ajudado, eu teria sido tragado e largado no inferno". George acrescenta que Staupitz havia dirigido Lutero às "chagas do dulcíssimo Salvador" como saída para seu desespero.

Outro passo de Lutero, para ajudar na compreensão da justificação pela fé, foi sua rejeição à doutrina mística *synteresis* ("a consciência") e do *Seelenabgrund* ("território da alma"). De acordo com George (2017, p. 85), *synteresis* é um conceito da teologia mística que se refere ao brilho inato do divino dentro de cada indivíduo, o ponto de contato da união com Deus. O *Seelenabgrund* é considerado a base

antropológica da união mística, a essência básica da alma. Fornecia o alicerce para a união mística mediante o ‘nascimento de Deus’ na alma.

O terceiro passo dado por Lutero para a compreensão da justificação pela fé, de acordo com George (217, p. 87-88), foi a ruptura de Lutero com Agostinho que:

[...] coincidiu com sua nova compreensão da justiça de Deus em Romanos 1:17 [...]. Só a fé justifica (*Sola fides justificat*) [...]. Lutero acreditava ter recuperado o sentido original do verbo usado por Paulo em Romanos. Agostinho e a tradição escolástica o havia interpretado como “tornar justo”, enquanto Lutero insistia em sua conotação legal, “declarar justo”.

Lutero entendeu que a justiça não é encontrada no homem, mas unicamente em Deus, e essa justiça torna o pecador arrependido justo. A compreensão desse assunto levou Lutero a entender que Deus pode salvar o ser humano fora do sistema ordenado de méritos e sacramentos. O pecador é salvo *sola fide* (“apenas pela fé”). George (2013, p. 73) comenta que a doutrina da justificação pela fé entendida e divulgada por Lutero “caiu como uma bomba na paisagem teológica do catolicismo medieval. Ela arrasou toda a teologia dos méritos e, na verdade, a base penitencial-sacramental, da própria igreja”.

Na concepção de Gisel (2016, p. 589):

[...] foi devido sua redescoberta da justificação somente pela fé que Lutero recontextualizou e deslocou o sentido da vida espiritual. Essa certeza lhe proporciona a liberdade de aproximar-se de Deus sem passar por outros intermediários além do próprio Cristo.

Os reformadores, ao entenderem a doutrina da justificação pela fé, constataram que não era mais necessário haver intermediários entre Deus e o homem além de Jesus Cristo. Müller (2016, p. 591) salienta que “a espiritualidade protestante é edificada sobre a certeza de que o homem é justificado pela fé. Essa certeza lhe proporciona a liberdade de aproximar-se de Deus sem passar por outros intermediários além do próprio Cristo”.

Martinho Lutero, ao compreender a doutrina da justificação pela fé, teve em sua vida espiritual um novo sentido. Lutero (*Obras de Lutero*, 34, p. 328) descreve sua experiência:

Comecei a entender que ‘a justiça de Deus’ significava aquela justiça pela qual o homem justo vive mediante o dom de Deus, isto é, pela fé. É isso o que significa: a justiça de Deus é revelada no evangelho, uma justiça passiva com a qual o Deus misericordioso nos justifica pela fé, como está escrito: ‘Aquele que pela fé é justo, viverá’. Aqui, senti que estava nascendo completamente de novo e havia entrado no próprio paraíso através de portões abertos.

Agora podia viver diante de um Deus amoroso, justo e bondoso, sem o medo que o atormentava anteriormente. Seu relacionamento com Deus não consistia mais em jejuns, vigílias, confissões e boas obras, na tentativa de aplacar a ira de Deus para com ele.

Hughes (1962, p. 154) comenta que, segundo Lutero:

[...] o homem se salva pela graça de Deus das penalidades impostas pela justiça aos pecados cometidos, e a condição para se receber esta graça jaz na fé, isto é, o homem deve crer e ter confiança na vontade de Deus em querer salvá-lo.

Esse conceito foi de encontro à estrutura tradicional da religião estatal daquele período. De acordo com Pierrard (1982, p. 171), Lutero descobriu que a *segurança* dada pelas obras se opõe à *certeza* tirada do Evangelho de que o homem se salva só pela graça de Deus, recebida só pela fé. Não que se deva rejeitar as obras, mas é a fé que deve suscitá-las.

Os reformadores, com a redescoberta da Palavra de Deus, entendiam que toda espiritualidade, de acordo com Müller (2016, p. 591), “é individual, ou seja, é sempre a espiritualidade de determinada pessoa. Ao recusar a mediação de uma hierarquia, os reformadores abriram caminho para uma espiritualidade pessoal que une cada cristão intimamente a Deus”.

Em outras palavras, o protestantismo proporcionou a absolvição do crente da dependência religiosa romana para o desenvolvimento da espiritualidade pessoal. Não haveria necessidade de mediador entre Deus e o homem a não Jesus Cristo.

Müller (2016, p. 592) acrescenta que, para os reformadores protestantes, o crente justificado pela fé desfruta de uma trajetória espiritual progressiva, que tem início na regeneração e se desenvolve até o fim da vida. Em outras palavras, o indivíduo é regenerado passivamente, portanto sua espiritualidade também é recebida passivamente, ainda que de forma progressiva:

O caminho é, de fato, o símbolo mais universal e mais adequado para descrever a “progressão” espiritual. O homem de espiritualidade quer sempre avançar, sempre ir mais longe em sua prática da Verdade e em sua experiência. Ele está sempre em marcha, feliz, porque caminha em uma via que o aproxima do alvo. Essa via tem um começo e propõe um itinerário, sinalizando um término.

Na trajetória cristã, o crente desenvolve sua espiritualidade andando no caminho que é ladeado, segundo Müller (2016, p. 592), por “leituras da Bíblia, orações,

ajuda espiritual da comunidade e seus responsáveis (ou seja, discipulado) e pelo desejo de atingir a perfeição. O alvo é a vida em Deus, através de Cristo”.

A seção seguinte considera conceitos de espiritualidade estabelecidos pelo reformador Lutero, os quais representam a espiritualidade protestante.

5.1 Perspectiva luterana acerca da espiritualidade

Martinho Lutero, com a idade de 22 anos, vivendo em uma sociedade cheia de superstições, teve a experiência ocorrida em 2 de julho de 1505 que o levou ao mosteiro e, mais tarde, ao sacerdócio. González (2008, p. 433) relata que Lutero, ao voltar de uma visita aos pais, foi surpreendido por uma forte tempestade com relâmpagos. D'Aubigné (s.d., vol. 1, p. 146) afirma que “um raio estalou e caiu a seus pés. Lutero ajoelhou-se”. Naquele momento, descreve D'Aubigné, “Lutero fez voto de abandonar o mundo e entregar-se inteiramente a Deus, se o Senhor o tirasse deste perigo [...]”. Tal foi o acontecimento que mudou a vocação e o destino de Lutero”.

González (2008, p. 433) ressalta que:

[...] neste tempo, alguns sugerem que Lutero estava preocupado com sua situação espiritual, ou com sua condição carnal como homem mortal, por isso, entrou no claustro agostiniano em Erfurt, onde um ano depois professou votos de monge e no ano seguinte foi ordenado sacerdote.

O que levou Lutero ao mosteiro foi seu interesse pela própria salvação. González (2011, p. 30) pontua que “Lutero entrou no mosteiro como fiel filho da igreja, com o propósito de utilizar os meios de salvação que a igreja lhe oferecia e dos quais o mais seguro lhe parecia ser a vida monástica”. No convento, ele se sentia intranquilo ao tentar ser um monge perfeito. Repetidamente, castigava o corpo, segundo lhe ensinaram os grandes mestres do monasticismo. D'Aubigné (s.d., vol. 1, p. 155) descreve o que Lutero afirmou ao Duque Jorge de Saxônia:

Se jamais houve frade que entrou no céu por sua fradaria, eu, de certo poderia entrar. E todos os religiosos que me hão conhecido podem dar testemunho. Se aquilo houvera durado mais tempo, eu me tivera martirizado até à morte, à força de vigílias, de orações, de leituras e de outros trabalhos.

González (2011, p. 31) comenta que, ao ser ensinado a amar a Deus, “ele chegou até a confessar que não amava a Deus, mas que o odiava”. Orientado por seu confessor Staupitz, Lutero foi dar aulas na Universidade de Wittenberg sobre os

Salmos, que eram interpretados cristologicamente por ele. González (2011, p. 31) comenta que:

[...] a grande descoberta veio provavelmente em 1515, quando Lutero começou a ministrar palestras sobre a epístola aos Romanos, pois ele mesmo disse, depois, que foi no primeiro capítulo dessa epístola onde encontrou a resposta para as suas dificuldades.

Em 31 de outubro de 1517, Lutero compôs 95 teses, redigidas em latim, que atacavam vários princípios fundamentais da teologia escolástica e, segundo B. Weber (1967, p. 12), as fixou na porta da igreja do castelo de Wittenberg, na pequena cidade de dois mil habitantes. Lutero combateu a venda das indulgências autorizadas pelo papa Leão X, considerado por González (2011, p. 33) “um dos piores papas daquela época de papas indolentes, avarentos e corruptos”. De acordo com González (2011, p. 33), Lutero criou “uma revolução tal que toda a Europa se viu envolvida em suas consequências”.

Nesse contexto de ruptura, mas ainda fortemente marcado por suposições medievais, é que Lutero expressa sua noção de espiritualidade. As considerações a seguir expõem os principais pressupostos teológicos de Martinho Lutero, os quais formam sua concepção de vida espiritual, sendo eles as noções a respeito de Deus, do mundo, da realidade humana e da salvação.

Ao comentar a respeito do pensamento prevalecente a respeito do ser de Deus, no período da Reforma Protestante, é importante considerar que, de acordo com Barrett (2017, p. 189, 192), “a doutrina do ser e dos atributos de Deus não era tema de discussão na época da Reforma [...]. Isso não a relegou a um plano secundário de reflexão teológica protestante”.

Primeiro se verifica que Lutero (1993, vol. 4, p. 368) sustenta a crença no Deus verdadeiro representado por três pessoas distintas: “Em primeiro lugar, creio de todo o coração no sublime artigo da majestade de Deus: que o Pai, Filho e Espírito Santo, três pessoas distintas, é o verdadeiro, único, natural e genuíno Deus, Criador do céu e da terra”.

De acordo com Lutero (2016, vol. 6, p. 30), a natureza de Deus é imutável, “pois Deus não é enaltecido por nós em sua natureza, visto que ele é imutável, mas por nosso reconhecimento e percepção, isto é, quando o temos em alta estima e pesamos grande a seu respeito em relação a sua bondade e graça”.

Lutero (2014, vol. 12, p. 278) cria na onisciência de Deus ao declarar que “Deus é firme em seu conselho desde a eternidade; ele vê e sabe todas as coisas, mas não as revela aos piedosos senão em seu tempo certo, para que eles próprios as vejam”. Lutero (2016, vol. 6, p. 50) aceitava as palavras do Credo: “Creio em Deus-Pai, Todo-Poderoso”. Ele acrescenta: “Ele [Deus] é todo-poderoso, de modo que em todos e por meio de todos e sobre todos reina exclusivamente seu poder”. Lutero possuía a concepção de um Deus *obsconditus* (“oculto”), inaudito e *revelatus* (“revelado”). O Deus oculto pode ser conhecido, conforme declarou Lutero (2003, vol. 8, p. 261), da seguinte forma: “Deus podia, e ainda pode, ser conhecido desde o começo do mundo e por todo o sempre”. A distinção entre o Deus oculto e Deus revelado, de acordo com Altmann (1994, p. 49):

[...] refere-se a Deus em sua majestade, que não deve ser perscrutado, porque é inalcançável para o ser humano, é um mistério a ser adorado. De outra parte, o Deus revelado, ao qual temos acesso, é o Deus ‘que se vestiu e se revelou em sua palavra, pela qual se ofereceu a nós’.

A incerteza da salvação, do perdão dos pecados e do que fazer para merecer a vida eterna criavam um conflito espiritual na vida de Lutero. O conhecimento que ele possuía a respeito de Deus antes de compreender a doutrina da justificação pela fé, de acordo com González (2011, p. 30), “era de um temor esmagador de Deus no coração, pois ele considerava Deus como um ser irado e lhe parecia um juiz severo”. Cerca de dez anos após sua compreensão a respeito de Deus, Lutero (2008, vol. 10, p. 224) escreveu que, para alcançar a salvação, não é necessária a prática de penitências, confissões auriculares e autoflagelação. Basta crer na justiça imputada oferecida por Cristo.

As pessoas de justiça própria, que não têm fé, fazem muitas coisas, jejuam, oram, impõem-se a si mesmas uma cruz. Por meio dessas obras pensam aplacar a ira de Deus e merecer sua graça. Elas não atribuem a glória a Deus, isto é, não o consideram misericordioso, verdadeiro, cumpridor das promessas, etc. Consideram-no um juiz irado e que precisa ser aplacado com as boas obras.

Lutero compreendeu que Deus é amoroso e Se revelou na pessoa de Jesus Cristo, e que Ele morreu para salvar o pecador, imputando Sua justiça em todo o que crê Nele. Assim, González (2011, p. 30) ressalta que a compreensão de Deus “emana da compreensão da justificação pela fé e da convicção acerca da salvação que procede do evangelho de Jesus Cristo”. Para Lutero, antes de compreender

devidamente a doutrina da justificação pela fé, Deus era considerado tirano e cruel. Foi a compreensão de tal doutrina que mudou o conceito de Deus para o reformador.

Para Lutero (2016, vol. 2, p. 33), “ter fé, é ter a verdade e a palavra de Deus, e ter a palavra de Deus é ter o Criador de todas as coisas”. Fausel (1967, p. 20) salienta que ao monge Lutero:

[...] em sua busca insistente, revelou-se a realidade de Deus na justificação, na reconciliação, na libertação redentora, e por esta razão não pensa mais a partir de questões, condições, e possibilidades humanas, mas tendo por base a realidade divina.

O segundo conceito notável em Lutero descreve sua concepção a respeito do mundo. Lutero (1996, vol. 6, p. 23) compreendia que Deus criou o mundo do nada, e não de matéria preexistente. “No princípio de todas as criaturas, criou o mundo do nada [*ex nihilo*] (em razão do que se chama Criador Todo-Poderoso), assim continua imutável nessa maneira de agir”. Lutero (2014, vol. 12, p. 58) entendia que a Trindade participou da criação:

[...] o Pai cria o céu e a terra a partir do nada por meio do Filho, que Moisés chama de Palavra ou Verbo. Sobre estes se coloca o Espírito Santo. Assim como a galinha se senta sobre os ovos, mantendo-os quentes para chocar os filhotes como se lhes desse vida mediante o calor, assim a Escritura diz que o Espírito Santo [movia sobre as águas] como se sentasse sobre as águas, para dar vida àquelas substâncias que deviam ser animadas e ornadas, pois a função do Espírito é dar vida.

O terceiro conceito reconhecido por Lutero diz respeito à natureza humana. Em sua concepção (1992, vol. 3, p. 195), “o homem é criatura de Deus constituída de corpo e alma viva, feito no princípio à semelhança de Deus, sem pecado, a fim de se procriar e de dominar sobre as coisas, sem nunca morrer”. Lutero (1993, vol. 4, p. 264-265) descreve a natureza humana em relação a Deus observando que:

[...] a natureza humana está mais intimamente ligada a Deus do que nossa pele à carne, até mais do que corpo e alma. Enquanto o homem vive e é sadio, pele e carne bem como corpo e alma são uma só coisa e pessoa que não podem ser separadas. Pelo contrário, onde está a alma, também tem que estar o corpo; onde estiver a carne, há de estar também a pele. Não se pode indicar lugares ou espaços especiais onde esteja somente a alma sem o corpo [...].

Lutero (1996, vol. 6, p. 27) recorre à concepção tricotômica da natureza humana ao afirmar que:

[...] a Escritura divide o homem em três partes [...] [1 Ts 5:23]. A primeira parte, o espírito, e a parte mais elevada, mais profunda e mais nobre do ser humano, que o capacita para compreender coisas incompreensíveis, eternas. Em resumo, ele é a casa onde habita a fé e a palavra de Deus [...]. A alma é,

segundo sua natureza, o mesmo espírito, no entanto em outra função, ou seja, na função de dar vida ao corpo e atuar por meio dele. Na Escritura [o termo 'alma'] é usado com frequência na acepção de 'vida', pois o espírito pode, perfeitamente, viver sem o corpo, mas o corpo não pode viver sem o espírito [...]. A terceira parte é o corpo com seus membros.

Nos escritos de Lutero, há também passagens que tendem para a ideia dicotômica da natureza humana constituída de matéria e não matéria. Lutero (2007, vol. 3, 2. ed., p. 294) argumenta que a natureza humana “se constitui de duas partes distintas, a alma e a carne [...] depois de morta a pessoa, a alma se separa da carne”. Ao explicar sua tese número 17, Lutero (2016, vol. 1, p. 100) ressalta que há três espécies de alma que partem após a morte do corpo. Ele as apresenta da seguinte maneira:

A primeira é constituída pelas almas completamente desprovidas de fé (isto é, condenadas). Na morte, elas são necessariamente tomadas do mais extremo horror e desespero [...]. A segunda espécie, são as almas completamente cheias de fé e perfeitas (isto é, bem-aventuradas). Na morte, elas são necessariamente tomadas da maior segurança e alegria [...]. A terceira espécie são as almas imperfeitas na fé, que diferem de modo variado, indo desde a fé plena até nenhuma.

Na opinião de Lutero (2007, vol. 3, p. 64), não é errônea a crença de orar pelos mortos: “Eu não nego que se deva orar pelos mortos, mas detesto de coração e abomino o fato de o papa querer reinar sobre os mortos e estar transformando o Sacramento do Altar em ludíbrio para eles”. Ainda falando sobre os mortos, Lutero (1993, vol. 4, p. 373), acrescenta:

Quanto aos mortos, como as Escrituras nada dizem a respeito, creio que não é pecado pedir, em livre devoção, mais ou menos da seguinte forma: ‘Nosso bom Deus, se o estado das almas é tal que se lhes possa ajudar, tem misericórdia delas’. Feito isso uma ou duas vezes, deixa que baste.

Lutero (2000, vol. 2, p. 188) assegura que todos os mortos serão ressuscitados, mesmo acreditando que existe uma alma que sobrevive ao corpo após a morte:

Creio que virá uma ressurreição dos mortos, na qual, através do mesmo Espírito Santo, será ressuscitada toda carne, isto é, todas as pessoas em corpo ou carne, piedosas e más, de modo que aquela mesma carne que morrera, fora sepultada, se decompusera e se perdera de diversas formas, virá de novo e ficará viva [...]. Creio que após a ressurreição haverá uma vida eterna dos santos e morte eterna dos pecadores. E de tudo isso não duvido.

Lutero (1993, vol. 4, p. 374-375) acrescenta:

[...] por último, creio na ressurreição de todos os mortos no dia derradeiro, tanto de bons quanto de maus, para que cada qual receba ali, em seu corpo, o que mereceu, de modo que os piedosos viverão eternamente com Cristo, e os maus tenham morte eterna com o diabo e seus anjos.

Lutero cria na sobrevivência da alma após a morte do corpo, mas como e onde fica a alma não é especificado em seus escritos. Séculos mais tarde, na obra *Sumário da Doutrina Cristã*, considerada um Manual para os luteranos, escrita por Koehler (1981, p. 277), pastor e professor de Teologia da Igreja Luterana, aparece a pergunta: “Onde estão as almas?”. Ele responde: “No momento da morte as almas dos crentes entram na alegria do céu”. Na concepção de Koehler (1981, p. 277), após a morte a alma fica separada do corpo no céu até o dia da ressurreição.

O corpo material decai e volta à terra, pó ao pó (Gn 3:19; Ec 3:20) [...]. A alma desencarnada, essência imaterial, espiritual, não se dissolve para desaparecer no ar, nem é absorvida pela essência de Deus, tornando-se parte dele. Sendo espírito criado, dotado da imortalidade por Deus, continua a existir como entidade pessoal distinta [...]. Esta existência separada da alma continua até que ela volte a ser unida com o corpo no último dia (1 Rs 17:22; Jo 5:28-29; 11:24).

Pode-se concluir que, segundo a visão luterana, do justo, ao este morrer, sua alma vai para um lugar chamado céu e volta a ser unida ao corpo no dia da ressurreição do último dia. Quanto ao ímpio, ao morrer, de acordo com o entendimento luterano, a alma vai para o inferno e volta a unir-se com o corpo na ressurreição do dia do juízo final. Após a ressurreição, corpo e alma serão atormentados eternamente no inferno.

O quarto conceito desenvolvido por Lutero envolve a salvação e as práticas religiosas. Diferentemente dos católicos, os reformadores entenderam que o fortalecimento da vida espiritual não deve ser por mera observância exterior de regras nos mosteiros e desertos. De acordo com McGrath (2001, p. 179), tanto Martinho Lutero (1483-1546) quanto João Calvino (1509-1564):

[...] foram críticos das práticas religiosas monásticas pelo fato de elas incentivarem ou sugerirem que a salvação poderia ser alcançada e garantida pela observação de regras exteriores. Para Lutero, a fé era algo vivo na alma humana, nutrida pela Palavra de Deus.

Lutero (1995, vol. 5, p. 134) aconselha a prática da oração:

É bom que, de manhã cedo, se faça da oração a primeira atividade, e de noite, a última [...]. Mas também precisamos cuidar para não nos desabituar da oração, julgando por fim necessárias obras que na verdade não o são, ficando desse modo relaxados e preguiçosos, frios e enfasiados em relação à oração.

Na concepção de Lutero (1995, vol. 5, p. 119), há quatro elementos e características de uma oração autêntica:

Que sejamos impelidos a ela, em primeiro lugar, pelo mandamento de Deus que ordenou veementemente que orássemos; em segundo lugar, por sua promessa de atender nossa oração; em terceiro lugar, que consideremos nossa aflição e miséria a nos oprimirem e sufocarem, de modo que realmente precisamos orar [...] em quarto lugar, diante de tal palavra e promessa de Deus, devemos orar com fé genuína, tendo certeza e nenhuma dúvida de que ele quer atender e ajudar-nos; e tudo isso em nome de Cristo.

De acordo com Graff (2008, p. 77), Lutero “não permite divorciar a oração da meditação, nem a oração e a meditação da vida como ela é [...] a espiritualidade do reformador é uma combinação de orar e viver, fé e vida, teologia e ética”. Na concepção de Lutero, além da prática da oração, é essencial, no início da vida cristã e no desenvolvimento espiritual do crente, a prática dos sacramentos e da Palavra. Lutero afirmou (2008, vol. 10, p. 46) que “a Palavra e os Sacramentos nos tornam santos”.

Lutero (2000, vol. 2, p. 422) chegou à seguinte conclusão quanto aos sacramentos: “Se queremos falar com rigor, existem somente dois sacramentos na Igreja de Deus: o Batismo e o Pão. Vemos que somente neles foi instituído divinamente o sinal e prometido o perdão dos pecados”.

André Birmelé e Henry Mottu (2016, p. 1.596), consideram que:

[...] enquanto a tradição católica e ortodoxa clássica defende o setenário, ou seja, os sete sacramentos [...] o protestantismo limitou esse número, considerando-o muito extenso, adotando somente o batismo e a ceia, embora Lutero tenha mantido por algum tempo a penitência ou ‘confissão’ como sacramento.

Assim, diferentemente dos católicos, que aceitam sete sacramentos, Lutero considerou apenas dois. González (2011, p. 43) reitera que, para o reformador, “há somente dois sacramentos: o batismo e a ceia. Os demais ritos que recebem esse nome, mesmo que possam ser benéficos, não são sacramentos do evangelho”.

Fischer (2016, p. 210) comenta que, para Lutero, o batismo é considerado “um novo nascimento; renascimento espiritual”, enquanto a Santa Ceia, para Lutero, segundo George (2013, p. 154), “era uma extensão da encarnação”:

Lutero acreditava que, quando Cristo ascendeu, não deixou de estar presente com os cristãos, tanto corporal quanto espiritualmente [...]. Para Lutero, a Eucaristia era o lugar onde Cristo estava concretamente presente, não por causa do chamado milagre da transubstanciação⁵, mas porque a Palavra de

⁵ Para os católicos, é usado o termo “transubstanciação”, em que os elementos mudam do prefixo latino *trans* para o verdadeiro corpo ou sangue de Cristo. Os teólogos e historiadores frequentemente descrevem o ponto de vista de Lutero como consubstanciação. Isso quer dizer que Cristo, em substância, *está com* (do prefixo *con*) os elementos. Nichols (2017, p. 139) admite que “o próprio Lutero nunca usou esse termo para descrever seu ponto de vista. Assim, aparece, nos anos 1550, como designativo de seu ponto de vista para aqueles que se opunham a ele”. Na concepção de

Deus prometera o corpo e o sangue de Cristo sob os elementos do pão e do vinho.

Bouman (s.d., p. 9) comenta que, para Lutero, “o batismo, o evangelho e a fé, só eles nos fazem espirituais e povo de Cristo (St. L. X: 270)”. De acordo com Fischer (2016, p. 211), Lutero enfrentou graves deficiências da vivência cristã entre seus patrícios, chegando a caracterizar a atitude das pessoas, diante do Sacramento da Eucaristia, “como descaso, desleixo, desdém, preguiça, negligência e resistência”. Fischer (2016, p. 211) acrescenta que Lutero:

[...] responsabilizou ‘em grande parte’ expressamente os representantes da Igreja medieval (papa, bispos, teólogos escolásticos, padres e monges) pela situação espiritual deplorável. Por sua doutrina e prática eucarísticas, eles impediram a compreensão evangélica do Sacramento e seu uso consciente e responsável.

Na concepção de Tillich (1992, p. 136), “todos os sacramentos têm no protestantismo caráter representativo e indicam a universalidade do princípio sacramental”. Isso quer dizer que o elemento (como, por exemplo, o pão), em si mesmo, não é aquilo que ele representa, isto é, ele não é o próprio sacramento, pois entende-se que o cristianismo não reconhece a existência de sacramentos puramente naturais. Tal conceito difere da doutrina católica da transubstanciação.

Tillich (1992, p. 124) comenta que, para os católicos:

[...] o pão e o vinho – elementos secundários – são anulados e substituídos em sua substância; o único elemento que permanece é o corpo de Cristo que, em virtude da transubstanciação, assume o pão e o vinho em seu próprio modo de ser.

Lutero desenvolveu sua própria concepção de Eucaristia. De acordo com Fischer (2016, p. 222-223), ele se posicionou “contra a concepção romana e contra a concepção da presença meramente simbólica de Cristo no Sacramento, defendida por Ulrico Zwinglio (1484-1531), o reformador de Zurique (Suíça), e seus adeptos”.

Nichols (2017, p. 143) verifica que:

[...] de acordo com Lutero, os elementos da ceia não representam Cristo; eles são a essência e a natureza do corpo de Cristo que foi dado por nós na cruz. Tal entendimento não significa que Cristo repita a expiação a cada

Nichols (2017, p. 139), Lutero preferia rotular de “real presença”, ou “unidade do *sacramento*”. Ele usava esse termo para designar que Cristo está em, como e em volta dos elementos. Martínez (1997, p. 98) admite que Lutero ensinou que “o corpo e o sangue de Cristo estão realmente **juntos com** o pão e o vinho, embora esses elementos não mudem. Da perspectiva de Lutero, a Ceia do Senhor continuava tendo valor sacramental”.

comunhão. A questão da comunhão diz respeito à distribuição do perdão de Deus, e não à sua realização.

Em outras palavras, Jesus oferece o perdão dos pecados e distribui esse perdão, essa graça, nos elementos contidos na Ceia, enquanto o catolicismo vê a expiação repetida na missa.

Segundo Olson (2001, p. 407), Lutero “nunca publicou uma teologia sistemática e seus pensamentos ainda são, em grande medida, rudimentares, e até mesmo incoerentes”. Isso levou outros teólogos a formar uma teologia dita “luterana” com três grandes princípios protestantes: a salvação pela graça mediante a fé somente, a autoridade especial e final das Escrituras e o sacerdócio de todos os crentes.

De acordo com Walter Steyer (2008, p. 29), os três pilares compreendidos por Lutero como *sola Scriptura*, *sola gratia* e *sola fide* trouxeram paz e certeza do amor e do perdão de Deus e tornaram-se o legado doutrinário da Igreja Luterana. Pode-se observar que o grande reformador Martinho Lutero desenvolveu aspectos religiosos baseados na crença na justificação pela fé que impactou a sociedade alemã e as sociedades que adotaram o protestantismo.

A teologia protestante, portanto, além de refletir tais pensamentos de Lutero, reflete os ensinamentos de João Calvino, visto por Olson (2001, p. 409) como teólogo “cuja reputação se deve ao seu entusiasmo, liderança e à sua mente sistemática brilhante”.

De acordo com R. W. Heinze (2009, p. 458), “Lutero morreu em Eisleben, em 18 de fevereiro de 1546, enquanto viajava a fim de arbitrar uma disputa entre dois luteranos da nobreza. Foi sepultado na Igreja do Castelo, em Wittenberg”. Seus conceitos da teologia que discorrem a respeito de Deus, do mundo, da realidade humana e da salvação são ampliados e expandidos por João Calvino, que contribuiu para o desenvolvimento da teologia reformada, conforme será considerado na próxima seção.

5.2 Perspectiva calvinista acerca da espiritualidade

João Calvino (1509-1564), nascido em *Noyon* (Picardia), contribuiu para o avanço da Reforma Protestante. Seus artigos teológicos são estabelecidos na primeira edição da obra *Institutas ou Tratado da Religião Cristã*, publicada, de acordo com Walker (2015, p. 558), no início de 1536 em Basileia. Calvino é considerado por Kinder (1970, vol. 4, p. 406) “o terceiro grande representante da Reforma, mais claro

e mais lógico do que Lutero, mais profundamente religioso e de maior seriedade moral do que Zwinglio”.

Calvino começou seu ministério em 1536, quando restavam apenas dez anos de vida a Lutero. Woodbridge e James III (2017, p. 2013) relatam que:

[...] não resta dúvidas de que o espírito de Lutero paira sobre grande parte da teologia de Calvino [...]. Num sentido geral, Calvino pega as ideias de Lutero e as expande. Como Lutero, Calvino era um homem da Bíblia, que [para ele] era a autoridade final na Igreja e na vida dos cristãos.

Segundo a nota introdutória no volume IV das *Institutas* (1989, p. 3), Sabatini Lalli, diretor-editor, lembra que a obra de Calvino “apresenta uma visão panorâmica e sistemática da Fé Reformada”. Reid (2009, p. 228) ressalta que Calvino “foi um reformador protestante do século XVI que reuniu, de modo sistemático a doutrina bíblica como nenhum outro antes dele tinha feito”.

Em 1541, Calvino, de acordo com Gisel e Higman (2016, p. 252), “escreveu para a igreja *Ordenanças eclesiásticas*, um *Catecismo* e uma *Forma de orações* (liturgia) e introduz o canto dos Salmos no culto”. Gisel e Higman (2016, p. 252) acrescentam que, “através de grande número de sermões (em média, 250 por ano) e de frequentes intervenções da Companhia dos Pastores junto ao Conselho da cidade, Calvino luta por uma reforma profunda, tanto das crenças quanto dos costumes”.

Os pressupostos a seguir retratam conceitos da visão que Calvino desenvolveu em sua principal obra, *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*, a respeito de Deus, de mundo, da natureza humana e das práticas religiosas no contexto da salvação e do crescimento espiritual do crente. Primeiro, Calvino (1985, p. 53-54, vol. 1, cap. 1) considera que o conhecimento de nós mesmos nos conduz a conhecer a Deus. E o conhecimento de Deus conduz-nos a conhecer-nos a nós mesmos:

A soma quase toda de nosso conhecimento, que, de fato, [como] verdadeiro e sólido conhecimento se deva julgar, consta de duas partes: do conhecimento de Deus e [do conhecimento] de nós [mesmos]. Como, porém, de muitos elos se entrelaçam, qual, entretanto, precede ao outro, e ao outro origina, não é fácil discernir.

Na concepção de Calvino (1985, cap. VI, vol. 1, p. 83-86), para alguém chegar ao Criador e conhecê-Lo, é mister ter as Escrituras por guia e mestra, pois são elas que revelam o verdadeiro conhecimento de Deus. Calvino afirma que “assim a Escritura, coletando-nos na mente conhecimento de Deus de outra sorte confuso, dissipada a escuridão, mostra-nos em diáfana clareza o Deus verdadeiro”.

De acordo com Reid (2009, p. 226), Calvino considera que “para Suas criaturas, Deus sempre deve ser misterioso, a não ser à medida que Ele se revela a elas”. Walker (2015, p. 556) entende que:

[...] para Calvino, o conhecimento humano mais elevado é o de Deus e de nós mesmos. Não temos desculpas, pois a natureza nos dá conhecimento suficiente por meio do testemunho da consciência. Porém, as Escrituras podem fornecer conhecimento salvífico adequado, que o testemunho do Espírito no coração do leitor crente atesta como a própria voz de Deus.

Calvino salienta a concepção do *Eterno agora*, isto é, para Deus a eternidade está presente instantaneamente; ela é atemporal. Calvino (1989, vol. III, p. 389, cap. 21, seção 5), então, considera que:

[...] quando a Deus atribuímos presciência, significamos tudo Lhe há estado sempre e permanece perpetuamente sob as vistas, de sorte que a seu conhecimento nada [seja] futuro ou pretérito; pelo contrário, todas [as coisas] sejam presentes, e, na verdade, assim presentes que não apenas de ideias [as] imagine, como se nos antolham aquelas [coisas] de que nossa mente retém a lembrança, mas [as] visualize e discirna como se verdadeiramente postas diante de si. E esta presciência se estende a todo o âmbito do mundo e a todas as criaturas.

Em sua lógica, Calvino dá grande ênfase a uma concepção peculiar sobre a soberania divina, a qual que serve de fundamento para a doutrina reformista da predestinação. Calvino (1985, vol. 1, p. 217, 223, cap. 16, seções 3, 8) foi além de Agostinho ao chegar às seguintes conclusões:

Não há nas criaturas ou poder, ou ação, ou movimentos aleatórios; ao contrário, são de tal modo governados pelo secreto conselho de Deus, que nada acontece senão dele, consciente e deliberadamente, decretado. [...]. Daí, afirmamos serem de tal modo governados por sua providência não somente o céu e a terra, e as criaturas inanimadas, mas até os desígnios e intenções dos homens, que ao destinado escopo são dela retilmente conduzidos.

De acordo com Pratney (2004, p. 38), “Calvino não evita a necessária ligação entre as ações e o conhecimento de Deus; ele não cai na armadilha de pensar que, apenas por Deus saber de antemão, não significa que ele preordena”. Pratney (2004, p. 38), notadamente um calvinista, acrescenta que “para Calvino, na realidade, era o contrário; o conhecimento de Deus não estava em questão, porque o conhecimento de Deus veio de seus decretos eternos. Deus sabia porque ele mesmo tinha feito”.

Segundo Calvino (1985, vol. 1, p. 136-161, cap. XIII), a doutrina histórica do Deus Trino e Uno é revelada na Pessoa do Pai, do Filho e do Espírito Santo, possuindo substância e sendo iguais em poder e glória. De acordo com Gisel e Higman (2016, p. 252), Calvino reconhecia a pessoa do Espírito Santo e Sua obra na

vida humana como sendo “uma teologia forte”, isso devido à ênfase em seus escritos sobre as atividades do Espírito Santo.

O segundo conceito a ser considerado é a visão que Calvino esboça sobre o mundo. João Calvino defende a ideia de que todas as coisas foram criadas por Deus por meio de Cristo. Em Sua obra *Efésios* (1998, p. 92), Calvino afirmou: “Evidentemente, sem dúvidas que é pela Palavra de Deus que todas as coisas foram criadas, como é expresso em muitos textos. Por meio de Cristo, como Deus, o Pai criou todas as coisas”. Calvino (1985, p. 165) entendia que Deus criou o mundo em seis dias literais:

Ao mesmo intento procede o que Moisés narra: a obra de Deus na criação foi consumada não em um momento, mas em seis dias. Ora, também por esta circunstância somos atraídos para o Deus único, que distribuiu sua obra em seis dias a fim de que não nos resultasse enfadonho ocupar-nos em sua meditação todo o curso de nossa vida.

De acordo com Allison (2017, 1. d., p. 313), Calvino entendia que o mundo foi feito a partir do nada:

João Calvino defendeu a criação *ex nihilo* com base no hebraico de Gênesis 1:1. Moisés [...] não empregou o termo (*yatsar*), que significa enquadrar ou formar, mas o termo (*bara*), que significa criar. Portanto, seu sentido é que o mundo foi feito a partir do nada.

O terceiro conceito calvinista a ser destacado descreve a noção da natureza humana. Na concepção de Calvino (1985, vol. 1, p. 200-201, 208, cap. 15), o ser humano, ao ser criado por Deus, foi dotado de uma alma imortal:

Afinal, que o ser humano consta de alma e corpo, deve estar além da controvérsia. E pela palavra ALMA entendo uma essência imortal, contudo, criada, que lhe é [das duas] a parte mais nobre. Por vezes, [também] é chamada ESPÍRITO [...]. Seria estulto buscar definição de alma da parte dos filósofos, dos quais nenhum quase, excetuado Platão, [a] tem plenamente afirmado substância imortal [...]. Daí, porém, Platão [tem] opinião mais correta.

Na concepção de Calvino (1985, vol. 1, p. 193), a alma é uma substância incorpórea:

Com efeito, já ensinamos antes, da Escritura, que a alma é uma substância incorpórea. Deve-se acrescentar agora que, embora não se limite propriamente a um lugar, contudo, infundida no corpo, aí habita como em uma residência, não apenas para que anime todas as suas partes, e torne aptos os órgãos e dispostos às ações, mas ainda que mantenha o primado na regência da vida da criatura humana, não só no que tange aos deveres do viver terreno, como também que, ao mesmo tempo, o incite a honrar a Deus.

Calvino (1985, p. 202, vol. 1, cap. X, seção 2) declara que a alma pode existir fora do corpo após a morte:

Ademais, a não ser que continuassem a existir as almas liberadas dos ergástulos dos corpos, seria absurdo Cristo representar a alma de Lázaro a fruir bem-aventurança no seio de Abraão e a alma do rico, por outro lado, votada a horrendos tormentos [Lc 16:22-23].

Calvino (1989, vol. 3, p. 459, cap. XXV, seção 6) argumenta que, “a menos que, despojadas dos corpos, retivessem as almas sua essência e capazes fossem de bem-aventurada glória, Cristo não teria dito ao ladrão: ‘Hoje comigo estarás no Paraíso’ [Lc 23:43]”. Na concepção calvinista, haverá ressurreição do corpo, e não da alma. Calvino (1989, vol. 3, p. 458) afirma que “a ressurreição é o do corpo, não da alma, que esta não morre [...]”.

Calvino (1989, vol. 3, p. 464-467) sustenta a ideia de que tanto os justos e eleitos quanto os ímpios serão ressuscitados. Em seu entendimento (1985, vol. 3, p. 455), a alma dos justos vai para o paraíso, e a dos incrédulos, para o lugar de sofrimento:

A Escritura não avança além de dizer que Cristo está presente com elas [almas] e as recebe no Paraíso, para que desfrutem de consolação, e que as almas dos réprobos, porém, sofrem tormentos segundo seu merecimento. Que doutor ou mestre, agora, nos revelará o que Deus ocultou? Quanto ao lugar, a questão não é menos imprópria e fútil, quando sabemos que a alma não tem essa dimensão que tem o corpo. Que o bem-aventurado congresso dos santos espíritos é chamado *o seio de Abraão* [Lc 16.22], abundante penhor nos é de sermos, nesta peregrinação, acolhidos pelo pai comum dos fiéis, para que partilhe conosco o fruto de sua fé.

Calvino (1989, vol. 3, p. 469) acrescenta que “os infiéis haverão de sofrer eterna pena de morte [...]. Consequentemente, nenhum descanso acham as infelizes consciências, a que não sejam acometidas e destroçadas de terrível torvelinho”.

Calvino reconhecia que, após a morte, a alma desencarnada, a essência espiritual do crente, vai para o céu, enquanto alma do incrédulo vai para o inferno. A alma permanece separada até que ela volte a unir-se com o corpo no último dia. Pelo fato de estar, a partir de então, inseparavelmente unido com a alma imortal, o corpo será da mesma forma imortal e incorruptível.

Segundo a visão calvinista, o novo céu e uma nova terra, descritos pelo profeta Isaías (65:17), não se referem a um lugar onde os salvos habitarão por toda a eternidade. Segundo Allison (2017, p. 865), “João Calvino interpretou a profecia de um novo céu e uma nova terra (Is 65:17) metafórica com referência à igreja”. Allison (2017, p. 865-866) acrescenta que João Calvino, em seu *Commentary on the Prophet*

Isaiah, considera que o texto de Isaías 65:17 é aplicado à restauração da Igreja e não à nova terra:

Por meio dessas metáforas, ele promete uma mudança notável de situação presente; como se Deus tivesse dito que tem tanto a inclinação como o poder, não somente para restaurar sua igreja, mas para restaurá-la de tal modo que parecerá obter uma vida nova e habitar em um novo mundo.

De acordo com Allison (2017, p. 866), o argumento de Calvino era semelhante ao de Martinho Lutero, que “limitou ainda mais a profecia de Isaías 65:17, dirigindo-a à renovação espiritual e física de cristãos”.

O quarto conceito, ainda notável, descreve a visão calvinista a respeito da salvação e das práticas religiosas. Calvino destaca que a salvação do ser humano é adquirida por meio da justificação, que é única (irrepetível), prévia (decretada previamente) e definitiva (imutável), e da santificação, que começa quando a justificação é dada. Calvino (1989, vol. P. 261, seção 16), afirmou:

Portanto, por que somos justificados pela fé? Porque pela fé nos apropriamos da justiça de Cristo, mercê da qual unicamente somos reconciliados a Deus. Desta, contudo, não hajas de poder apropriar-te sem que, ao mesmo tempo, te aproprieis também da santificação [...]. Logo, Cristo a ninguém justifica, a quem, ao mesmo tempo, não santifique.

Em outras palavras, para Calvino, Cristo não justifica ninguém sem, ao mesmo tempo, santificá-lo. No Livro 3, Capítulos XIII e XIV, Calvino passa a discorrer o fato de que a justificação é tão-somente pela fé, sem a inclusão de n obra humana. Nem mesmo as próprias obras dos regenerados, realizadas pelo poder do Espírito Santo, têm algum impacto na justificação. De acordo com Sproul e Nichols (2017, p. 209), na obra *As Institutas* (vol. 3, cap. 11, p. 1-2) Calvino reconhece a questão da “não somente a inseparabilidade da justificação e da santificação, como também o fato de que a fé santificadora, fé que funciona para um viver santo, é a mesma fé que justifica”.

Calvino (1985, vol. 3, p. 20) enfatiza que “as graças específicas da justificação e santificação têm sua fonte em Jesus Cristo [...]. O Espírito Santo é o laço pelo qual Cristo efetivamente se une a nós”. Assim, tal fé é passivamente recebida pelo ser humano predestinado a isso.

João Calvino (1985, vol. 3, caps. XXI e XXII) estabelece o conceito da “eterna eleição, pela qual Deus a uns predestinou para a salvação, a outros para a perdição”. Cairns (2008, 3. ed., p. 281), simplifica a concepção de Calvino sobre o assunto da eleição incondicional ao afirmar que:

Calvino ensinava que a salvação é um assunto de Eleição incondicional e independe do mérito humano ou da presciência de Deus; a eleição é fundamentada na soberania da vontade de Deus, havendo uma predestinação dupla, de alguns para a salvação e de outros para a perdição. Calvino cria ainda na Limitação da redenção, ao propor que a obra de Cristo na cruz é restringida aos eleitos para a salvação.

O conceito calvinista descreve as práticas religiosas como meio de desenvolvimento da espiritualidade, mas não de sua causa, tendo início na justificação e regeneração do pecador. A pessoa justificada e santificada busca, por meio do estudo da Palavra de Deus e da oração, uma íntima comunhão pessoal com a Divindade. Para Calvino, a vida de santidade do crente, conforme descrita por Morrow (1993, p. 89), “é necessária para o cristão, tanto na vida particular como nas várias relações que constituem a trama de sua existência social”. Essa santidade, no entanto, não é a causa da espiritualidade, e sua sim consequência.

Calvino (1985, vol. 1, caps. VI a VIII) considera que a vida espiritual é nutrida por meio da leitura da Bíblia, pois Deus é conhecido por meio de suas páginas e são elas que testificam de Cristo. Semelhantemente a Lutero, Calvino incentivava os fiéis a ler a Bíblia e praticar seus ensinamentos, seguindo o princípio “protestante” *sola Scriptura*. Junto com o estudo das Escrituras, Calvino (1989, vol. 3, cap. XX, p. 314-383) oferece ao justificado e santificado pela fé uma clara descrição da oração cristã como ajuda para o crescimento espiritual. Ele enumera diversos aspectos da oração que são resumidos por Müller (2014, p. 594):

A verdadeira oração inclui a contemplação somente de Deus, em um olhar direto, sem intermediário humano ou celeste; ela supõe que o fiel esteja consciente de sua fraqueza e de sua indignidade, dando ‘glórias a Deus’, faz com o que ora sinta a infinita grandeza de Deus e proporciona a certeza de que essa grandeza e essa glória jorrem sobre ele na medida em que ele reconhece sua pequenez.

Calvino (1989, vol. 3, cap. 9, p. 174-181) reconhece que, além do estudo das Escrituras e da prática da oração, são indispensáveis para o crescimento espiritual a meditação e a contemplação da vida futura. Essas são práticas espirituais que incentivam o crente a não se acomodar com a vida presente.

Walker (2015, p. 558) observa que João Calvino, semelhantemente a Lutero, aceitou dois sacramentos – o batismo e a Ceia do Senhor, rejeitando os demais sacramentos sustentados pela Igreja Católica. Calvino (1989, vol. IV, p. 274) considera a visão de que “a função real dos sacramentos é a mesma da palavra, isto é, apresentar-nos Cristo e nele os tesouros da divina graça, por obra do Espírito Santo

e mediante fé verdadeira”. De acordo com Calvino (1989, vol. IV, p. 276, 376, 378), a cerimônia da Santa Ceia tem os seguintes propósitos:

Confirmar a fé para com Deus e testemunhar a piedade diante dos homens [...]. Na Santa Ceia, Cristo não desce até nós corporalmente sob o pão, pelo contrário, a Si nos eleva por seu Espírito [...]. Na Santa Ceia participa-se do corpo e do sangue de Cristo não pela mera ingestão dos elementos sacramentais, mas mercê da operação do Santo Espírito, logo, espiritualmente, não fisicamente, pelo que o não apropriam os ímpios e os incrédulos.

Entende-se que, nos conceitos estabelecidos por Lutero e Calvino em seus escritos, houve sensíveis mudanças. Todavia, no nível dos conceitos que impactaram a noção de espiritualidade não houve mudanças.

Resumo

Este capítulo analisou aspectos essenciais para a compreensão da espiritualidade na perspectiva protestante. Constatou-se que o ponto de partida do protestantismo derivou-se de um exame crítico fundamentalmente teológico das práticas eclesiais e da experiência espiritual dos reformadores. No estudo, avaliou-se que a Europa estava mesclada por uma mistura de religiosidade baseada em tradições humanas, e a Igreja enfrentava um acentuado acúmulo de tradições na teologia e na liturgia, necessitando, assim, de uma renovação voltada para as Escrituras.

Os ensinamentos de Lutero contribuíram para o avanço do protestantismo, que tem como base os conceitos da *sola gratia et fides* (“a salvação pela graça mediante a fé somente”) e da *sola Scriptura*.

Os reformadores, estudando a Palavra de Deus e aderindo à noção da justificação pela fé, redescobriram um amplo sentido de espiritualidade. Compreenderam que não é necessário a mediação de uma hierarquia para a pessoa adquirir espiritualidade. Ao recusar a hierarquia romana, os reformadores abriram caminho para uma espiritualidade pessoal condensada na leitura da Bíblia, em orações e na ajuda espiritual da comunidade, que aproxima cada cristão intimamente a Deus, desde a sua conversão, e se estende até o fim da vida.

Na elaboração deste capítulo, foram ressaltados conceitos aceitos pelos reformadores que impactaram na compreensão da espiritualidade na perspectiva protestante.

O estudo avaliou que a vida espiritual de Lutero teve um novo sentido ao ele redescobrir a doutrina da justificação somente pela fé. O entendimento que Lutero possuía da justificação antes da Reforma era baseado na visão teologia escolástica. Na concepção dos teólogos, os pecados reais só podiam ser realmente perdoados quando fossem declarados na confissão.

A visão distorcida que Lutero possuía a respeito de um Deus irado, e que parecia um juiz severo que precisava ser aplacado com as boas obras, foi reavaliada. Ele constatou, ao entender a doutrina da justificação pela fé, que Deus é amor, compassivo, justo e cheio de graça e misericórdia. Os conceitos compreendidos por Lutero denominados *sola Scriptura*, *sola gratia* e *sola fide* trouxeram-lhe paz e certeza do amor e do perdão de Deus, e tornaram-se o legado doutrinário da Igreja Luterana.

Os luteranos entendem que Deus é um ser pessoal, infinito, não limitado pelo espaço e pelo tempo. Deus é considerado atemporal. Nele, não há passado nem futuro, mas eterno presente. A eternidade de Deus é incompreensível para o ser humano. A visão luterana constata que, antes da criação, antes do “princípio” [Gn 1:1], não havia tempo nem espaço.

O estudo notou que os luteranos entendem que o homem se compõe de corpo e alma, em uma pessoa completa. Ensinam que a alma do homem não é essência material, e sim essência espiritual (viva, imortal, imaterial, atemporal), cuja composição e estrutura não entendemos.

A pesquisa mostrou que os luteranos entendem que, com a morte do ser humano, a alma continua a existir até que volte a unir-se com o corpo ressuscitado no último dia.

Os luteranos entendem que pela fé o pecador obtém a salvação e torna-se justo diante de Deus, sem necessidade de intermediário nem de ritos religiosos. Após o rito do batismo, a espiritualidade é desenvolvida na vida do crente por meio da prática do estudo da Bíblia, da oração e do rito da Eucaristia (Santa Ceia), que é sinal e penhor da graça e meio visível de bênçãos espirituais oferecidas por Cristo.

Ao discorrer sobre o calvinismo, o capítulo avaliou que Calvino aceita as ideias de Lutero e as expande. Semelhantemente a Lutero, Calvino era um homem da Bíblia, considerando-a autoridade final na Igreja e na vida dos cristãos. Calvino adotou o conceito de eternidade como atemporalidade de Deus. Admitiu que o ser humano possui uma alma imortal que se separa do corpo após a morte e retorna na ressurreição do corpo na consumação do século.

Diante do que se observou, Calvino traz, em seus escritos, o conceito de justificação e santificação. Calvino sublinha, muito mais que Lutero, a importância da santificação, entendendo que ela se dá simultaneamente à justificação. O calvinismo reconhece as práticas religiosas como meio de desenvolvimento da espiritualidade, destacando o estudo das Escrituras, a prática da oração, a meditação e a contemplação da vida futura e dos sacramentos, considerados práticas motivadoras para o crente que não deseja se acomodar com a vida presente.

O capítulo a seguir expõe noções de espiritualidade na perspectiva evangélica. O estudo considera conceitos desenvolvidos pelos movimentos pós-Reforma, denominados puritanos e pietistas, e avalia conceitos reconhecidos por John Wesley, fundador do metodismo. O capítulo conclui analisando pressupostos reconhecidos por teólogos evangélicos e pelo movimento pentecostal.

6 A ESPIRITUALIDADE NA PERSPECTIVA EVANGÉLICA

O estudo considerado no capítulo anterior avaliou conceitos de espiritualidade na perspectiva protestante. Constatou-se que a Reforma era necessária devido ao fato de a Igreja ter se afastado de ensinamentos vitais contidos na Bíblia. Martinho Lutero buscou a restauração de verdades vitais, tais como a justificação pela fé, a salvação pela graça, as Escrituras acima de todas as demais autoridades de fé e como padrão da prática cristã e o sacerdócio de todos os crentes. Esses conceitos contribuíram para o crescimento espiritual de muitos cristãos. Verificou-se que Calvino contribuiu para o desenvolvimento da Reforma iniciada por Lutero, deixando principalmente seus artigos teológicos estabelecidos na primeira edição da obra *Institutas ou Tratado da Religião Cristã*.

Este capítulo, por sua vez, propõe-se a avaliar a espiritualidade na perspectiva evangélica. Primeiro, ao considerar os movimentos pós-Reforma, o trabalho limita-se ao estudo de três agrupamentos principais da Reforma Radical (os anabatistas, os espiritualistas e os racionalistas evangélicos). Segundo, identifica conceitos difundidos pelos movimentos religiosos denominados puritanos e pietistas, que impactaram a vida do clérigo John Wesley, fundador do metodismo. Em seguida, o capítulo expõe os pressupostos wesleyanos de espiritualidade e como eles contribuíram para o surgimento do pentecostalismo no século XX. O capítulo conclui destacando as noções de espiritualidade aceitas por teólogos evangélicos e pelo movimento pentecostal.

Após a morte de Martinho Lutero e João Calvino, as igrejas protestantes na Alemanha, de acordo com Magalhães Filho (2014, p. 14), “se entregaram a disputas teológicas, negligenciando o aspecto experimental e prático da fé”. Woodbridge (2017, p. 323) salienta que “o movimento que herdou seu nome [Lutero] sucumbiu à confusão e às rivalidades”. Roger Olson (2001, p. 487) descreve que “os principais teólogos luteranos começaram a sistematizar racionalmente a doutrina que, não raro, incluía teologia natural, lógica aristotélica e formulações doutrinárias exageradamente detalhistas”.

Isso levou o cristianismo luterano na Alemanha a entrar, segundo Olson (2001, p. 488), “em um estado de letargia espiritual, moral e teológica”. Nesse contexto, após a Reforma, o conceito de “espiritualidade” era considerado algo mais abstrato pelos líderes protestantes.

Muitas vezes, os protestantes consideravam criticamente o termo “espiritualidade” e a expressão “vida espiritual” como resultado da vida de piedade, assim entendida pela tradição católica. Entendiam que a espiritualidade católica era concentrada em si mesma, manifestada principalmente nos mosteiros (vida contemplativa), e não voltada para o mundo (vida ativa), conforme se verificou no capítulo anterior.

Magalhães Filho (2014, p. 11) salienta que o termo “espiritualidade” “pertence à tradição histórica do catolicismo, embora equivalha ao que os protestantes históricos chamavam de piedade ou vida devocional”. De acordo com Houston (2009, vol. 2, p. 60), as palavras/expressões “santidade”, “vida santa”, “piedade” e “vida devocional” eram mais aceitáveis após a Reforma, pois tais enfatizam um compromisso de relacionamento com Cristo cada vez mais profundo e uma vida de obediência prática pessoal à Palavra de Deus.

Nota-se, nesse cenário, que o termo “espiritualidade” foi praticamente omitido pelos protestantes históricos e teólogos evangélicos. Magalhães Filho (2014, p. 14) acentua que “a literatura devocional do antigo protestantismo não foi produzida para o cultivo de uma espiritualidade desintegrada, mas sim, para o cultivo do avivamento na igreja”. De acordo com McGrath (2001, p. 38), “os autores protestantes antigos, tinham a tendência de usar termos como piedade ou devoção para referir-se àquilo que hoje se designa de modo geral como espiritualidade”.

Após a Reforma de Lutero, novos líderes se mostraram preocupados com a espiritualidade da Igreja e com a Palavra de Deus. Na concepção de Magalhães Filho (2014, p. 14), “aqueles que buscam a espiritualidade também devem buscar uma igreja comprometida com a Palavra de Deus, pois há um equilíbrio pendular entre a devoção individual e a saúde doutrinária e prática da igreja”.

Com o desejo de renovação espiritual e eclesiástica, surgiu, após a Reforma, o movimento denominado de Reforma Radical, que, de acordo com Weaver (2009, vol. 2, p. 252), é conhecida também como “a Ala Esquerda da Reforma e a Terceira Reforma”. Na concepção de George (2017, p. 297), a Reforma Radical:

[...] foi um tremendo movimento de renovação espiritual e eclesiástica que ficou à margem das importantes igrejas territoriais, a católica e a protestante, durante a grande convulsão religiosa do século 16. Entretanto, esse movimento não foi nem marginal nem periférico em suas motivações básicas e vitalidades espirituais.

De acordo com George (2017, p. 297), a Reforma Radical “abraçou tanto o ecumenismo quanto ao sectarismo, tanto a revolução violenta quanto o comunalismo pacifista, sublimando os impulsos ascético, místicos e racionalista da Idade média tardia”.

Williams e Angel (1957, p. 19-38) comentam que a Reforma Radical se desdobrou em três grupos principais: anabatistas, também conhecidos por menonitas, espiritualistas e racionalistas. Os anabatistas se apegavam à Bíblia, especialmente o Novo Testamento, e não desejavam apenas reformar a Igreja, mas também restaurá-la à sua pureza primitiva, apostólica. De acordo com Bihlmeyer e Tuechle (1964, vol. 3, p. 55), o movimento anabatista:

[...] queria restabelecer, na sua forma originária, a igreja primitiva e constituir a comunidade dos santos ativos. Mais do que à palavra da Sagrada Escritura, davam importância à iluminação imediata do espírito (a ‘luz interior’), negavam a subordinação da Igreja ao Estado, toda forma de organização eclesiástica externa, negavam, enfim, os sacramentos, menos o batismo, reservado aos adultos somente e a ceia.

Na concepção de Wenger (1960, p. 151):

[...] o anabatismo não foi um movimento desequilibrado e fanático. Pelo contrário, foi um esforço mais sério do que o feito por outros grupos protestantes para romper com a tradição religiosa e eclesiástica, com objetivo de render absoluta obediência ao texto das Escrituras.

Os espiritualistas estavam menos preocupados com a igreja externa, visível, do que com a experiência interior do Espírito Santo. Na concepção de George (2017, p. 299), alguns espiritualistas, como Kaspar Schwenckfeld, chegaram a acreditar que, “mesmo o batismo nas águas e a ceia do Senhor, podiam ser eliminados em favor do testemunho interior do Espírito, ‘a palavra interior’”.

Os racionalistas evangélicos, por sua vez, baseavam-se na razão iluminada pelo Espírito e informada pelas Escrituras Sagradas. George (2017, p. 299) ressalta que essa ênfase levou muitos radicais racionalistas a questionarem os dogmas trinitários e cristológicos tradicionais da igreja antiga. A maior parte dos radicais, ao viver fora da igreja oficial, desenvolveu seu próprio modelo de vida cristã, dando à espiritualidade e à vida eclesiástica uma identidade distinta.

Entre os que se destacaram durante o período da Reforma Radical, estão Baltasar Hubmaier, considerado por Olson (2001, p. 429), como sendo “talvez o maior intelectual do movimento anabatista primitivo”, e Menno Simons, considerado o líder mais importante do ramo anabatista. De acordo com Olson (2001, p. 434), os

anabatistas adotaram o nome de menonitas devido a Menno Simons, considerado um dos grandes organizadores do anabatismo. É, provavelmente, o grupo mais numeroso de anabatistas existente no mundo moderno.

O movimento radical, de acordo com George (2017, p. 355), “não tinha por objetivo uma nova igreja, mas almejava uma restauração da velha face gloriosa do cristianismo primitivo”. Segundo Wenger (1960, p. 164), dogmas e ênfases característicos dos reformadores radicais podem, teologicamente, ser agrupados em três títulos: 1. A Bíblia; 2. A Igreja; 3. A Vida Cristã. Ao considerar conceitos referentes a Deus, ao homem, ao mundo e à salvação desenvolvidos pelos líderes da Reforma Radical, é possível entender o que eles pensavam sobre espiritualidade.

Primeiro, é importante ressaltar que o conceito sobre Deus defendido pelos reformadores protestantes, de acordo com Wenger (1960, p. 152), é o mesmo sustentado pelos líderes da Reforma Radical. Eles “criam no caráter pessoal de Deus e em sua bondade”. Em 1550, Menno Simons (Obras, II, p. 183 *apud* Wenger, 1960, p. 152) escreveu sua “Confissão quanto ao Trino e Uno Eterno e Verdadeiro Deus, Pai, Filho e Espírito Santo”. Simons começa esse pequeno tratado assim:

Cremos e confessamos, juntamente com as Santas Escrituras, que há um único, eterno e verdadeiro Deus, que é Espírito. Um Deus que criou os céus e a terra, o mar e tudo o que nele há, a quem a terra e os céus dos céus não podem conter [...]. Ele é Todo-poderoso e supremo Rei acima dos céus e abaixo da terra.

De acordo com Fackler (1992, p. 470), Menno “recusou usar o termo ‘Trindade’ porque não aparecia nas Escrituras, embora aceitasse os apócrifos como cânon no passado”. Balthasar Hubmaier (1957, p. 116), anabatista alemão que viveu no período da Reforma, ao considerar o conceito referente ao homem, escreveu, em 1.º de abril de 1527, o seguinte conceito a respeito do homem:

O homem é uma criatura corporal e racional, feita por Deus de corpo, espírito e alma. Estas três coisas são consideradas essenciais e distintas em cada homem, como as Escrituras claramente demonstram. Aqui Moisés (Gn 2:7) aponta três coisas com nomes distintos. Primeiro, a carne ou corpo, feito da terra [...]. Em segundo lugar, havia então o sopro da vida, em hebraico *neshamah*, em nossa língua, sopro, respiração ou espírito. Em terceiro lugar, a alma, que anima o corpo, é expressa separadamente, a chamada *nephesh*.

Os radicais menonitas ou anabatistas, em sua Confissão de Fé de Dordrecht, em Holanda, em 21 de abril de 1632 (*apud* Wenger, 1960, p. 239, 252), declaram, no art. 1, o seguinte pressuposto a respeito da criação do homem:

Quando havia terminado Sua obra e ordenado e preparado cada uma delas, para que funcionasse, segundo sua própria natureza, criou Deus o primeiro homem, Adão, o pai de todos nós. Deu-lhe um corpo formado 'do pó da terra e soprou o fôlego em suas narinas, sopro de vida', tanto que chegou a ser o homem 'uma alma vivente, criado por Deus à Sua imagem e semelhança', em 'justiça e em santidade de verdade, para vida eterna'. De Adão, descende todos os homens que habitam na face da terra. Gn 1:27; 2:15, 17, 22; 5:1; At 17:26.

A compreensão dos reformadores radicais, de acordo com o art. XVIII da Confissão de Fé, de 1632 (*apud* Wenger, 1960, p. 250), é a de que todos os mortos serão ressuscitados no dia do juízo.

No tocante à ressurreição dos mortos, confessamos com a boca, e cremos com o coração que, segundo às Escrituras, todos os homens que estão mortos ou dormindo, serão ressuscitados pelo incomparável poder de Deus no dia do juízo [...]. Na trombeta final, eles aparecerão diante do tribunal de Cristo, onde os bons serão separados dos maus; e onde cada um receberá de acordo com o que tiver feito por meio do corpo, seja bom ou mau.

O destino dos salvos, segundo a Confissão de Fé de 1632 dos menonitas (*apud* Wenger, 1960, p. 251), revela que:

[...] os bons e piedosos, como abençoados por Deus, serão recebidos por Cristo na vida eterna; onde eles receberão aquela alegria que 'olho nenhum viu, ouvido nenhum ouviu, nem jamais penetrou no coração do homem' e onde eles reinarão e triunfarão com Cristo para todo o sempre. Mt. 22:30, 32; 25:31; Dn 12:2; Jo 19:25, 26; Jo 5:28, 29; 1 Co 2:9.

Os Anabatistas compreendiam que a recompensa dos salvos é viver e reinar com Cristo por toda a eternidade, enquanto o destino dos maus é sofrer no tormento eterno. De acordo com o art. XVIII da Confissão de Fé de 1632 (*apud* Wenger, 1960, p. 251):

[...] os maus ou ímpios, serão lançados nas trevas, em tormentos eternos; 'onde seu verme não morre e o fogo nunca se apaga'; e onde, de acordo com as Sagradas Escrituras, não haverá esperança de ser consolados ou redimidos por toda a eternidade (Isaías 66:24; Mateus 25:46; Apocalipse 14:11).

O conceito sobre mundo estabelecido pelos reformadores radicais, no art. 1.º, de acordo com Wenger (1960, p. 239), considera que “Deus é o Criador de todas as coisas visíveis; que em seis dias criou e preparou os céus e a terra, e todas as coisas que estão neles”. O art. 1.º (1960, p. 239), citado acima, acrescenta que “Deus governa e preserva, junto com todas Suas obras, por sua sabedoria, sua força e pela palavra do seu poder (At 14:15; 1 Co 12:6; Hb 1:3)”.

O conceito de salvação ensinado pela Reforma Radical, de acordo com Wenger (1960, p. 155), descreve a crença na pecaminosidade da natureza humana (pecado

original) e em sua completa incapacidade de libertar-se do pecado. Para ser regenerado, o homem precisa “nascer de novo”. Wenger (1960, p. 156) ressalta que Menno (Obra I, p. 171), em seu tratado concernente ao “Novo Nascimento”, escrito em 1556, disse:

O verdadeiro arrependimento e o nascimento do alto devem ter lugar em nós; temos que crer em Cristo e em Sua palavra, e, de boa vontade, teremos que viver de acordo com Seu Espírito, ordenanças e exemplo, ou do contrário, nossa parte será miséria eterna. Isso é incontestável.

Diferentemente da Reforma Radical, emergiram os puritanos no período do reinado de Elizabeth I (1558-1603). De acordo com Miegge (2016, p. 1.446), os puritanos surgem dentro da Igreja Anglicana propondo-se:

[...] a ultrapassar o meio-termo que deu origem à Igreja Anglicana: para os puritanos, a instituição deveria ser ‘purificada’ dos resíduos do catolicismo, que ainda persistiam nos rituais, na prática dos sacramentos e na constituição episcopal.

De acordo com Matos (2007, p. 187), os puritanos entendiam que “uma igreja mais pura significava uma igreja mais bíblica, ou seja, isenta de todos os resquícios do ‘papismo’, como bispos, cerimônias elaboradas, vestes litúrgicas, incenso, altares, genuflexões e outras práticas”.

Cairns (2008, 3. ed., p. 303) ressalta que “os puritanos entendiam que muitos ‘trapos do papado’ continuavam na Igreja Anglicana e queriam purificá-la de acordo com a Bíblia, aceita por eles como regra infalível de fé e prática”. Na concepção de Doss (1987, p. 71), “o nome puritano foi aplicado pela primeira vez em 1560 por seus oponentes. Eles foram profundamente influenciados pelo calvinismo”.

Miegge (2016, p. 1.446) ressalta que os puritanos professavam:

[...] doutrinas calvinistas da liberdade soberana de Deus, da eleição e da disciplina vocacional. Enfatizavam a conversão pessoal e o itinerário cheio de perigos da “peregrinação” (John Bunyan). Também esforçou-se por unir os “santos” em associações voluntárias, realizando, de forma visíveis e eficazes, a aliança mútua (*covenant*) entre Deus e seu povo, que muitas vezes estava em conflito com as instituições tradicionais da igreja e do Estado.

Doss (1987, p. 71) ressalta que “a espiritualidade dos puritanos era delicadamente equilibrada entre dois polos: a ênfase na Bíblia como a Palavra viva de Deus e ênfase da experiência mística de Deus”. De acordo com Noll (2009, vol. 3, p. 209), o puritanismo dava ênfase a quatro convicções: (1) que a salvação pessoal vinha inteiramente de Deus; (2) que a Bíblia era o guia indispensável para a vida; (3) que a

Igreja deveria refletir o ensino específico das Escrituras; e (4) que a sociedade era um só todo unificado.

Na concepção de Olson (2001, p. 506), “o puritanismo, como movimento distinto de reforma teológica, começou na Inglaterra, no seio da Igreja Anglicana, e terminou com o maior pregador e pensador puritano de todos, Jonathan Edwards da Nova Inglaterra”. O projeto proposto pelos puritanos de “purificar” a Igreja foi rompido no apogeu da Revolução Inglesa e, segundo Miegge (2016, p. 1.446), “vencido por diversas divisões internas”. Miegge (2016, p. 1.446) acrescenta que “o projeto puritano se desenvolveu além do Atlântico, exercendo uma influência decisiva na formação moral e política da Nova Inglaterra e, por fim, na constituição republicana e federal dos Estados Unidos”.

Olson (2001, p. 506) argumenta que “o chamado Grande Avivamento na Inglaterra e nas suas colônias norte-americanas na década de 1740, ajudou a ocasionar o desaparecimento dos puritanos e o nascimento do metodismo”. Na Assembleia de Westminster (1643-1648), o puritanismo inglês elaborou algumas doutrinas com o objetivo de fazer uma reforma na Igreja da Inglaterra. Williamson (1964, p. 23) relata, na obra *The Westminster Confession of Faith*, o principal sistema de doutrina dos puritanos. Os pressupostos compreendidos pelo puritanismo a respeito de Deus (mundo, homem e salvação) possibilitam entender o que eles pensavam sobre espiritualidade.

Ficou estabelecida, na Assembleia de Westminster, a seguinte crença em Deus e na Santa Trindade, de acordo com Williamson (1964, p. 23):

Existe apenas um Deus vivo e verdadeiro, que é infinito em ser e perfeição, um espírito puríssimo, sem corpo, partes, ou paixões, imutáveis, imensas, eternas, incompreensíveis, todo-poderosas, mais sábias, mais santas, mais livres, operando em todas as coisas de acordo com o conselho de sua própria vontade imutável e mais justa, longânimo, abundante em bondade e verdade.

Os puritanos estabeleceram a crença na “Criação do Mundo”, de acordo com a obra *The Westminster Confession of Faith*, p. 41, declarando:

Aprove a Deus, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, para a maximização da glória de seu eterno poder, sabedoria e bondade, no princípio, criar, ou fazer do nada, o mundo e todas as coisas, nele, seja visível ou invisível, no espaço de seis dias, e tudo muito bom.

De acordo com Williamson (1964, p. 41), a crença dos puritanos na criação ensina: (1) que o mundo não é autoexistente nem eterno; (2) que sua existência deriva do verdadeiro Deus; (3) que Ele fez todas as coisas do nada; (4) que Ele, então,

formou o universo pelo processo até que fosse ‘muito bom’ aos Seus olhos; e (5) que Ele fez tudo isso para Sua própria glória.

De acordo com Dillenberger e Welch (1954, p. 100), os puritanos “acreditavam que tudo no mundo era ordenado por Deus. Ao mesmo tempo, eles exigiam que os homens fossem cristãos ativos, cujas vidas exibissem a glória de Deus transformando a vida e a sociedade em seu nome”.

Sobre a crença estabelecida pelos puritanos a respeito do ser humano e seu estado após a morte, na Assembleia de Westminster, Williamson (1964, p. 43, 252) aponta que:

[...] depois que Deus criou todas as outras criaturas, ele criou o homem e a mulher, com almas racionais e imortais, dotados de conhecimento, justiça e verdadeira santidade à sua própria imagem, tendo a lei de Deus escrita em seus corações e poder para cumprir, e ainda sob a possibilidade de transgredir, ficando à mercê da liberdade da sua própria vontade, que estava sujeita a alterações.

De acordo com a Confissão de Westminster (1964, p. 252), os puritanos entendiam que a alma não morre quando o homem volta ao pó.

[...] os corpos dos homens após a morte voltam ao pó e sofrem corrupção; mas suas almas (que não morrem nem dormem), tendo uma subsistência imortal, retornam imediatamente a Deus que são recebidas nos mais altos céus, onde contemplam a face de Deus em luz e glória, aguardando a completa redenção de seus corpos; e as almas dos ímpios são lançadas no inferno, onde permanecem em tormentos e trevas completas, reservadas para o julgamento do grande dia.

Williamson (1964, p. 252) afirma que a Confissão de Fé de Westminster:

[...] ensina: (1) que na morte os corpos físicos de todos os homens retornam ao pó e sofrem corrupção; (2) que as almas de todos os homens entram no estado intermediário; (3) que o estado intermediário difere no que diz respeito aos justos e aos ímpios; e (4) que o purgatório é uma ficção.

De acordo com *The Westminster Confession of Faith*, p. 131, os puritanos estabeleceram também a crença de garantia de graça e salvação:

Aqueles que realmente acreditam no Senhor Jesus e o amam com sinceridade, esforçando-se para andar diante dele com toda a boa consciência, podem nesta vida ter certeza de que estão no estado de graça e podem se regozijar na esperança da glória de Deus; cuja esperança nunca os envergonhará.

Os puritanos acreditavam que, para alcançar a salvação e ser aceitos diante de Deus, segundo Henn (1993, p. 631), havia “necessidade da conversão para redimir-se do pecado e exigiam uma rigorosa vida moral, encorajada pela pregação que ameaçava os cristãos rebeldes com as punições de Deus”. Dillenberger e Welch

(1954, p. 101) acrescentam que os puritanos entendiam que, “além da pessoa ser justificada por Deus mediante a fé, eles iam mais além, afirmando que a justificação era apenas o primeiro passo, seguido pela santificação ou nova vida em Cristo”.

Quando o puritanismo estava em decadência, grande parte da Europa foi varrida, no fim do século XVII até o final do século XVIII, por um renascimento religioso conhecido como pietismo. De acordo com Olson (2001, p. 485), o pietismo “era o movimento de renovação que pretendia completar a Reforma protestante iniciada por Martinho Lutero”.

Na concepção de William Henn (2003, p. 593), o pietismo “pode representar qualquer movimento que, com moralidade religiosa e piedade pessoal, procure renovar uma comunidade em que a religião se separou da experiência vivida”. O pietismo aparece como uma reação e rejeição à ortodoxia luterana pós-Lutero. De acordo com Henn (2003, p. 593), o pietismo “pouco a pouco passou a designar uma renovação no âmbito do luteranismo alemão durante a última parte do século XVII”.

Os pietistas viam a teologia escolástica do luteranismo, de acordo com Woodbridge (2017, p. 323), “mais como uma *ortodoxia morta* do que uma fé vibrante”. Não era o desejo dos pietistas mudar a doutrina luterana nem formar uma nova Igreja, e sim estabelecer uma renovação interna da igreja por meio de uma ortodoxia viva. Olson (2001, p. 485) aponta que “a reforma luterana foi um excelente começo para um movimento de renovação, mas ficou incompleto”.

Um aspecto fundamental do pietismo, na concepção de Olson (2001, p. 489), “era a forte distinção e diferença visível entre o cristianismo autêntico e falso, ou entre a fé cristã viva e morta”. Olson (2001 p. 489) ressalta que, para os pietistas, “os critérios verdadeiros do cristianismo eram a *ortopatia* (“os sentimentos certos”) e a *ortopraxia* (“o viver certo”), além da *ortodoxia* (a crença certa). E os três nunca podem estar separados”.

Quatro líderes se destacam na formação do movimento pietista. De acordo com Olson (2001, p. 489-490), *Johann Arndt* (1555-1621) é considerado o precursor do pietismo. De acordo com Olson (2001, p. 490), Arndt ensina “que a pureza do ensino e da doutrina seria mais bem mantida pelo arrependimento genuíno e pelo viver santo do que nas disputas teológicas e nos livros de teologia sistemática”.

O segundo líder protestante pietista é Philipp Jakob Spener (1635-1705). Gonzalez (2004, vol. 3, p. 305) o considera como “o fundador do Pietismo alemão”. Woodbridge (2017, p. 324) afirma que Spener é reconhecido como o pai do pietismo

alemão. Ele escreveu a obra *Pia Desideria* (Desejos Piedosos) (1675) com o propósito de reavivar a Igreja. A obra tornou-se um pequeno resumo do pietismo alemão.

De acordo com Woodbridge (2017, p. 325), Spener defendia seis convicções em sua obra. Primeiro, defendia um uso mais extensivo da Palavra de Deus, por isso advogava reuniões de pequenos grupos para encorajar maior conhecimento da Bíblia entre os participantes. Segundo, defendia um foco renovado no papel da laicidade no ministério cristão. A terceira convicção dava ênfase na conexão entre a doutrina cristã e a vida cristã. A quarta convicção enfatiza a moderação e a caridade nas disputas teológicas. A quinta encorajava uma reforma na educação dos ministros – eles deveriam ser treinados em piedade e devoção, assim como em tópicos acadêmicos. A sexta e última convicção abordava a necessidade de pregação de sermões edificantes que fossem compreensíveis para o povo, em vez de discursos técnicos nos quais poucos estavam interessados ou que podiam entender.

Na concepção de Magalhães Filho (2014, p. 14), “Spener não se opôs à teologia, mas insistiu na importância de os estudos bíblicos acontecerem em um contexto de fervor espiritual. Ele enfatizou a fé viva contra a ortodoxia morta”. Magalhães Filho (2014, p. 14) acrescenta ainda que Spener protestava contra a crença popular de que a pessoa podia se considerar cristã pelo simples batismo infantil. Ele sugeriu introduzir um sistema de grupos de estudos bíblicos nos lares e ressaltou o sacerdócio universal de todos os crentes. Seus ‘colégios de piedade’ inspiraram as sociedades metodistas na Inglaterra.

Spener acreditava piamente que a vida eclesiástica e a teologia de seus pais precisavam de reforma. Presume-se que a doutrina do “homem interior” ou do “novo homem”, ensinada por Spener – conceito que provém diretamente de Arndt –, tornou-se o propósito fundamental do pietismo. Esse conceito redefiniu o cristianismo autêntico sem se centrar no batismo e na ortodoxia, enfatizando a experiência da transformação interior. De acordo com Olson (2001, p. 493), o fervor espiritual de Spener o levou a pedir a seus irmãos de fé que, quando ele morresse, fosse “sepultado com vestes brancas em um caixão branco, como símbolo da esperança em seu futuro céu e no futuro da cristandade”.

A influência de Spener, e mais tarde de Auguste H. Francke (1663-1727), outro grande líder do movimento pietista antigo, contribuiu, segundo Magalhães Filho (2014, p. 16), “para o crescimento espiritual dos crentes protestantes e o fortalecimento da espiritualidade do pietismo luterano e do puritanismo calvinista”.

Olson (2001, p. 493-494) assegura que Auguste Hermann Francke (1663-1727) é reconhecido como o terceiro líder pietista mais influente. Uniu-se ao círculo de Spener e dedicou-se ao programa de reforma da igreja estatal luterana. Tornou-se pregador e mestre popular. Ajudou a fundar a nova Universidade Pietista de Halle, que, de acordo com Gonzalez (2004, vol. 3, p. 308), “se tornou também um centro para o treinamento de missionários”. Woodbridge (2017, p. 326) escreve, sobre Francke, que, “durante 36 anos, seus empreendimentos energéticos estabeleceram Halle como o centro do pietismo alemão e da sua difusão”.

Francke fundou várias instituições de caridade, as quais se tornaram conhecidas como Instituições Francke. Ao morrer, ficou conhecido em toda a Alemanha e em boa parte da Europa como líder do pietismo e uma das forças mais poderosas do cristianismo protestante.

O último líder do pietismo a ser lembrado é Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760). É identificado por Woodbridge (2017, p. 3.280) como “líder da Igreja Morávia renovada, era afilhado de Spener e aluno de Francke”. Na concepção de Olson (2001, p. 494), Zinzendorf “levou o pietismo ao extremo, ainda que permanecesse dentro dos parâmetros da teologia ortodoxa luterana”.

Em 1727, Zinzendorf convidou um grupo de exilados religiosos provenientes da Boêmia para se estabelecer em sua propriedade. Eles se estabeleceram por algum tempo na Morávia, e, por isso, foram chamados de “morávios” na Alemanha. De acordo com Olson (2001, p. 495), os morávios eram membros perseguidos da chamada igreja Unitas Fratrum, ou União dos Irmãos. Esses exilados possuíam raízes que remontavam ao reformador João Huss, condenado à fogueira pelo Concílio de Constança em 1415.

Os irmãos Morávios se aproximaram mais do pietismo no estilo de vida cristão, e “a religião do coração” tornou-se o ideal pelo qual Zinzendorf e os morávios lutaram com todo o empenho. Segundo Olson (2001, p. 495), eles fundaram comunidades e desenvolveram práticas religiosas tais como a observância regular das “festas de amor”, cultos dedicados especialmente a cantar hinos, cultos de véspera de Ano Novo, que perduravam a noite inteira, chamados de “cultos de vigília”, e, na Páscoa, os “cultos da Aurora”.

Roger Olson (2001, p. 497) ressalta que o líder pietista Zinzendorf “revelava tendências ao emocionalismo e ao antiintelectualismo, mas nunca encorajou nem aceitou o fanatismo ou o obscurantismo”. Ele acrescenta, na obra citada acima, que

os primeiros morávios não eram pentecostais nem carismáticos, no sentido moderno dessas palavras. Não apoiavam explosões emocionais nem excessos. Suas reuniões eram geralmente tranquilas, e talvez a demonstração mais emotiva fosse o choro silencioso. Não excluía a sã doutrina.

Os morávios enviaram missionários a diversas partes do mundo que não haviam sido recebido nenhum testemunho cristão⁶. Ao comentar o contexto histórico do contato dos morávios com Wesley, Olson (2001, p. 522-523) narra duas experiências que contribuíram para despertar o jovem pastor Wesley. A primeira teria ocorrido quando Wesley foi para a colônia norte-americana da Geórgia como um tipo de missionário dos colonos ingleses. Na viagem marítima de travessia do Atlântico, uma tempestade quase afundou o navio. Wesley ficou profundamente perturbado, com medo da morte, percebendo o contraste de seu sentimento com a calma e a serenidade de um grupo de pietistas morávios. O trabalho pastoral realizado por Wesley não foi bem-sucedido e ele voltou humilhado para a Inglaterra.

A segunda experiência que ocorreu com Wesley teria sido no dia 24 de maio de 1738, quando um grupo de morávios estava em Londres realizando uma reunião religiosa em um salão alugado. O jovem ministro John Wesley participou daquele culto. Enquanto escutava alguém ler em voz alta o prefácio de Lutero ao *Comentário sobre a Epístola aos Romanos*, sentiu o despertar religioso que tanto ansiava. Olson (2001, p. 523) relata as palavras de John Wesley:

Senti meu coração se aquecer como nunca antes. Senti que confiava de fato em Cristo, e somente nele, para a minha salvação; e tive a certeza de que ele havia assumido *meus* pecados, sim, até os *meus* pecados, e *me* salvado da lei do pecado e da morte.

Henn (2003, p. 594) descreve que “John Wesley (1703-1791), o fundador dos metodistas, foi influenciado por um discípulo de Zinzendorf, sua conversão em 1738 ocorreu em um encontro de oração morávio”. A experiência de Wesley com os Morávios é confirmada por Olson (2001, p. 496), ao afirmar este que “João Wesley, fundador do movimento metodista na Inglaterra e na América do Norte, atribuiu a missionários morávios o crédito de ser estimulado a um despertar espiritual”.

Wesley chegou a visitar a colônia dos morávios em sua terra saxônica para ver na fonte o poder que havia testemunhado a bordo do navio e na Geórgia. As

⁶ Por volta do final do século XVIII, os morávios tinham 67 missionários nas Índias Ocidentais, dez entre os índios da América do Norte, 25 na América do Sul, 18 na Groenlândia, 26 em Labrador, dez no Cabo da Boa Esperança e cinco na Índia (conf. Gonzalez, 2004, 3. ed., p. 309).

impressões de Wesley eram mistas após visitar os morávios. Shelley (2014, p. 374) afirma que:

[...] por um lado, ele encontrara pessoas admiráveis que exemplificavam a plena convicção da fé em Jesus. Por outro, rapidamente percebeu sinais de autojustificação entre eles. Sentia especial repulsa pelo culto à personalidade de seu líder, o conde von Zinzendorf.

Presume-se que os pietistas tenham deixado um legado significativo sobre o luteranismo alemão e efeitos duradouros no cristianismo protestante. Mesmo discordando de suas crenças, o clérigo anglicano John Wesley (1703-1791) foi influenciado pela vida do pietismo. Olson (2001, p. 506) declara que “o metodismo teve início como movimento pietista e reavivamentalista que visava dar nova vida à tradição anglicana, cada vez mais distante, formal e racionalista”. Na concepção de McGrath (2001, p. 282), John Wesley “foi uma das principais personagens no avivamento evangélico da igreja inglesa do século XVIII e fundador da forma do cristianismo protestante conhecido como metodismo”.

De acordo com McGrath (2001, p. 46-48), líderes do movimento protestante estabeleceram quatro principais aspectos característicos das convicções evangélicas que contribuem para manter e desenvolver a espiritualidade dos cristãos evangélicos. O primeiro aspecto tem forte ênfase bíblica. A ênfase evangélica sobre a leitura da Bíblia teve enorme impacto na formação da espiritualidade evangélica, que muitas vezes dá ênfase ao estudo bíblico, individual e coletivo.

O segundo aspecto, dá ênfase específica à cruz de Cristo. Apesar de Jesus ter importância central para o movimento evangélico, o destaque maior recai sobre a morte salvadora de Jesus na cruz. A espiritualidade é desenvolvida quando o crente assume a prática de meditar no sacrifício de Jesus Cristo em seu favor. O terceiro aspecto, que contribui para a espiritualidade evangélica, enfatiza a necessidade de conversão pessoal. Não apenas uma aceitação puramente formal e externa dos ensinamentos cristãos, mas a necessidade do se “nascer de novo”; uma transformação pessoal.

O quarto aspecto ressalta que testemunhar é um poderoso remédio para o fortalecimento da espiritualidade na vida do crente. O compromisso mais efetivo dos membros, de propagar a fé evangélica para os incrédulos, contribui para o crescimento espiritual da própria comunidade.

Quando John Wesley se uniu com seu próprio irmão Charles Wesley e com George Whitefield, começaram uma longa série de campanhas evangelísticas usando pregações e hinos que ajudavam a internalizar temas doutrinários na vida dos novos membros. Na concepção de McGrath (2001, p. 282), “embora Wesley tenha-se dedicado bastante tempo à pregação ao ar livre, a forma de escrito espiritual característico dele era o hino congregacional”. McGrath (2001, p. 282) considera que, “para os irmãos Wesley [John e Charles], o hino era o meio de educação teológica e edificação espiritual, por meio do qual a congregação que o entoasse poderia desfrutar tanto o processo de cantar quanto de absorver as ideias e temas expressos pela letra”.

De acordo com Willaime (2016, p. 1.169), “a tradição metodista legou ao protestantismo hinos que marcaram a espiritualidade de muitas gerações”. Latourette (2006, vol. 2, p. 139) comenta que “desde o princípio o Metodismo fez surgir os cânticos. João Wesley contribuiu notavelmente com as traduções dos hinos em alemão”. Seu irmão, Carlos Wesley, de acordo com Nichols (1997, p. 237), “foi grande e eficiente pregador, mas sua principal contribuição foi dada por meio dos seus hinos dos quais escreveu cerca de seis mil”. A influência dos hinos escritos por Carlos Wesley é reconhecida até hoje, pois seus hinos são encontrados nos hinários existentes em muitas igrejas evangélicas.

John Wesley dedicou bastante tempo à pregação ao ar livre ou em salões alugados, chegando a pregar mais de vinte mil sermões. Segundo Latourette (2006, vol. 2, p. 1.39), Wesley viajou:

[...] por volta de cinco mil milhas por ano, a maior parte delas a cavalo, e ele pregava quinze sermões por semana [...]. Quando um clérigo se recusava a dar permissão, Wesley pregava sem ela, declarando: O mundo é a minha paróquia.

Anderson (1965, p. 568) descreve que Wesley “durante muitos anos gastou, em média pelo menos quarenta horas por semana pregando em público a milhares de pessoas”. Anderson (1965, p. 568) acrescenta que, ao falecer, Wesley “deixou uma boa biblioteca, um traje de clérigo bem usado, e a igreja metodista”.

Nichols (1997, p. 236) ressalta que John Wesley é considerado o “homem que Deus levantou para sacudir a vida religiosa da Inglaterra e trazer ao mundo o impulso religioso mais forte que ocorreu depois do tempo da Reforma”. Pode-se constatar a

influência dos ensinamentos estabelecidos por John Wesley sobre os movimentos de renovação dos séculos XVIII e XIX.

A seção a seguir expõe conceitos formulados por John Wesley e aceitos pela Igreja Metodista, ressaltando, no entanto, que, de acordo com o *Dicionário de Espiritualidade* (1993, p. 983), “mais do que a doutrina, o metodismo acentua a vida prática e a experiência religiosa”. Na sequência, avalia conceitos da realidade de Deus, ser humano, mundo e salvação, reconhecidos por diversos teólogos evangélicos dos séculos XX e XXI.

6.1 Perspectiva metodista

Ao se considerarem conceitos fundamentais para a noção de espiritualidade, tais como a natureza básica da realidade de Deus, da realidade humana, do mundo e da salvação, percebe-se que os ensinamentos de John Wesley pouco se diferenciam da Reforma e pós-Reforma.

Primeiramente, percebe-se que, na concepção de John Wesley (1960, p. 46), Deus é espírito; não possui corpo: “Este Deus é espírito; não possui corpo, as partes e as paixões que os homens possuem. Era de opinião tanto dos antigos judeus como dos cristãos, primitivos, que somente ele é um espírito puro, separado de toda a matéria”.

Wesley (1960, p. 43) entendia que há três que dão testemunho no céu, e esses três são um:

Creio também neste fato (se posso usar a expressão), que Deus é um. O *modo* pelo qual ele é três e ao mesmo tempo um, não compreendo, e eu não o creio; mas nesse *modo* está o ministério. Isso não me interessa. Não é o objeto da minha fé.

Verifica-se que João Wesley (2002, vol. 6, p. 226, 230), ao discorrer sobre o ser de Deus, mostra ter adotado a mesma ideia platonista de eternidade como atemporalidade, introduzida no cristianismo por Agostinho e mantida por Calvino. Nesse sentido, Wesley (2002, vol. 6, p. 226, 230) afirma que:

Todo o tempo, ou melhor, toda a eternidade (pois o tempo é apenas aquele pequeno fragmento da eternidade que é separado para os filhos dos homens) estando presente para Deus instantaneamente, ele não percebe uma coisa antes da outra, ou uma coisa depois da outra; mas vê todas as coisas de um ponto de vista que vai da eternidade a eternidade. Como todo o tempo, com tudo o que existe nele, está presente para ele de uma só vez. Ele vê instantaneamente qualquer coisa que foi, é ou será, até o fim dos tempos [...].

O resumo de tudo é isso: O todo-poderoso Deus, que é todo sabedoria, vê e conhece, de eternidade a eternidade, tudo o que é, o que foi, e o que está por vir, por meio do Eterno *Agora*. Para ele nada é passado ou futuro, mas todas as coisas igualmente presentes.

Falando sobre a eternidade, Wesley (1953, Sermão 54, p. 1-2), pergunta: “Mas, através de que meios, pode um homem mortal, uma criatura de um dia, formar alguma ideia da eternidade?”. O próprio Wesley responde que a eternidade tem geralmente sido considerada como divisível em duas partes:

Aquela eternidade que é passado, e aquela eternidade vindoura. E não parece existir uma insinuação desta distinção no texto? “*Tu és Deus desde sempre*”: – Aqui está uma expressão daquela eternidade que é passado: “*Para sempre*” – Aqui está uma expressão daquela eternidade que é vindoura. Talvez, na verdade, alguns possam pensar que não é estritamente apropriado dizer que existe uma eternidade que é passado. Mas o significado é facilmente entendido: Nós queremos dizer, por meio disto, a duração que não tem começo: quanto à eternidade vindoura, aquela duração que não tem fim.

Na concepção de Wesley, o tempo começou quando Deus criou os céus e a terra e deixará de existir quando os céus e a terra passarem e os salvos estiverem na eternidade.

A segunda questão remete à convicção de Wesley a respeito da realidade de mundo, para quem (1960, p. 56) “o Deus todo-poderoso, eterno, onisciente, e cheio de graça, é o criador do céu e terra. Ele, por sua palavra poderosa, chamou do nada todo o universo, tudo que existe”. Para Wesley (1960, p. 37):

[...] o mundo ao redor de nós é o poderoso volume onde Deus se revelou [...] o firmamento estendido sobre todas as partes, com toda a sua multidão de estrelas declaram a imensidade e a magnificência, o poder e a sabedoria do seu Criador.

Wesley (1960, p. 39) entendia que “a existência das criaturas demonstra a existência do seu Criador. Toda a criação diz que existe um Deus”.

Terceiro, Wesley expressa seus conceitos sobre a realidade humana sustentando a ideia de que o homem, criado por Deus, tem uma alma imortal. No Sermão 54, sobre a eternidade, ele considera que o corpo de cada um dos habitantes da terra perecerá, porém as almas nunca morrerão:

Seus corpos, de fato, estão ‘*destruídos diante da traça*’; mas suas almas nunca morrerão; Deus as fez, como o escritor antigo fala, para serem ‘*retratos de sua própria eternidade*’. Na verdade, todos os espíritos, nós temos motivos para acreditar, estão vestidos com a imortalidade; tendo nenhum princípio interior de corrupção, e não estando inclinados à violência externa.

No Sermão 112, intitulado “o homem rico e Lázaro”, John Wesley argumenta a respeito do lugar onde, segundo ele, fica a alma dos homens bons antes do julgamento final:

Geralmente se supõe, na verdade, que as almas dos homens bons, tão logo deixam o corpo, vão diretamente para o céu; mas esta opinião não tem o menor fundamento nos oráculos de Deus: Ao contrário, nosso Senhor diz a Maria, depois da ressurreição: “Não me toque; porque eu não ascendi ainda ao meu Pai”, no céu. Mas ele esteve no paraíso, de acordo com sua promessa ao ladrão penitente: “Este dia, tu estarás comigo no paraíso”. Consequentemente, fica claro, que o paraíso não é o céu. Trata-se, na verdade (se nós podemos admitir a expressão), da antecâmara do céu, onde as almas dos justos permanecem, até que, depois do julgamento geral, eles sejam recebidos na glória.

John Wesley, em seu sermão 137, “Sobre a Ressurreição dos Mortos”, escrito em 1732, ensina que haverá ressurreição dos mortos. O mesmo corpo que foi sepultado receberá a mesma alma que foi separada dele no ato da morte: “Quando Deus ressuscitar este corpo, ele poderá avivá-lo com a mesma alma que o habitou antes. E isto nós não podemos dizer que seja impossível de ser feito; porque já foi feito antes”.

Wesley acrescenta:

Mas, quando tivermos obtido a ressurreição para a vida, nossos corpos serão espiritualizados, purificados, e refinados dessa grosseria terrena; então, serão instrumentos adequados para a alma em todos os seus empreendimentos divinos e celestes; não estaremos mais fatigados de louvar a Deus, através das infinitas eras.

Como quarta questão, Wesley expressa suas noções teológicas fundamentais ao considerar o conceito da salvação. John Wesley dá ênfase à santidade na vida daquele que é justificado. No capítulo “Em minutos de várias conversas”, Wesley (2002, vol. 8, p. 299) pergunta: Qual foi a causa do assim chamado metodismo? Ele mesmo responde:

Em 1729, dois homens jovens, estudando a Bíblia, viram que não poderiam ser salvos sem santidade, seguiram-na e incitaram outros a fazê-lo. Em 1737, viram que a santidade vem pela fé. Eles viram da mesma forma, que os homens são justificados antes de serem santificados; mas ainda assim a santidade era o seu objetivo. Deus então os impulsionou, totalmente contra a vontade deles, para levantar um povo santo.

Na concepção de Wesley, a doutrina da santificação dos crentes é uma herança dada aos metodistas. No entanto, a doutrina da santidade ou perfeição gerou grandes dificuldades para ele tanto na busca de definições adequadas quanto na tentativa de evitar mal-entendidos entre seguidores e amigos. De acordo com Dayton

(1991, p. 28), “a doutrina wesleyana da ‘total santificação’ ou ‘perfeição cristã’ é difícil de se interpretar, e tem sido abordada de diferentes ângulos”.

John Wesley (1984, p. 42) entende que a santificação tem seu início com o novo nascimento. Ela acompanha a experiência instantânea da justificação. Aquele que é justificado é também transformado espiritual e moralmente pelo poder do evangelho. Ao que parece, John Wesley (1984, p. 56) não defende uma perfeição impecável, mas ensina uma perfeição intencional, ou seja, a possibilidade de o cristão zeloso, em seu processo crescente de santificação, ser tomado em uma experiência definida de um perfeito amor a Deus.

De acordo com Wesley (1984, p. 42), a santificação tem seu início com o novo nascimento, que se destaca como uma experiência instantânea que acompanha a justificação. Aquele que é justificado é também transformado espiritual e moralmente pelo poder do evangelho.

Gorden Doss (1998, p. 76) comenta que, para John Wesley, a salvação tem duas partes: justificação e santificação:

A justificação traz o perdão dos pecados e aceitação com Deus. Santificação, fruto de justificação, é um dom distinto de Deus de uma natureza diferente que torna alguém realmente justo e reto. A santificação começa no momento da justificação e continua como uma obra gradual de graça.

O Manual para os Membros da Igreja Metodista (1921, p. 77) considera a justificação pela fé um ato da parte de Deus, e propõe que o homem justificado se sente justo diante de Deus e de si mesmo. É uma experiência contínua, e não um evento isolado. No entanto, o Manual Metodista (1921, p. 81) comenta que a santificação é o principal objetivo de Deus para vida do crente. “A santificação é obra da graça divina, pela qual o homem fica separado, colocando à parte, ou purificado de todo pecado”.

Diante dos conceitos verificados acima, percebe-se que Wesley enfatiza a perfeição cristã com ênfase na santidade. Em outras palavras, ele salienta o valor da devoção individual, orientada à prática de uma vida de santificação. Williams (1969, p. 183) aponta que Wesley, em seus escritos, “descreve vários termos para o novo estágio da vida cristã, tais como: Perfeição, Santificação, Inteira Santificação, Amor Perfeito, Salvação Completa”.

Wesley começou suas primeiras experiências espirituais em busca de santificação quando se uniu a um grupo de estudantes piedosos em Oxford. Ao comentar a acentuada espiritualidade de Wesley, Willaime (2016, p. 1.170) relata que:

John Wesley e seu irmão Charles, juntos com Whitefield, pertenciam a um círculo de estudantes piedosos (o holy club) em Oxford, com o hábito de leituras da Bíblia; eram chamados de “metodistas” por uma regra monástica, apelido que perdeu o caráter pejorativo e passou a designar um tipo de espiritualidade e uma denominação eclesiástica.

De acordo com o *Dicionário de Espiritualidade* (1993, p. 983), as características da espiritualidade de John Wesley “são a certeza plena da salvação mediante o testemunho interior do Espírito Santo e o dever que o crente tem de realizar sua própria santificação por meio do auxílio da graça, para tender à perfeição no amor”.

Pode-se concluir que a espiritualidade desenvolvida por John Wesley e pelos demais teólogos evangélicos é uma ampliação da espiritualidade elaborada pelos reformadores protestantes que receberam influência da teologia agostiniana. Canale (2018, p. 59) entende que a visão teológica de Agostinho, além de influenciar os reformadores, alcançou os teólogos do presente século, ao afirmar que “no século 20, teólogos evangélicos desenvolveram suas visões teológicas a partir de Agostinho”.

Na sequência, analisam-se conceitos sobre o ser de Deus, do mundo, do ser humano e da salvação defendidos por diversos teólogos evangélicos que viveram entre os séculos XIX e XXI. Primeiro, verificam-se conceitos sobre o ser de Deus. Há discordância entre os teólogos evangélicos a respeito da Pessoa de Deus. Percebe-se que alguns consideram Deus como sendo um ser de realidade pessoal, e outros entendem que Deus é uma realidade impessoal.

Culver (2012, p. 107), professor veterano na corrente evangélica e reformada clássica do pensamento cristão, ao citar as palavras de Jesus, “Deus é espírito” (Jo 4:24), considera: “[...] o espírito é uma realidade pessoal ou não material. Por que não dizer que o espírito é uma substância pessoal e não material?”. Ele explica que “existe certa relutância em falar do Espírito divino como substância. Isso ocorre porque nossa mente tem dificuldade em conceber a substância desprovida de materialidade”. Culver (2012, p. 107, 108) acrescenta:

No entanto, sabemos que Deus não é uma mera ideia. Deus não é uma coisa, mas o objeto ou substância mais real possível. A verdade é: Deus é uma substância espiritual [...]. A Bíblia apresenta Deus como espírito pessoal. Ele é o Deus vivo, ativo e inteligente.

Na concepção de Culver (2012, p. 108-109), Deus é uma pessoa:

Uma pessoa é um sujeito que pensa. Uma pessoa é também um objeto de pensamento. Com isso queremos dizer que há um tipo de relacionamento de pessoa para pessoa que é singular às pessoas. Eu sou *tu* para *ti* e *tu* és para *mim* [...] sabemos que Deus é uma pessoa.

Quando fala dos três membros do Deus trino, Culver (2012, p. 110) considera que:

[...] precisamos usar de cautela ao dizer que Deus é uma pessoa, ou que Deus é um espírito pessoal. O significado não é exatamente o mesmo que quando os três membros do Deus trino são chamados de pessoas. As três 'Pessoas' são três 'propriedades' do mesmo Deus.

De acordo com Augustus Strong [1836-1921], teólogo batista (2002, p. 376), Deus é um ser pessoal. "As Escrituras representam Deus como um ser pessoal. Personalidade significa o poder de autoconsciência e autodeterminação". Strong (2002, p. 372) entende que Deus não é matéria e não depende de matéria ao considerar a espiritualidade um dos atributos de Deus:

[...] significamos, não que nos justificamos em aplicar à natureza divina o adjetivo 'espiritual', mas que o substantivo 'Espírito' descreve aquela natureza (Jo 4:24, 'Deus é 'espírito'; Rm. 1:20 – 'as coisas invisíveis dele'; 1 Tm 1:17 – 'incorrutível, invisível'; Cl 1:15 – 'o invisível Deus'). Isto implica, negativamente, que a) Deus não é matéria [...] b) Deus não depende de matéria'.

Na concepção de Berkhof, renomado teólogo reformado holandês-americano, [1873-1957] (2007, p. 64):

[...] o termo 'pessoa' não é aplicado a Deus na Bíblia, se bem que há vocábulos, como o hebraico *panim* e o grego *prosopon*, que chegam bem perto de expressar a ideia. Ao mesmo tempo, a Escritura atesta a personalidade de Deus de diversas maneiras.

Berkhof (2007, p. 64) acrescenta que, "pelo ensino da espiritualidade de Deus, a teologia salienta o fato de que Deus tem um Ser substancial exclusivamente seu e distinto do mundo".

Quanto à eternidade de Deus, os teólogos evangélicos são unânimes em defender o conceito de que Deus não tem começo nem fim; Deus é eterno. De acordo com Culver (2012, p. 130), "falar sobre eternidade necessariamente envolve o conceito de tempo, conceito esse que nenhum filósofo ou teólogo em toda a história conseguiu definir de modo inteiramente satisfatório, nem mesmo para si mesmo".

Diversos teólogos evangélicos, conforme se verifica a seguir, argumentam em favor do conceito de eternidade como atemporalidade, isto é, ausência de tempo. Declaram que Deus não está relacionado ao tempo de forma alguma. Advogam

também o conceito do *Eterno Agora*, considerando que Deus não pode agir na sequência de tempo passado-presente-futuro.

Norman Geisler (1932-2019) (2010, vol. 1, p. 626), considerado calvinista moderado, salienta que Deus está fora do tempo. “Do princípio ao fim, a Bíblia declara que Deus está fora do tempo. Desde o primeiro versículo bíblico está claro que Deus existe fora do tempo: ‘no princípio, criou Deus os céus e a terra’ (Gn 1:1)”. Na concepção de Geisler (2010, vol. 1, p. 627), o tempo surgiu quando Deus criou o universo:

Estar antes do tempo e ter feito o tempo não é estar no tempo. Portanto, a Bíblia ensina que não foi uma criação *no* tempo, mas uma criação *do* tempo que Deus realizou no princípio. Visto que o tempo começa com o começo do universo, isto coloca Deus fora do tempo [...]. Deus é antes do tempo (atemporal).

Ao explicar a origem do tempo, Wayne Grudem (2002, p. 117), calvinista batista, semelhantemente a Geisler, salienta que Deus criou o tempo quando criou o universo:

O estudo da física nos diz que a matéria, o tempo e o espaço precisam ocorrer ao mesmo tempo: se não há matéria, não pode haver nem espaço nem tempo. Assim, antes que Deus criasse o universo, não havia tempo, pelo menos não no sentido de uma sucessão de momentos. Portanto, quando Deus criou o universo, também criou o tempo. Quando Deus começou a criar o universo, o tempo começou, e começou a haver uma sucessão de momentos e acontecimentos encadeados.

Wayne Grudem (2002, p. 117) entende que Deus não está no tempo, mas percebe os acontecimentos no tempo e age no tempo. “Deus não tem princípio nem fim, nem sucessão de momentos no seu próprio ser, e percebe todo o tempo com igual realismo; ele, porém, percebe os acontecimentos no tempo e age no tempo”. C. S. Lewis [1898-1963] teólogo anglicano (1979, p. 95-96), considera que Deus não está no tempo e a vida dele não consiste em momentos:

Foram os teólogos os que primeiro conceberam a ideia de que algumas coisas não estão absolutamente no tempo; mais tarde os filósofos adotaram, e atualmente alguns cientistas fazem a mesma coisa. Com quase toda a certeza, Deus não está no tempo. A vida dele não consiste em momentos que são seguidos por outros momentos.

[...] Deus não tem que se apressar no decurso do tempo deste universo, assim como um escritor não precisa viver o tempo imaginário do romance que escreve [...]. Mas Deus, creio, não vive absolutamente numa sucessão temporal. Sua vida não se esvai momento após momento, como a nossa; para Deus ainda é 1940 e já é 1990. Porque Ele é a sua própria vida.

Charles Hodge [1797-1878], teólogo presbiteriano reformado e defensor do calvinismo, descreve (2001, p. 291) a concepção popular do “eterno agora”, estabelecida entre diversos escritores evangélicos:

Para ele [Deus] não há nenhuma distinção entre o presente, passado e futuro; mas todas as coisas são iguais e sempre presentes para ele. Para Ele, a duração é um eterno agora. Este é o conceito popular que a Escritura mantém sobre a eternidade de Deus.

Geisler (2010, vol. 1, p. 627) segue o mesmo raciocínio de Hodge ao afirmar que “Deus não tem passado ou futuro, só presente: Ele é o eterno Agora. Por conseguinte, Deus não prevê o futuro. Ele vê o futuro no seu eterno presente (ou eterno Agora)”.

Na concepção de Benrkhof (2007, p. 60) “a relação da eternidade com o tempo constitui um dos mais difíceis problemas da filosofia e da teologia, talvez de impossível solução em nossa condição atual”. Percebe-se que os teólogos protestantes e evangélicos, à semelhança dos católicos, consideram o pressuposto de eternidade como atemporalidade, isto é, eternidade sem tempo, matéria nem espaço. Consideram que a eternidade está presente instantaneamente para Deus e admitem o conceito do Eterno Agora.

O segundo ponto é que diversos teólogos evangélicos advogam o pressuposto de que Deus criou o universo a partir do nada. Na concepção de Grudem (2002, p. 117), “antes que Deus fizesse o universo, não havia matéria, mas então ele criou todas as coisas (Gn 1:1; Jo 1:3; 1 Co 8:6; Cl 1:16; Hb 1:2)”. Millard Erickson (2015, p. 364), nascido em 1932, considerado teólogo evangélico conservador e moderadamente calvinista, falando a respeito da doutrina da criação, observa que “ela implica a criação a partir do nada, ou sem a utilização de material preexistente”. O teólogo Geisler (2010, vol. 1, p. 926 a 930) entende que o Criador é diferente da criação. O Deus incriado criou o mundo do nada (*ex nihilo*). A fonte da criação é Deus. Ele criou todas as coisas por meio da Sua palavra.

Os teólogos evangélicos, conforme foi visto, compreendem que Deus, ao criar o universo, criou também o tempo e o espaço e vive na esfera atemporal (espiritual), enquanto todas as coisas criadas são temporais (materiais). Elwell (2009, vol. 2, p. 62) entende que a espiritualidade não se baseia no desprezo pelo mundo material nem na prática do asceticismo. Ele ressalta que “a doutrina da criação reconhece que

Deus criou ‘boas’ todas as coisas. Ao vivermos neste mundo de Deus, portanto, não pode haver motivo para nos afastarmos desta vida que é correta e virtuosa”.

Num terceiro momento, verificam-se conceitos que os teólogos evangélicos consideram a respeito do ser humano. Teólogos dos séculos XX e XXI sustentam o pressuposto de que o homem tem uma alma imortal, e que ela se separa do corpo após a morte e vai para o “Paraíso”. Consideram que o homem, ao ser criado, foi dotado de um elemento imaterial chamado alma ou espírito.

Na concepção de Erickson (2015, p. 512), “Algumas passagens parecem indicar a existência de um estado intermediário entre a morte e a ressurreição, um estado em que o indivíduo continua a viver em uma existência pessoa consciente”. Na sequência de seus argumentos, Erickson (2015, p. 512) declara a existência incorpórea de uma alma após a morte do ser humano: “Já observamos que existem passagens das Escrituras que dão margem à ideia de uma existência incorpórea depois da morte”.

Erickson (2015, p. 1.128) argumenta que, logo após a morte, “os crentes irão imediatamente a um lugar e condições de bem-aventurança, e os incrédulos passarão a experimentar miséria, tormento e castigo”. De acordo com Erickson (2015, p. 1.128), no período entre a morte e a ressurreição, os ímpios descem para o Hades. Enquanto isso, os justos, ou ao menos sua alma, são recebidas no Paraíso. Após o grande julgamento, os ímpios vão para o Geena, que é o lugar de punição designado permanentemente no juízo final, e os justos vão para o Céu.

Teólogos evangélicos, conforme se verifica acima, compreendem que o ser humano possui uma alma imortal que se separa do corpo após a morte e retorna na ressurreição do corpo. Na consumação do século, essa alma volta ao corpo e retorna ao céu para viver eternamente.

O quarto conceito considera a concepção que os teólogos evangélicos têm da salvação. Geralmente, aceitam que a salvação é pela fé em Jesus Cristo independentemente das obras. De acordo com McGrath (2014, p. 466), “a salvação – seja qual for a definição que se lhe atribua posteriormente – é algo ligado à vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo”. A maioria dos teólogos evangélicos ensina que o desejo de Deus é que todos sejam salvos, e por isso Ele disponibilizou a salvação para toda a humanidade (Jo 3:16). Entretanto, acrescenta Geisler (2010, vol. 22, p. 161-162), “apesar da salvação ter sido proporcionada a todos, ela somente se aplica àqueles que creem”.

Na concepção de Geisler (2010, vol. 2, p. 195), a salvação é um ato de Deus, porém “não constitui em ato único, mas proporcionada aos crentes em três estágios principais”. Geisler (2010, vol. 2, p. 208-215) entende que a salvação “começa com o ato jurídico da justificação, prossegue em um processo vitalício de santificação e se complementar quando nos encontrarmos com Cristo em um ato de glorificação”.

De acordo com McGrath (2005, p. 497-500), há diversas abordagens quanto à aplicação da salvação. Ele argumenta que um grupo defende a tese de que todos serão salvos a despeito do fato de terem ou não ouvido a – ou respondido à – proclamação cristã de redenção em Cristo. Orígenes foi seu representante mais importante entre os primeiros escritores cristãos. Karl Barth e John A. T. Robinson estão entre os teólogos evangélicos defensores do universalismo. Outro grupo defende a posição de que somente os que creem serão salvos, e outro grupo ainda de teólogos (Geisler, 2010, vol. 2, p. 195) sustenta o pressuposto de que a salvação é particular, e que somente os eleitos por Deus serão salvos.

A próxima seção apresenta o legado teológico deixado por John Wesley que contribuiu para a formação do pentecostalismo no início do século XX.

6.2 Perspectiva pentecostal

John Wesley sustenta a autoridade das Escrituras, semelhantemente a Lutero e Calvino, embora enfatize a tradição, a razão e a experiência. De acordo com Matthew Barrett (2017, p. 26), Wesley recorre à estratégia metodológica chamada de “quadrilátero wesleyano” ou “pirâmide tetraédrica”, formado pelas Escrituras, pela tradição, pela razão e pela experiência. Essa metodologia é reconhecida pelos evangélicos pentecostais, contudo, conforme aponta Dorneles (2006, p. 101), “no quadrilátero pentecostal, a valorização da experiência assume proporções mais acentuadas, a ponto de a revelação direta do Espírito ao crente se sobrepor à revelação bíblica”.

Vale lembrar que um dos legados deixados por Wesley é o grande avivamento religioso dos séculos XVIII e XIX, cujos resultados continuam sendo vivenciados até o tempo atual. De acordo com Bruner (1989, p. 29):

[...] o metodismo é a mais importante das tradições modernas a ser compreendida pelos estudiosos das origens pentecostais, pois o metodismo do século XVIII é a mãe do movimento norte-americano de santidade do

século XIX que, por sua vez, deu à luz o pentecostalismo do século XX. O pentecostalismo é uma continuação ampliada do metodismo primitivo.

Rolim (1987, p. 20) ressalta que “o pentecostalismo nasceu nas igrejas protestantes, e o fundador da Igreja Metodista, John Wesley, é considerado o seu criador”. E na concepção de Bruner (1989, p. 34, 36), o movimento pentecostal surgiu “como um surto de um protesto espiritual contra o modernismo e secularismo da igreja” e “foi o metodismo o terreno em que floresceu o pentecostalismo”. Dayton (1991, p. 20) acrescenta que o pentecostalismo surgiu do metodismo porque John Wesley “estava vitalmente vinculado com o anglicanismo, com o puritanismo e o pietismo”.

Na concepção de Dayton (1991, p. 22-25), os conceitos estabelecidos por Wesley a respeito do cristianismo primitivo, a teologia do Espírito Santo e os dons do Espírito Santo, juntamente com a doutrina da salvação, criaram um elo entre os metodistas e pentecostais. Charles Finney, considerado por Blocher (2016, p. 685) “o avivalista americano mais famoso do século XIX”, foi quem desenvolveu a teologia do Espírito Santo ensinada por Wesley. De acordo com Bruner (1989, p. 31), foi após a morte de Wesley que Finney:

[...] domesticou o reavivalismo, ou seja, que o transferiu para dentro das igrejas [...]. A metodologia reavivalista de Finney foi a influência moldadora da teologia metodista nas igrejas pentecostais e formou, juntamente com o movimento de santidade ('holiness'), a principal ponte histórica entre o wesleyanismo primitivo e o pentecostalismo moderno.

A teologia de Finney, de acordo com Blocher (2016, p. 685), incluía uma experiência subsequente à conversão que chamava de batismo no Espírito Santo ou “segunda experiência”. Foram seus métodos de reavivamento que revelaram a influência mais permanente no cristianismo norte-americano ao levar os homens a uma experiência emotiva e individual.

Bruner (1989, p. 31) aponta que “a influência de Finney sobre o pentecostalismo subsequente foi na realidade, segundo se pode dizer, mais no âmbito da forma e da ‘temperatura’ do que no âmbito de conteúdo e ideias”. Bruner acrescenta que Finney combinou a teologia (essencialmente o metodismo) com a metodologia (essencialmente o reavivamento), que, mais tarde, achariam uma habitação permanente no movimento chamado pentecostal.

As raízes do pentecostalismo, originadas do metodismo, se desenvolveram por meio da influência do pregador americano Charles Finney, e pouco tempo depois pelo

Movimento de Santidade (*Holiness Movement*), do século XIX, liderado por Phoebe Worrall Palmer (1807-1874) e seu marido, o físico Walter C. Palmer. Eles realizavam reuniões de oração na própria casa, enfatizando a obtenção da santidade ou da plena santificação como um segundo passo na vida cristã, que ocorre após a regeneração ou conversão. Dorneles (2006, p. 82) considera que Phoebe Palmer conseguiu desenvolver e popularizar a doutrina da perfeição, ou inteira santificação, ou ainda “segunda bênção”, ensinadas por Wesley e Charles Finney.

Dorneles (2006, p. 83) destaca que Phoebe Palmer também popularizou a ideia do batismo do Espírito Santo, experiência identificada com o “falar em línguas” disponível para todo crente. Na concepção de Dorneles (2006, p. 83), “o falar em línguas como evidência do batismo do Espírito Santo se tornou a primeira distinção básica entre o pentecostalismo e o movimento de Santidade e a teologia de Wesley”.

A influência da teologia de Wesley e os conceitos desenvolvidos pelo movimento da santidade (*Holiness*) estabeleceram bases para o surgimento do movimento pentecostal. Rolim (1987, p. 22) salienta que “o ponto de partida do movimento pentecostal, que hoje atinge vários continentes, foi em [9 de abril] 1906, numa velha igreja metodista Azusa Street, em Los Angeles, Califórnia, Estados Unidos”. O sermão do jovem pastor negro William J. Seymour parece ter sido o catalisador e figura-chave nos eventos de Los Angeles. Waldo Cesar e Shaul (1999, p. 20) narram “que Seymour ao ler o texto de Atos 2:4, disse que Deus tinha uma terceira bênção, além da conversão e da santificação – e essa bênção era o batismo do Espírito Santo”.

O pentecostalismo tem como centro da espiritualidade a experiência carismática proporcionada pela ação do Espírito Santo. Essa experiência espiritual é central para os pentecostais porque é a partir dela que o homem conhece, de fato, a Deus. Esse conceito é considerado por Barbosa de Sousa (2002, p. 82):

A ênfase na experiência carismática é fundamental para que eu sinta a realidade divina. O pentecostalismo é uma reação ao excesso de racionalismo e intelectualismo, muitas vezes frio e impessoal, presente na maioria das igrejas históricas. Deus é transformado numa fonte de energia e poder com a qual eu me relaciono utilitariamente.

Com o advento do pentecostalismo, podem-se considerar modelos diferentes de espiritualidade na igreja contemporânea evangélica. De acordo com Barbosa de Souza (2002, p. 82), verificam-se dois blocos distintos de evangélicos. O primeiro envolve os evangélicos de tradição reformada, ou os tradicionais, cujo centro da

espiritualidade está na relação cognitiva com Deus. O conhecimento que se pode adquirir sobre Deus constitui a base desse modelo. Dá muita ênfase à educação bíblico-teológica, pois consideram o conhecimento dogmático e racional o caminho mais sensato para estabelecer qualquer relação.

Barbosa de Souza (2002, p. 82) ressalta que essa tendência se deve, em grande parte, à influência do Iluminismo:

Esta espiritualidade que nasce da razão corre o risco de se tornar mais teológica e menos afetiva, mais dogmática e menos pessoal, na medida em que ela se centraliza no dogma e não na pessoa. Deus é transformado numa ideia ou conceito abstrato com o qual eu me relaciono racionalmente.

Müller (2016, p. 590) acrescenta que o protestantismo, clássico ou tradicional:

[...] se orientou em geral por modelos mais institucionais de ajuntamento (sínodos regionais ou nacionais, grandes conferências europeias ou mundiais, principalmente sob a égide do Conselho Mundial das Igrejas), os meios evangélicos se caracterizaram sobretudo por sua viva consciência missionária (cf. as conferências de Lausanne [1974] e de Manila [Lausanne II, 1989]). Não há dúvidas de que através dessas aproximações, a espiritualidade protestante ganhou em diversidade, em encarnação concreta e em universalidade.

De acordo com McGrath (2001, p. 61), “quando compreendida de maneira correta, a teologia envolve, orienta e sustenta a espiritualidade”. No entanto, McGrath acrescenta que “é perfeitamente correto afirmar que a teologia cristã não pode permanecer fiel ao seu objetivo de estudo se considerar a si mesma como de caráter puramente proposicional ou cognitivo”.

Müller (2016, p. 590) aponta o que contribuiu para o surgimento de novos modelos de espiritualidade dentro do próprio protestantismo:

O questionamento das espiritualidades tradicionais [...]. Mas a sede de espiritualidade pode também exprimir certa decepção em relação ao cristianismo histórico, ou da fé como tal; traduz-se então por novos (re)arranjos do religioso ou por uma passagem consciente para outros tipos de crença.

Barbosa de Souza (2002, p. 82) pontua que “o pentecostalismo é uma reação ao excesso de racionalismo e intelectualismo, muitas vezes frio e impessoal, presente na maioria das igrejas históricas”.

O pentecostalismo, considerado o segundo bloco de modelo de espiritualidade cristã protestante, surge como consequência da decepção em relação ao cristianismo histórico. Esse bloco é representado pelos evangélicos pentecostais, pois consideram que o cerne da espiritualidade está na experiência carismática proporcionada pela

ação do Espírito Santo. Essa espiritualidade é denominada, por Thomas Ice (2009, p. 562), de “espiritualidade carismática”.

Os pentecostais entendem que a experiência espiritual é expressa primeiramente por meio da emoção ou de outros aspectos não-cognitivos de nosso ser. Na concepção de Dorneles (2006, p. 85), “o pentecostalismo é uma religião fortemente emocional”. Para os pentecostais, a essência de ser espiritual é ter experiências por meio do encontro com Deus, que se manifesta por meio dos sentimentos. Essa concepção é central para os crentes carismáticos porque é a partir das emoções que o homem conhece, de fato, a Deus e sente a realidade divina.

Entende-se que a experiência religiosa está intrinsicamente relacionada com o que é sagrado. Rudolf Otto (2011, p. 37-51) sugere que a experiência religiosa com o sagrado, o numinoso, denominado por *mysterium tremendum* (que tem “inacessibilidade absoluta”), ocorre quando a pessoa tem a consciência de que o divino está envolto em mistério (Jó 11:7-8; Is 45:15). O Ser divino, acrescenta Rudolf Otto (2011, p. 44-45), “arrebata e move uma psique humana com tal e tal sentimento, produzindo no homem um temor religioso diante do sagrado; diante da majestade que exala uma superioridade esmagadora de poder”.

A experiência com Deus, desenvolvida pelos pentecostais, ocorre a partir dos sentimentos, do compromisso e da afeição diante do sagrado e da consciência do divino. A experiência de sensação com o ser divino, segundo Otto (2011, p. 44):

[...] pode ser uma suave maré a invadir nosso ânimo, num estado de espírito a pairar em profunda devoção meditativa. Pode passar para um estado d'alma a fluir continuamente, em duradouro frêmito, até se desvanecer. Mas, essa sensação também pode eclodir do fundo da alma em surtos e convulsões. Pode induzir estranhas excitações, inebriamento, delírio, êxtase.

Edilson Valiante (2000, p. 13) ressalta que, do fato de as igrejas tradicionais perderem os elementos mais contemplativos e emocionais das práticas religiosas, resultou o nascimento do movimento pentecostal, que surgiu para resgatar esses elementos:

Tanto o catolicismo romano como o protestantismo histórico tenderam, de forma até inconsciente, à paulatina erradicação dos elementos mais contemplativos e emocionais nas suas práticas religiosas. Esta sublimação do místico, tão necessária à existência pessoal de alguns, começou a ser resgatada pelos movimentos de Reavivamento e Santidade no século XIX, em atitude francamente contrária à frieza institucional. Estava aberto o caminho para o surgimento de fenômenos espirituais espontâneos como os observados hoje no movimento pentecostal.

Valiante (2000 p. 13) acrescenta que o surgimento do movimento pentecostal significa, em certo sentido, “a recuperação do místico, do emotivo na vida religiosa, a despeito de pouca bagagem teológica e doutrinária, mas com um sentido destacado de proximidade com o divino”.

O movimento pentecostal, à semelhança de uma onda, foi crescendo por onde ia avançando. Peter Wagner (1994, p. 7), considerando o crescimento da igreja pentecostal, principalmente na América do Sul, chega a classificá-lo como “Ondas de Poder” que cresceram gradativamente no século XX:

A primeira foi o próprio movimento pentecostal que começou em torno do princípio do século. A segunda foi o movimento carismático que começou na metade do século. A terceira Onda, surgida no último quarto do século, é uma manifestação do mesmo poder miraculoso do Espírito Santo em igrejas tradicionais que, por diversas razões, não desejam ser incluídas entre os pentecostais ou carismáticos.

Percebe-se que houve alterações significativas no foco pentecostal manifestadas pelas três Ondas. A primeira Onda é considerada, por Mariano (1999, p. 29), como sendo o pentecostalismo clássico. Ela reina absoluta de 1910 a 1950. Estava centrada no dom de línguas manifestado nas igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil. A segunda Onda é nomeada por Mariano (1999, p. 32) de *deuteropentecostalismo* (significa “segundo” ou “segunda vez”), sentido que o torna muito apropriado para nomear a segunda vertente pentecostal.

Essa Onda pentecostal cresce dentro das igrejas protestantes históricas e católica, que passam a receber os dons do Espírito Santo. A segunda onda é centrada no dom de curas e milagres. Teve início nos anos 50, na cidade de São Paulo, com o trabalho missionário de dois ex-atores de filmes de faroeste do cinema americano, Harold Williams e Raymond Boatright, vinculados à *International Church of the Foursquare Gospel*.

No período da segunda Onda, se destacam as seguintes: Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Evangélica Pentecostal “Brasil para Cristo”, Igreja Pentecostal “Deus é Amor” e Igreja Adventista da Promessa. A terceira Onda, denominada por Mariano (1999, p. 33) de *neopentecostal*, começa na segunda metade dos anos 70, cresce e se fortalece no decorrer das décadas de 80 e 90 e se destaca pela atividade exorcista. Os elementos anteriores não são desprezados nem abandonados pela onda seguinte, mas apenas ocorre variação tática para alcançar determinados fins. No período da terceira Onda, se destacam as seguintes igrejas: Nova Vida, Universal

do Reino de Deus, Cristã Apostólica Renascer em Cristo e Internacional da Graça de Deus.

Maria Teixeira (2015, p. 430) também classifica o pentecostalismo brasileiro em três ondas, destacando, principalmente, como “as igrejas pentecostais e pós-pentecostais conseguiram, nas últimas décadas, fazer uso de processos socioeconômicos, culturais, políticos e religiosos, utilizando-os de forma eficaz em seu favor”.

Diversos fatores contribuem para o significativo crescimento pentecostal no mundo religioso. Entende-se que os principais fatores são: o emotivo religioso, baseado nas emoções sobre a razão; o convite para receber “bênçãos” que preenchem às necessidades físicas e espirituais das pessoas; e a transformação e a valorização, que resultam em mudanças de hábitos que reestabelecem a paz, a alegria, a saúde, a sensibilidade aos assuntos familiares e a estabilidade financeira.

Elwell (2009, vol. 2, p. 67) ressalta que vários motivos têm marcado o caráter da espiritualidade pentecostal:

A liberação da auto-consciência, o exercício do toque, a ênfase dada aos dons espirituais, a forte consciência daquilo que é satânico e da necessidade dos exorcismos, o ministério de todos os crentes – estas coisas têm marcado o caráter da sua espiritualidade.

O pentecostalismo tem como centro da espiritualidade a experiência carismática proporcionada pela ação do Espírito Santo. Albano e Baade (2016, p. 111, 115) afirmam que “a experiência com o poder do Espírito Santo é central para a espiritualidade pentecostal [...]. O elemento mais destacado da espiritualidade pentecostal é o batismo no Espírito Santo”. Os pentecostais reconhecem que a experiência com o Espírito Santo é central porque é a partir dela que o homem conhece, de fato, a Deus. Barbosa de Sousa (2002, p. 82) considera que “a ênfase na experiência carismática é fundamental para que eu sinta a realidade divina [...]. Deus é transformado numa fonte de energia e poder com a qual eu me relaciono utilitariamente”.

Fernando Albano e Joel H. Baade (2016, p. 110), ressaltam que a espiritualidade pentecostal é caracterizada:

[...] pelo batismo no Espírito Santo, dons espirituais, participação leiga e pela evangelização. Trata-se de uma espiritualidade marcada pela experiência pessoal e pela emotividade [...]. O cerne da espiritualidade pentecostal não se encontra na objetividade da via doutrinária, antes se apoia primeiramente na subjetividade da experiência com o Espírito Santo [...]. A experiência com o poder do Espírito Santo é central para a espiritualidade pentecostal.

O pentecostalismo entende que a espiritualidade é baseada mais na experiência com Deus (encontro), por meio da atuação do Espírito Santo, do que pelo conhecimento de Deus (revelação/doutrina). Embora a alma esteja no corpo, o encontro com a presença de Deus na alma não pode se conectar com nosso pensamento temporal; ele, no entanto, indiretamente alcança os sentimentos.

Albano e Baade (2016, p. 110) argumentam que, diferentemente das igrejas evangélicas tradicionais, “a espiritualidade pentecostal não se caracteriza prioritariamente por um conjunto de verdades às quais o sujeito adere, mas como experiência no Espírito Santo que impele ao protagonismo”.

Albano e Baade (2016, p. 115) acrescentam que, para os teólogos pentecostais Kjell Nordstokke, Cosme Alexandre R. Moreira e Rudolf Von Sinner, o batismo com o Espírito Santo desenvolve no crente pentecostal um empoderamento da vida (termo oriundo do inglês *empower*, que significa “dar poder a alguém” ou “autorizar” uma pessoa). Waldo Cesar e Richard Shaul (1999, p. 161) afirmam que, “devido ao contínuo crescimento dos pentecostais entre os pobres, eles se tornaram *a igreja dos pobres*. A maioria de seus líderes, tanto leigos como pastores, vem das fileiras dos pobres”.

Os crentes de origem humilde, marginalizados e estigmatizados pela sociedade, ao aceitar o evangelho e ao passar pela experiência do batismo do Espírito Santo, adquirem confiança pessoal e o senso de dignidade e capacidade. Como consequência, o crente pentecostal fala línguas estranhas, prega, adora a Deus e vive para o serviço à comunidade.

Ao considerar o fenômeno pentecostal e a posição da igreja tradicional evangélica, Müller (2016, p. 589) comenta como tem sido compreendida a espiritualidade nos momentos atuais entre os protestantes:

O status da espiritualidade não está somente associado, no protestantismo, à jurisdição do teológico, caracterizada pelo tema maior da justificação somente pela fé; está também relacionado a uma reorganização do teórico e do prático. Nisso, o debate tem se concentrado na oposição entre vida contemplativa e vida ativa.

Dentro do variado arcabouço de espiritualidade visto no mundo católico, protestante, evangélico e pentecostal, verifica-se também a necessidade de se analisar a concepção de espiritualidade na perspectiva dos adventistas do sétimo dia e de Ellen White, considerada profetisa entre os adventistas.

Resumo

Este capítulo analisou o tema da espiritualidade a partir da perspectiva evangélica. Observou que, após a morte de Lutero e Calvino, teólogos luteranos e calvinistas começaram a sistematizar racionalmente a doutrina estabelecida na Reforma. Observou-se que o conceito de “espiritualidade” pós-Reforma é considerado mais abstrato pelos líderes, levando o cristianismo protestante a um estado de letargia espiritual, moral e teológica.

Com o desejo de renovação espiritual e eclesiástica, surge, após a Reforma de Lutero, o movimento denominado de Reforma Radical, considerado um grandioso movimento de renovação espiritual e eclesiástica que ficou à margem das igrejas católica e a protestante.

A maioria dos radicais que vivia fora da igreja oficial desenvolveu seu próprio modelo de vida cristã, dando à espiritualidade e à vida eclesiástica uma identidade distinta. Os radicais aprimoraram seus impulsos ascético, místicos e racionalista da idade média tardia. Meno Simons é considerado o líder mais importante do grupo denominado “anabatistas”, que desejava não apenas reformar a Igreja, mas também restaurá-la à sua pureza primitiva, apostólica.

Conforme visto no estudo, paralelamente ao período da Reforma dos Radicais surgem novos movimentos e líderes espirituais adeptos dos ensinamentos da Reforma de Lutero e Calvino, denominados de puritanos e pietistas. Observou-se que esses grupos manifestavam preocupação com a espiritualidade da Igreja e com os ensinamentos da Palavra de Deus.

Diante do que se observou, os puritanos, considerados como um partido de oposição ao anglicanismo dentro da Igreja da Inglaterra, defendiam uma teologia semelhante à de Calvino. Eles falharam em seu intento de transformar a Igreja e a nação inglesa em república calvinista inglesa. No entanto, os puritanos conseguiram deixar marcas permanentes nos Estados Unidos, onde milhares de puritanos ingleses buscavam, novo começo, e oportunidade renovada de edificar o reino de Deus conforme imaginavam.

O estudo destacou quatro líderes na formação do movimento pietista. Johann Arndt (1555-1621) é considerado o precursor do pietismo. O segundo líder é Philipp Jakob Spener (1635-1705), reconhecido como o pai do pietismo alemão. Auguste Hermann Francke (1663-1727) é visto como sendo o terceiro líder pietista.

O último líder do pietismo, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760), identificado como líder da Igreja Morávia, levou o pietismo ao extremo revelando tendências ao emocionalismo e ao anti-intelectualismo, mas nunca encorajou nem aceitou o fanatismo nem o obscurantismo. Zinzendorf, influenciou os morávios a viver um cristianismo autêntico e ter espírito missionário. Eles viajavam por diversas partes do mundo pregando o evangelho. Constatou-se que John Wesley foi influenciado pelos pietistas morávios, mas não aderiu totalmente às suas crenças.

Verificou-se que a influência dos ensinamentos estabelecidos por John Wesley contribuiu para o surgimento dos movimentos de renovação espiritual que recebeu o nome de metodista. Na concepção de Doss (1997, p. 77), a perspectiva da espiritualidade de Wesley “era felicidade manifestada como alegria interior, paz de espírito, contentamento com vida, amor a todos e esperança de vida eterna”. A tradição metodista também legou ao protestantismo hinos que marcaram a espiritualidade de muitas gerações.

Verificou-se que as considerações sobre a realidade de Deus, da natureza humana, do mundo e da salvação aceitas por Wesley são semelhantes à visão de Lutero e Calvino. Wesley entende o que Lutero ensina sobre a justificação pela fé, no entanto considera que a santidade era o principal objetivo de Deus para a vida do crente. Ele dava ênfase à santidade na vida daquele que é justificado pela fé. Wesley sustentava a ideia de que a santificação tem seu início com o novo nascimento e acompanha o crente até a morte.

O estudo avaliou que diversos teólogos evangélicos, à semelhança dos católicos, argumentam em favor do pressuposto de eternidade como atemporalidade de Deus. Também se constatou que as raízes do pentecostalismo se desenvolveram do metodismo. Os ensinamentos estabelecidos por John Wesley influenciaram os movimentos de renovação carismática dos séculos XVIII e XIX. A influência do pregador americano Charles Finney e do Movimento de Santidade [*Holiness Movement*] do século XIX, liderado por Phoebe Worrall Palmer (1807-1874), também contribuiu para o movimento de renovação carismática.

Mediante o que se observou neste capítulo, os conceitos estabelecidos por Wesley a respeito do cristianismo primitivo, da teologia do Espírito Santo e dos dons do Espírito Santo, juntamente com a doutrina da salvação, criaram um elo entre os metodistas e pentecostais. O pentecostalismo tem como centro da espiritualidade a experiência carismática proporcionada pela ação do Espírito Santo. Essa

espiritualidade é denominada de “espiritualidade carismática”, experiência espiritual central para os pentecostais porque é a partir dela que o homem conhece, de fato, a Deus.

O pentecostalismo entende que a espiritualidade é baseada mais na experiência com Deus (encontro), por meio da atuação do Espírito Santo, do que pelo conhecimento de Deus (revelação/doutrina). Ainda, o estudo avaliou que o movimento pentecostal favoreceu a recuperação do místico, do emotivo na vida religiosa dos crentes.

O próximo capítulo expõe pressupostos sustentados por Ellen G. White, considerada uma das fundadoras da Igreja Adventista, trazendo noções de espiritualidade na perspectiva dos adventistas do sétimo dia e o desenvolvimento da espiritualidade na trajetória dos adventistas.

7 A ESPIRITUALIDADE NA PERSPECTIVA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA

As considerações apresentadas no capítulo anterior trataram de conceitos de espiritualidade na perspectiva evangélica. Constatou-se que, após a Reforma, novos movimentos religiosos surgiram preocupados com a espiritualidade da Igreja e com a Palavra de Deus. Esses movimentos discordavam dos líderes protestantes que estavam conduzindo a Igreja a um estado de letargia espiritual, moral e teológica.

O trabalho limitou-se a estudar a Reforma Radical com seus três agrupamentos principais (anabatistas, espiritualistas e racionalistas evangélicos). Em seguida, verificaram-se ideias difundidas pelos movimentos religiosos denominados puritanos e pietistas, que impactaram a vida do clérigo anglicano John Wesley, fundador do metodismo. Os pressupostos aceitos por Wesley contribuíram para o surgimento do que, mais tarde, se tornaria o pentecostalismo no século XX. O estudo concluiu avaliando noções de espiritualidade aceitas por teólogos evangélicos e pelo movimento pentecostal.

A seção a seguir (6.1) trata da espiritualidade na perspectiva adventista do sétimo dia. Expõe, primeiramente, aspectos da vida religiosa de Ellen G. White, uma das pioneiras da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Considera conceitos de espiritualidade empregados por Ellen White e suas convicções a respeito de Deus, do mundo, do ser humano e da salvação. Em seguida, a seção 6.2 expõe noções de espiritualidade compreendidas pelos adventistas do sétimo dia, conforme notadas nos documentos e pronunciamentos denominacionais. O capítulo conclui com a seção 6.3, em que se descreve a espiritualidade na trajetória da denominação.

7.1 A espiritualidade na perspectiva de Ellen G. White

De acordo com Denis Fortin e Jerry Moon, na obra *The Ellen G. White Encyclopedia* (2013, p. 18), Ellen Gould White (1827-1915) é considerada cofundadora da denominação Adventistas do Sétimo Dia juntamente com José Bates e Tiago White, dentre outros. É lembrado que, durante 70 anos, Ellen White recebeu de Deus cerca de duas mil visões e sonhos proféticos. Hoje, ela tem mais de 126 títulos em inglês, incluindo compilações.

Zukowski (2017, p. 9) comenta que Ellen White “é a autora mais traduzida na história da literatura, tendo escrito mais de 100.000 páginas, publicado mais de 5000

artigos”. De acordo com Christianini (1981, p. 35), “calcula-se que tenha escrito cerca de vinte e cinco milhões de palavras. Dos seus oitenta e oito anos de vida, setenta e um foram dedicados à obra de Deus”. Ainda segundo Zukowski (2017, p. 9), Ellen White é “uma mulher incluída na lista das cem mais significantes personalidades americanas de todos os tempos, segundo a revista *Smithsonian*, na edição da primavera de 2015”.

Antes de começar seu ministério profético, Ellen White experimentou diversas experiências religiosas que a conduziram a um profundo relacionamento com Cristo. Ela conta, em seu livro *Primeiros Escritos* (1967, p. 11), que foi “convertida com a idade de onze anos, e aos doze fui batizada, tendo-me unido à igreja metodista. Aos treze anos ouvi Guilherme Miller proferir sua segunda série de conferências em Portland, Maine”. Ellen White acrescenta, na obra mencionada, que “não estava pronta para ver a Jesus [...]. Minha alma tinha sede de salvação plena e ampla, mas eu não sabia como obtê-la”.

Em 1842, ao assistir às reuniões do segundo advento em Portland, Maine, Ellen White (1967, p. 11) narra a seguinte experiência. “Cri inteiramente que o Senhor estava prestes a vir. Eu tinha fome e sede de completa salvação, inteira conformidade com a vontade de Deus”. Dois anos mais tarde, em dezembro de 1844, Ellen relata sua experiência ao participar de uma reunião de oração na qual ela e mais quatro mulheres se encontravam reunidas:

Enquanto eu orava, o poder de Deus veio sobre mim como jamais eu experimentara antes. Fui tomada em visão da glória de Deus, e parecia-me estar sendo elevada acima da terra cada vez mais alto, e foi-me mostrado algo das jornadas do povo do advento para a Cidade Santa (White, 1967, p. 13).

A vida espiritual experimentada pela jovem Ellen certamente a favoreceu em seu chamado para realizar o ministério profético na Igreja Adventista do Sétimo Dia. A partir dessa primeira visão, Fortin e Moon (2018, p. 102) salientam, “Eunice Harmon e outros ‘cristãos experientes’ imediatamente reconheceram se tratar do poder de Deus”. Ellen passou a ter frequentemente visões e sonhos que a colocavam em contato regular com o sobrenatural. Sua relação com Deus aprofundou-se com a idade.

De acordo com Gorden R. Doss (1987, p. 19), Ellen White usava a Bíblia como seu principal instrumento para conhecer a Deus, e em seu desempenho espiritual profético ela obteve experiência com Deus e conhecimento de Deus por meio de

sonhos e visões. Em seus escritos, Ellen White usou principalmente os estilos devocionais e exortadores.

Zukowski (2017, p. 9) destaca “o fato dela ter escrito em diferentes áreas: relacionamentos sociais, vida conjugal, finanças, nutrição, saúde em geral, educação de filhos, administração etc. Sua maior contribuição, porém, foi na área religiosa”. Os escritos de Ellen White revelam que ela era uma pessoa de espiritualidade profunda e intensa. Seus escritos expõem conceitos que são extremamente ricos e espirituais.

Segundo Fortin e Moon (2018, p. 883), a definição do termo “espiritualidade”, conforme exposto por Ellen White em seus escritos, difere do significado primário prevalecente hoje, usado principalmente para descrever “atitudes, crenças e práticas que animam a vida das pessoas e as ajudam a alcançar realidades supersensíveis”. Segundo Fortin e Moon (2018, p. 883), “a palavra ‘espiritualidade’ é usada centenas de vezes em seus escritos e se refere principalmente a uma vida de piedade, bondade e santidade”.

A compreensão de Ellen White acerca da espiritualidade, de acordo com Fortin e Moon (2018, p. 883), está centrada em Cristo em pelo menos duas maneiras. “Primeiramente, Cristo é o objeto da adoração, e é Ele quem torna possível a vida devocional do crente. Em segundo lugar, Jesus é um exemplo do qual a vida espiritual e devocional do crente deve ser”. Na obra *A Ciência do Bom Viver* (2004, p. 51), é apontado que a vida de comunhão de Jesus com o Pai foi “o segredo de uma vida de poder”. Ellen White, em sua obra *O Desejado de Todas as Nações* (2003, p. 74), afirma que “Jesus é nosso exemplo”. No capítulo 5 do livro *Ciência do Bom Viver* (2004, p. 51-58), Ellen White menciona, de acordo com Fortin e Moon (2018, p. 883,-884), cinco práticas espirituais e devocionais usadas por Jesus.

A primeira é a “meditação”. Para Ellen White, a meditação “é uma forma de comunicação com Deus. Essa meditação toma as Escrituras, seus temas e suas histórias como um assunto para reflexão e aprendizado”. A segunda prática é o “estudo das Escrituras”. A Palavra de Deus deve ser pesquisada por meio de um estudo experimental em que não apenas o intelecto, mas também o coração esteja cheio da Palavra de Deus. A terceira prática espiritual é a “oração”. Ellen White, no livro *Caminho a Cristo* (p. 93), define a oração como “o abrir do coração a Deus como a um amigo”.

A quarta dessas práticas é o “cântico”. Cristo usava os salmos em forma de cântico em Seus momentos de comunhão com o Pai. A quinta dessas práticas poderia

ser chamada de “orientação” ou “conhecer a vontade de Deus”. Mostra a necessidade de se ter uma experiência pessoal na obtenção de conhecimento da vontade de Deus.

As práticas espirituais descritas por Ellen White refletem o tipo de conduta conhecida e praticada pelos personagens bíblicos (Gn 5:22-24; 6:9; 17:2; Sl 1:2; 5:3; 25:4; Jr 15:16; Dn 6:10). Eles entendiam que a vida humana é considerada uma jornada ou um caminho que necessita da presença constante de Deus (Êx 33:3, 12-16). Na jornada religiosa, Deus proporciona meios para orientar e levar Seu povo a “andar” (heb. *hālakh*) em Seus caminhos (heb. *derekh*) (Êx 16:4; Lv 18:4-5; Dt 8:19-20; Gl 3:12). O termo *hālakh* (andar), acompanhado do substantivo “caminho” (*derekh*), de acordo com VanGemerén (2011, p. 1.006), descreve “a maneira do homem se conduzir na vida, envolvendo seu relacionamento com Deus, consigo mesmo e com seu próximo”. Em Gênesis 24:40, andar (*hālakh*) expressa a natureza geral da vida espiritual do homem “andando na presença de Yahweh”.

A metáfora bíblica do ato de o homem “andar” com Deus e em Seus “caminhos” é percebido também nos escritos de Ellen White. Em sua primeira visão, Deus mostrou a Ellen White, conforme está no livro *Primeiros Escritos* (2003, p. 13-14), “as jornadas do povo do advento para a Santa Cidade e a rica recompensa a ser dada aos que aguardarem o Senhor quando voltar de Suas bodas”. Logo em seguida, ela viu:

[...] um caminho reto e estreito, levantado em lugar elevado do mundo. O povo do advento estava nesse caminho, a viajar para a cidade que se achava na sua extremidade mais afastada. Tinham uma luz brilhante colocada por trás deles no começo do caminho, a qual um anjo me disse ser o “clamor da meia-noite”. Essa luz brilhava em toda extensão do caminho, e proporcionava claridade para seus pés, para que assim não tropeçassem. Se conservavam o olhar fixo em Jesus, que Se achava precisamente diante deles, guiando-os para a cidade, estavam seguros.

A obra *Testemunhos Para a Igreja* (2004, vol. 1, p. 127-131) descreve que, em 1856, foram mostradas a Ellen White em visão “algumas coisas que dizem respeito à igreja em geral”. Dois caminhos opostos foram-lhe mostrados por onde viajavam duas multidões. Ela descreve que “os que viajam pelo caminho estreito conversam a respeito da alegria e felicidade que terão no fim da viagem”. No entanto, os que estavam na estrada larga “todos estão preocupados com sua pessoa, suas vestes, seus prazeres [...]. Estavam no caminho largo, e, no entanto, professavam pertencer ao número dos que viajavam no caminho estreito”.

A atenção de Ellen White, na obra acima, na página 128, foi dirigida para 1843 e 1844. Ela afirma: “Havia naquela ocasião um espírito de consagração que hoje não

existe. Que aconteceu com o povo que professa ser o povo peculiar de Deus?”. Ela esclarece, dizendo: “Vi a conformidade com o mundo, a indisposição de sofrer em prol da verdade. Vi grande falta de submissão à vontade de Deus”.

Em 1868, Ellen White, em sua obra *Vida e Ensinos* (2004, p. 179-184), sonhou viajando com muitas pessoas pelo caminho estreito:

Sonhei que estava como uma grande multidão de pessoas. Parte daquela assembleia apresentou-se para viajar. Tínhamos carroças abarrotadas. Caminhamos nós, a estrada parecia subir. De um lado havia um profundo precipício; do outro, uma muralha alta, lisa e branca [...].

Depois de uma longa jornada de sofrimento e muita dor, e cada vez mais o caminho tornando-se estreito e perigoso, ela acrescenta, na página 181 da obra citada: “[...] aumentou o nosso perigo de cair do caminho [...]”. Ao final do caminho, conta Ellen White, “diante de nós, do outro lado do precipício, havia um belo campo de relva verde, de aproximadamente quinze centímetros de altura”. Ela pergunta: “[...] mas ser-nos-ia possível alcançá-lo? – essa era a ansiosa indagação”. No sonho, ao olhar para as cordas que caíam do alto da muralha, Ellen exclama:

Nossa única esperança está em confiar inteiramente na corda. Dela temos dependido em todo o caminho difícil. Ela não falhará agora. Ainda estávamos hesitantes e angustiados. Foram então proferidas estas palavras: ‘Deus segura a corda. Não devemos temer’. Estas palavras foram então repetidas por aqueles que estavam atrás de nós, e acompanhadas destas outras: ‘Ele não nos faltará agora. Trouxe-nos até aqui em segurança’.

Ellen White (2004, p. 184) termina o sonho dizendo:

Meu marido deu então um salto por sobre o assustador abismo ao belo campo além. Eu segui imediatamente. Oh, que sensação de alívio e gratidão para com Deus experimentamos! Ouvi levantarem-se vozes em louvor triunfal a Deus. Eu era feliz, perfeitamente feliz. Despertei, e vi que, pela ansiedade que experimentara ao passar pelo caminho difícil, todos os meus nervos pareciam estar a tremer. Esse sonho não necessita de comentário.

No livro *Primeiros Escritos* (2003, p. 14), Ellen White declara que o segredo para chegar vitorioso ao fim do caminho é ser guiado pela luz da verdade e ter os olhos fixos em Jesus:

Essa luz brilhava em toda extensão do caminho, e proporcionava claridade para seus pés, para que assim não tropeçassem. Se conservavam o olhar fixo em Jesus, que Se achava precisamente diante deles, guiando-os para a cidade, estavam seguros.

Na obra *Filhos e Filhas de Deus* (2005, p. 175), Ellen White aconselha o crente a não preferir o caminho mais apazível para agradar a si mesmo, e sim seguir o caminho estreito e fazer a vontade de Deus:

Não devemos atentar para seguir o caminho de nossa preferência, mas o caminho e a vontade de Deus [...]. Os seres humanos sofrem muito porque se desviam do caminho escolhido por Deus para eles trilharem [...]. Seja qual for o caminho escolhido por Deus para nós, seja qual for o trilho que indique a nossos pés, esta é a única senda segura.

Para ampliar a compreensão do conceito de espiritualidade nos escritos de Ellen White, é importante também se verificarem os pressupostos sobre Deus, o mundo, a natureza humana e a salvação.

Primeiro, na concepção de Ellen White, Deus é um Ser pessoal. Na obra *Testemunhos Seletos* (1985, vol. 3, p. 262-263), ela declarou: “Na criação do homem foi manifesta a intervenção de um Deus pessoal [...]. Por meio de Jesus Cristo, um Deus pessoal criou o homem [...] como ser pessoal, Deus Se revelou em Seu Filho”. Segundo a compreensão de Ellen, Deus o Filho é uma Pessoa e o Pai é uma Pessoa.

Relatando uma de suas visões na obra *Primeiros Escritos*, Ellen White (2003, p. 54, 77) descreve:

[...] um trono, e assentados nele estavam o Pai e o Filho [...]. Tenho visto muitas vezes o amável Jesus, que é *uma pessoa*. Perguntei-Lhe se Seu Pai era uma pessoa e tinha a mesma forma que Ele. Disse Jesus: ‘Eu sou a expressa *imagem da pessoa* de Meu Pai’.

Ela comenta, em sua obra *Educação* (2003, p. 132):

Deus é espírito⁷; não obstante é Ele um ser pessoal, visto que o homem foi feito à imagem de Deus. Como Ser pessoal, Deus Se revelou em Seu Filho. Jesus, o resplendor da glória do Pai, e ‘e expressa imagem de Sua pessoa’ (Hb 1:3).

Ellen White, na obra *Evangelismo* (1997, p. 615-616), declara que a Divindade é formada por três pessoas distintas. “Há três pessoas vivas pertencentes ao trio celeste; em nome destes três grandes poderes – o Pai, o Filho e o Espírito Santo – os que recebem a Cristo por fé viva são batizados”. Ela acrescenta: “Os eternos dignatários celeste – Deus, Cristo e o Espírito Santo – munindo-os [aos discípulos] de energia sobre-humana [...] avançariam com eles para a obra e convenceriam o mundo do pecado”. Segundo Alberto Timm (2005, p. 82), nos escritos de Ellen White

⁷ O contexto (*Educação*, p. 131) diz: “o poder de Deus, porém, ainda se exerce na manutenção das coisas de Sua criação [...]. A poderosa força que opera em toda a Natureza e a todas as coisas sustém, não é, como alguns homens de ciência pretendem, meramente um princípio que tudo invade, ou uma energia a atuar”. Ao usar a expressão “Deus é espírito”, o objetivo era contrastar com o ensino de alguns homens da ciência que afirmam ser meramente uma energia que opera na Natureza. Ellen White, além de afirmar que Deus é um ser espiritual infinito, diz que Ele é uma Pessoa. O *Comentário Bíblico Adventista* (2013, vol. 5, p. 1.041) traz o seguinte comentário: “Como um ser espiritual infinito, Deus não está sujeito às limitações dos seres finitos”.

aparecem 168 vezes a expressão “batizando em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo”, ressaltando sua crença nas três pessoas distintas da Divindade ou Deidade.

De acordo com Ellen G. White, as três pessoas da Divindade são eternas, imortais, oniscientes e onipotentes. Em sua obra *Testemunhos para a Igreja* (2006, vol. 8, p. 270, 279), ela declara:

Em Sua palavra, Deus é apresentado como ‘o Deus eterno’. Esse nome abrange o passado, o presente e o futuro. Deus existe de eternidade a eternidade. Ele é o Eterno [...]. O Onisciente está acima de qualquer discussão.

A obra *Educação* (2003, p. 134) menciona que “unicamente sob a direção do Onisciente, habilitar-nos-emos a meditar segundo os Seus pensamentos, no estudo de Suas obras”. No livro *Caminho a Cristo* (2009, p. 106), Ellen White declara que devemos confiar “naquele [Deus] cuja mão é onipotente, e cujo coração está repleto de amor”.

Em sua obra *Mensagens Escolhidas* (2000, p. 306), Ellen G. White ressalta a Pessoa de Deus ao afirmar que:

[...] os mais poderosos intelectos da Terra não podem compreender a Deus. Se de fato Ele Se revela aos homens, é envolvendo-Se em mistério. Seus caminhos estão fora da possibilidade de serem descobertos. Os homens sempre precisam estar pesquisando, sempre aprendendo; contudo, há um infinito além. Caso pudessem compreender plenamente os propósitos, a sabedoria, o amor e o caráter de Deus, não creriam nEle como Ser infinito, nem Lhe confiariam os interesses de sua alma. Se pudessem sondá-Lo, Ele deixaria de ser supremo.

Como segundo pressuposto, considera a ideia que Ellen White tinha a respeito do mundo, ela considera fundamental conhecer Deus como Criador, Mantenedor e Governador do Universo. No livro *O Desejado de Todas as Nações* (2004, p. 606), Ellen afirma: “Os homens necessitam reconhecer a Deus como Criador do Universo. Alguém que ordena e executa tudo”. Na obra *A Ciência do Bom Viver* (2009, p. 454), ela pergunta: “Conhecemos a Deus, o Governador do Céu, o Legislador, a Jesus Cristo a quem Ele enviou ao mundo como Seu representante?”.

A obra *História da Redenção* (2014, p. 20) relata que houve um planejamento antes da criação do mundo: “O Pai e Filho empenharam-se na grandiosa e maravilhosa obra que tinham planejado, de criar o mundo. A Terra saiu das mãos de seu Criador extraordinariamente bela”. Na obra *Meditação Matinal Exaltai-O!* (1992, p. 46), Ellen menciona que “no princípio, Deus Se manifestava em todas as obras da criação. Foi Cristo que estendeu os céus e lançou os fundamentos da Terra. Foi Sua

mão que suspendeu os mundos no espaço e deu forma às flores do campo”. Na obra acima (p. 66), Ellen White afirma que todas as coisas foram criadas pelo poder da palavra de Deus. “Deus falou, e Suas palavras criaram essas obras no mundo natural”. Essa afirmação está de acordo com a compreensão dos escritores da Bíblia (Sl 33:6, 9; Hb 11:3).

No livro *Meditação Matinal Exaltai-O!* (1992, p. 52), Ellen White comenta que os seres humanos nunca entenderão completamente como a criação de todas as coisas ocorreu em seis dias literais: “Deus nunca revelou aos mortais exatamente como realizou a obra da Criação em seis dias literais. As obras criadas por Ele são tão incompreensíveis como Sua existência”.

Ellen White compreende que o mundo natural (a Terra) representa uma parte da esfera finita da criação limitada pela espacialidade e temporalidade que caracteriza os humanos. Na compreensão de Ellen White, de acordo com as obras *Primeiros Escritos* (2011, p. 39-40) e *Vida e Ensinos* (2007, p. 97-99), há também mundo natural em outros lugares do universo além do planeta Terra. Ela comenta: “O Senhor me proporcionou uma visita de outros mundos [...]. Os habitantes do lugar eram de todas as estaturas; nobres, majestosos e formosos”.

Na concepção de Ellen White, além dos outros mundos habitados há o mundo espacial e temporal, sobrenatural, que é a morada de Deus, que é identificado pelo apóstolo Paulo (2 Co 12:2-4) como sendo o terceiro céu, morada do Altíssimo. Jesus prometeu preparar moradas para os salvos nesse lugar chamado de “casa do Meu Pai” (Jo 14:1-3). Ali, os salvos viverão com Cristo mil anos (Ap 20:5). Após os mil anos, os salvos descerão para a Terra, que será purificada pela ação do fogo que desce do céu (Ap 20:7-9).

Ellen White, na obra *O Desejado de Todas as Nações* (2004, p. 26), afirma: “Nosso pequenino mundo, sob a maldição do pecado, a única mancha escura de Sua gloriosa criação, será honrado acima de todos os outros mundos do Universo de Deus”. Um novo céu e nova terra serão estabelecidos por Deus para os remidos. Eles viverão por toda a eternidade em um mundo onde “não haverá mais morte, nem pranto, nem dor” (Ap 21:1-4).

O terceiro pressuposto, a seguir, retrata conceitos que Ellen White desenvolveu a respeito da natureza humana. A noção que Ellen White tinha do ser humano, segundo o livro *Santificação* (1964, p. 7), era que o “ser todo”, corpo, alma e espírito, representa as partes “espiritual, física e moral”. Em outro comentário, no livro *O*

Grande Conflito (2004, p. 473), ela usa a expressão “o ser inteiro” para se referir ao espírito, alma e corpo (1 Ts 5:23).

Em seu livro *Mensagens Escolhidas* (1967, vol. 2, p. 32), Ellen White ressalta que “as Escrituras nos ensinam a buscar santificar corpo, alma e espírito a Deus”. Essas partes são identificadas por ela como sendo “as faculdades físicas, mentais e morais”. Para Ellen White, o homem é uma unidade, uma totalidade indivisível, uma pessoa integral. A obra *Comprehensive Index to the Writings of Ellen G. White* (1963, p. 3.163-3.164) descreve que Ellen White emprega várias frases usando o termo “alma” como uma designação apropriada da pessoa individual viva. Em sua obra *Conselhos sobre Saúde* (1971, p. 215, 216), ela usa a expressão “alma” ao falar de pessoas que perecem no pecado:

A conversão das almas a Deus é o maior e mais nobre trabalho no qual os seres humanos podem ter uma parte [...]. A cena das almas que perecem no pecado deve estimular-nos a empregar maior esforço para comunicar a luz da verdade presente aos que jazem nas trevas, principalmente àqueles que se acham em campos nos quais muito pouco foi feito até agora [...].

Nos escritos de Ellen White, segundo o *Comprehensive Index to the Writings of Ellen G. White* (1963, p. 2.618), há diversas frases em que Ellen usa o termo “espírito”. Elas são empregadas em referência à renovação moral interior; boas ou más disposições, impulsos dominantes, dor, coragem, tristeza, contrição e humildade. Nenhum desses empregos sugere que o espírito retém consciência ou personalidade quando deixa uma pessoa por ocasião da morte.

A obra *O Grande Conflito* (2004, p. 533) afirma que, na concepção de Ellen White, o ser humano não foi criado imortal. É, sim, candidato à imortalidade:

A imortalidade, prometida ao homem sob condição de obediência, foi perdida pela transgressão. Adão não poderia transmitir à sua posteridade aquilo que não possuía; e não poderia haver esperança alguma para a raça decaída, se, pelo sacrifício de Seu Filho, Deus não houvesse trazido a imortalidade ao seu alcance [...]. E unicamente por meio de Cristo pode a imortalidade ser obtida.

Até à idade de 14 anos, Ellen não possuía uma clara percepção do ensino bíblico sobre a alma e o estado do homem na morte. A obra *Enciclopédia Ellen G. White* (2018, p. 40) comenta que, “em algum momento entre 1841 e 1843, Eunice Harmon [mão de Ellen] e outras mulheres ouviram um discurso sobre a mortalidade da alma e estavam debatendo os textos bíblicos nos quais a palestra se baseava”. Nesse tempo, Ellen não tinha ainda a compreensão desse assunto.

Segundo a *Enciclopédia Ellen G. White* (2018, p. 40), a Sra. White “tinha certeza de que os impenitentes queimariam eternamente no inferno [...]. Ela ficou chocada ao ouvir a própria mãe endossando a ideia de que a alma não tinha natureza imortal”. Depois de dialogar com sua mãe, Ellen estudou o assunto por conta própria e, segundo a *Enciclopédia Ellen White*, ela “descobriu um novo mundo se abrindo para sua mente jovem. Diversos outros ensinamentos bíblicos – o sono dos mortos⁸, a ressurreição do corpo, a relevância do juízo final e a segunda vinda de Cristo – passaram a fazer mais sentido”.

Ellen White, em sua obra *Evangelismo* (1997, p. 247), considera a doutrina da imortalidade da alma um erro. “A doutrina da imortalidade natural da alma é um erro com que o inimigo está enganando o homem. Este erro é quase universal”. Ao comentar sobre a origem da doutrina da imortalidade da alma, em sua obra *O Grande Conflito* (2004, p. 549), Ellen afirma que “a teoria da imortalidade da alma foi uma das falsidades que Roma tomou emprestadas do paganismo, incorporando-a à religião da cristandade”.

Os ensinamentos de Ellen White enfatizam que a morte é como um sono. Em sua obra *O Desejado de Todas as Nações* (2003, p. 787), descreve que:

[...] para o crente a morte não é senão de somenos importância. Cristo fala dela como se fora de pouca monta. ‘Se alguém guardar a minha palavra, nunca verá a morte’, ‘nunca provará a morte’. Para o cristão a morte não é mais que um sono, um momento de silêncio e escuridão.

O pressuposto de que os justos mortos já estão no céu é desaprovado por Ellen White, conforme ela revela na obra *O Grande Conflito* (2004, p. 547, 549-550):

Em parte alguma nas Escrituras Sagradas se encontra a declaração de que é por ocasião da morte que os justos vão para a sua recompensa e os ímpios ao seu castigo. Os patriarcas e profetas não deixaram tal asserto. Cristo e Seus apóstolos não fizeram sugestão alguma a esse respeito. A Bíblia claramente ensina que os mortos não vão imediatamente para o Céu. Se durante quatro mil anos os justos tivessem à sua morte ido diretamente para o Céu, como poderia S. Paulo ter dito que se não há ressurreição ‘os que dormiram em Cristo estão perdidos? Não seria necessário ressurreição’.

⁸ De acordo com a compreensão de Ellen White (2003, p. 787), “para o cristão a morte não é mais que um sono, um momento de silêncio e escuridão”. Não se trata de sono da alma, e sim, que “os mortos não sabem coisa nenhuma” (Ec 9:5). Esta convicção é exposta no comentário sobre Eclesiastes 9:5, relatado na Bíblia de Estudo Andrews. “Os mortos estão em um estado de sono inconsciente e não participam de nada que acontece na Terra ou no Céu. A Bíblia não apoia a doutrina de um estado de consciência entre a morte e a ressurreição”.

Ela usa, em sua obra *O Grande Conflito* (2004, p. 546-549), diversos argumentos para rejeitar tal conjectura. Podem-se destacar três. Primeiro, “Davi não subiu aos Céus” (At 2:29-30). O fato de Davi permanecer na sepultura até à ressurreição prova que os justos não ascendem ao Céu por ocasião da morte. Como segundo argumento, Ellen afirma que, antes de qualquer pessoa poder entrar nas mansões dos bem-aventurados, seu caso deverá ser investigado e seu caráter e suas ações deverão passar em revista perante Deus. Ellen interroga: “Se, porém, os mortos já estão gozando a bem-aventurança celestial, ou contorcendo-se nas chamas do inferno, que necessidade há de um juízo futuro?”.

Terceiro, Ellen White enfatiza que o justo receberá a recompensa e o elogio por parte do Senhor depois da investigação de seu caso no juízo. O justo ouvirá: “Bem está, servo bom e fiel [...]. Entra no gozo do teu Senhor” (Mt 25:21). Ellen interroga: “São os ímpios convocados do lugar do tormento, para receberem esta sentença do Juiz de toda a Terra: ‘Apartai-vos de Mim, malditos, para o fogo eterno’”? (Mt 25:41). Ela acrescenta dizendo: “Oh! sarcasmo solene! vergonhoso obstáculo à sabedoria e justiça de Deus”.

Ellen White propõe, no livro *O Desejado de Todas as Nações* (2003, p. 606, 787), que os justos mortos acordarão ao ouvir o som da trombeta de Deus (1 Ts 4:16), no dia do segundo advento de Jesus Cristo. Ela declara:

Os preciosos mortos, desde Adão aos últimos santos que morrerem, hão de ouvir a voz do Filho de Deus, e sairão dos sepulcros para vida imortal [...]. Assim será quando a voz de Cristo for ouvida do céu. Ela penetrará as sepulturas e abrirá os túmulos, e os mortos em Cristo ressurgirão.

Ellen White, ao comentar o destino dos perdidos, no livro *O Grande Conflito* (2004, p. 673-674), descreve que eles serão ressuscitados na segunda ressurreição, que ocorrerá no fim dos mil anos, após a segunda vinda de Cristo. Logo, em seguida, o fogo eterno que Deus derramará sobre os pedidos (Mt 25:41; Ap 20:7-9) os destruirá para sempre. Ellen White, em sua obra *Primeiros Escritos* (2011, p. 294), descreve também este fato, que ocorrerá no final do grande conflito:

Mas o fogo de Deus, procedente do Céu, derrama-se sobre eles e os grandes homens, e os homens poderosos, os nobres, e o pobres e miseráveis, todos são juntamente consumidos. Vi que alguns foram destruídos rapidamente, enquanto outros sofreram mais tempo. Foram castigados segundo as ações feitas no corpo [...]. Vi então que Satanás e toda a hoste ímpia foram consumidos, e foi satisfeita a justiça de Deus.

Na concepção de Ellen White, conforme visto acima, quando a Terra for purificada pela ação do fogo (Ap 21:7-9; 21:1-5), Deus fará “um novo Céu e uma nova Terra”, onde será a eterna morada dos salvos.

O quarto pressuposto revela conceitos a respeito da salvação desenvolvidos por Ellen White. Em sua obra *O Desejado de Todas as Nações* (2003, p. 22), ela considera que “o plano da nossa redenção não foi um pensamento posterior, formulado depois da queda de Adão. Foi a revelação ‘do mistério encoberto desde os tempos eternos [Rm 16:25]’”. Em visão, conforme consta em seu livro *Primeiros Escritos* (2003, p. 126-127, 149), Ellen White descreve Cristo “Se oferecendo ao Pai para salvar a raça humana, e o Pai concordando que Seu querido Filho morresse pela transgressão do homem”. Ela pontua, em sua obra *Mensagens Escolhidas* (1985, vol. 1, p. 257), que somente o Filho de Deus poderia pagar o preço da redenção do pecador:

O mais elevado anjo do Céu não tinha poder para pagar o resgate de uma só alma perdida [...] a reconciliação do homem com Deus só podia ser realizada mediante um Mediador que fosse igual a Deus, possuísse atributos que dignificassem, e o declarassem digno de tratar com o infinito Deus em favor do homem, e também representasse Deus a um mundo caído [...]. Estas qualificações só se encontravam em Cristo.

Ellen White, em sua obra *Patriarcas e Profetas* (2003, p. 65, 68), relata que Deus revelou a Adão o plano da redenção ao declarar a sentença registrada em Gênesis 3:15. O livro *Patriarcas e Profetas* (2003, p. 69) revela alguns dos propósitos do sacrifício de Jesus. Ela afirma que:

[...] o ato de Cristo ao morrer pela salvação do homem não somente tornaria o Céu acessível à humanidade, mas perante todo o Universo justificaria a Deus e Seu Filho, em seu trato com a rebelião de Satanás. Estabeleceria a perpetuidade da lei de Deus, e revelaria a natureza e os resultados do pecado.

Séculos mais tarde, quando o povo de Israel estava no deserto, Deus pediu que Moisés construísse um santuário e nele oferecesse ofertas que, segundo Ellen White, no livro *Patriarcas e Profetas* (2003, p. 353), “pela fé se apoderava dos méritos do Salvador prometido prefigurado pelo sacrifício expiatório”.

Ao morrer na cruz, Jesus Cristo realizou a obra de expiação. No entanto, Ellen White ressalta que a expiação realizada por Jesus Cristo não termina na cruz. Ela descreve dois aspectos da obra expiatória de Cristo: (1) Seu sacrifício na cruz; e (2) Sua intercessão no santuário celestial, onde são aplicados os méritos expiatórios do Seu sacrifício na cruz em favor do pecador. Em sua obra *Mensagens Escolhidas*

(1985, vol. 1, p. 67), Ellen White afirma “que a obra da expiação realizada na cruz, continua sendo realizada no santuário celestial”. No livro *Cristo em Seu Santuário* (1988, p. 7), ela acrescenta: “O espírito dos crentes devia ser dirigido ao santuário celeste, onde Cristo entrara para fazer expiação por Seu povo”.

Ellen White, em *Obreiros Evangélicos* (1993, p. 221), considera que “a compreensão correta do ministério do santuário celestial constitui o alicerce de nossa fé”. Na obra citada acima (p. 315), Ellen afirma que “o sacrifício de Cristo como expiação pelo pecado, é a grande verdade em torno da qual se agrupam as outras”. Ela explica, em sua obra *Atos dos Apóstolos* (2010, p. 29) que:

[...] o sacrifício de Cristo em favor do homem foi amplo e completo. A condição da expiação tinha sido preenchida. A obra para que viera a este mundo tinha sido realizada. Ele conquistara o reino. Arrebatara-o de Satanás, e Se tornara herdeiro de todas as coisas. Estava a caminho do trono de Deus, para ser honrado pela hoste celestial.

Ellen White entendia que a expiação ocorreu na cruz como um ato de sacrifício, sendo Ele mesmo a vítima ao derramar Seu sangue em favor dos pecadores. O livro *Atos dos Apóstolos* (1999, p. 33) fala sobre o sacrifício de Jesus: “[...] oferecendo-Se em sacrifício, sendo Ele mesmo o sacerdote, Ele mesmo a vítima”. Douglass (2015, p. 575), argumentando sobre a Elipse⁹ da Verdade da Salvação, esclarece que nos escritos de Ellen White “ela entende que a expiação ocorre na cruz, sendo Jesus Vítima e Substituto/Exemplo, e no santuário celestial, no lugar santíssimo, Jesus é Sacerdote, Intercessor/Capacitador”.

A expiação, realizada por Jesus Cristo no santuário celestial, ocorre por meio da Sua mediação ou intercessão. Ao ascender ao Pai, Jesus Cristo iniciou a obra de expiação no santuário celestial como sumo sacerdote (Hb 8:1-2; 9:12, 23-24, 27-28), onde aplica os méritos de Seu sacrifício realizado na cruz, intercedendo pelos pecadores. Ellen White, em sua obra *Cristo em Seu Santuário* (1979, p. 94), revela que:

[...] depois de Sua ascensão, começou nosso Salvado a obra como nosso Sumo Sacerdote [...]. O ministério do sacerdote, durante o ano todo, no primeiro compartimento do santuário, ‘para dentro do véu’ que formava a

⁹ Douglass (2015, p. 573-574), explica que a verdade deve ser entendida mais na forma de uma elipse do que na de um círculo. Uma elipse possui dois focos; um círculo tem apenas um. Ele adverte que uma ênfase excessiva no Cristo sobre a cruz tende a eclipsar a importância essencial de Cristo como nosso todo-poderoso Mediador/Sumo Sacerdote e/ou minimizar a importância da obra essencial do Espírito Santo.

porta e separava o lugar santo do pátio externo, representa o ministério em que entrou Cristo ao ascender ao Céu.

Na obra *O Grande Conflito* (2004, p. 489), Ellen considera que:

[...] a intercessão de Cristo no santuário celestial, em prol do homem, é tão essencial ao plano da redenção, como o foi Sua morte sobre a cruz. Pela Sua morte iniciou essa obra, para cuja terminação ascendeu ao Céu, depois de ressurgir.

No santuário celestial, Jesus desenvolve um ministério sacerdotal bifásico, semelhante ao realizado pelo sacerdote no Antigo Testamento. No lugar santo do santuário terrestre era realizado o sacrifício diário em favor do pecador, e uma vez por ano era realizada a obra de purificação do santuário, quando o sumo sacerdote entrava no lugar santíssimo para realizar a obra de purificação do santuário. Ellen White, em sua obra *Cristo em Seu Santuário* (1979, p. 95), descreve a obra de expiação realizada por Cristo no santuário celestial:

Durante dezoito séculos este ministério continuou no primeiro compartimento do santuário. O sangue de Cristo, oferecido em favor dos crentes arrependidos, assegurava-lhes perdão e aceitação perante o Pai; contudo, ainda permaneciam seus pecados nos livros de registro. Como no serviço típico havia uma expiação ao fim do ano, semelhantemente, antes que se complete a obra de Cristo para redenção do homem, há também uma expiação para tirar o pecado do santuário. Este é o serviço iniciado quando terminaram os 2.300 dias [Dn 8:14]. Naquela ocasião, conforme fora predito pelo profeta Daniel, nosso Sumo sacerdote entrou no lugar santíssimo para efetuar a última parte de Sua solene obra – purificar o santuário.

Conforme visto, Jesus Cristo iniciou em 1844 o juízo investigativo que está em processo no céu (Dn 7:9-10, 13; Ap 14:6-7). No livro *Cristo em Seu Santuário* (1979, p. 101), Ellen White comenta que “esta obra de exame do caráter, para determinar que está preparado para o reino de Deus, é a do juízo de investigação, obra final no santuário do Céu”. Na obra acima, Ellen White esclarece o que ocorrerá quando Jesus Cristo encerrar Suas atividades no santuário celestial:

Então, se encerrará o tempo da graça, fechando-se a porta da misericórdia. Assim, esta breve sentença – ‘As que estavam preparadas entraram com Ele para as bodas, e fechou-se a porta’ – nos conduz através do ministério final do Salvador, ao tempo em que se completará a grande obra para salvação do homem.

Ellen White salienta aspectos importantes que contribuem para revigorar a espiritualidade do cristão que vive o processo da santificação no período do juízo investigativo. Ao mesmo tempo, ela revela questões que favorecem para destruir a espiritualidade do crente que anda com Deus no caminho que conduz ao Céu.

Ellen White, em sua obra *Testemunhos Seletos* (2002, vol. 3, p. 214), sustenta a ideia de que “quando o Espírito Santo controla a mente dos membros da igreja, ver-se-ão nesta, na linguagem, no ministério, na espiritualidade, mais alta norma do que agora existe. Os membros da igreja serão refrigerados pela água da vida”. Ela, porém, adverte a Igreja da necessidade de vigiar e, ao mesmo tempo, trabalhar, pois Satanás trabalha para destruir a espiritualidade dos crentes que se entregam à inatividade:

Os membros da igreja não têm feito a centésima parte do que Deus deles requer [...]. Quando as igrejas estão entregues a inatividade, Satanás trata de lhe prover ocupação. Ele ocupa o campo, alista os membros em atividades que lhe absorvem as energias, destroem a espiritualidade e fazem com que se tornem um peso morto sobre a igreja (Ibidem, p. 59).

Deus possui diversos métodos para revigorar a espiritualidade dos crentes. Ellen White, em seu livro *Testemunhos Seletos* (1985, vol. 2, p. 431), aponta que “Deus possui fontes vivas com que refrigerar a alma sedenta, e depósitos de precioso mantimento com que revigorar a espiritualidade”. Ela entende que o trabalho missionário, a fé e as boas obras desenvolvem, revigoram e conservam a espiritualidade e a devoção.

No livro *Evangelismo* (1997, p. 356), ela afirma: “Os que se acham mais ativamente empenhados em fazer, com interessada fidelidade, sua obra de ganhar almas para Jesus Cristo, são os mais desenvolvidos em espiritualidade e devoção”. Em sua obra *Beneficência Social* (1996, p. 316), ela acrescenta: “Pela fé e boas obras ele [o crente] mantém sua espiritualidade forte e saudável, e sua força espiritual cresce ao procurar ele praticar as obras de Deus”.

Para fortalecer a vida cristã, Ellen White, em sua obra *Mensagens aos Jovens* (2004, p. 397, 427), aconselha o estudo da Bíblia e a prática da oração:

A leitura da Bíblia, o exame crítico de seus temas, esboços escritos sobre tópicos que desenvolveriam a mente e transmitiriam conhecimento, o estudo das profecias ou das preciosas lições de Cristo – isso terá influência para fortalecer as faculdades mentais e aumentar a espiritualidade [...]. Não admira que não haja mais espiritualidade entre os jovens que professam o cristianismo, quando tão pouca atenção é dada à Palavra de Deus.

Em sua obra *Conselhos sobre o Regime Alimentar*, Ellen White (2002, p. 62, 67) aponta para o fato de que a intemperança afeta a espiritualidade:

Ninguém que professe piedade considere com indiferença a saúde do corpo, e se iluda com o pensamento de que a intemperança não é pecado e não afetará sua espiritualidade. Há entre a natureza física e a moral íntima relação.

A convicção de Ellen White, em sua obra *Mente, Caráter e Personalidade* (2002, vol. 2, p. 407), é, de fato, de que o alimento cárneo “tem efeito danoso sobre a espiritualidade”. De acordo com Ellen White, muitos crentes estão perdendo a espiritualidade por causa do que chamou de “intemperança” também no apetite. Em sua obra *Conselhos sobre o Regime Alimentar* (2002, p. 63), ela traz a seguinte advertência:

Abstende-vos das concupiscências da carne, que combatem ‘contra a alma’, é a linguagem do apóstolo Pedro. Muitos admitem esta advertência como aplicando-se apenas aos licenciosos; mas ela tem significado mais amplo; guarda contra toda satisfação danosa do apetite ou das paixões. É uma advertência muito vigorosa contra o uso de estimulantes e narcóticos tais como chá, café, fumo, álcool e morfina [...] quanto mais cedo são esses hábitos formados, mais firmemente eles mantêm suas vítimas na escravidão da luxúria e mais seguramente rebaixarão eles a norma de espiritualidade.

No livro *Testemunhos Seletos*, Ellen White (1995, vol. 3, p. 355) adverte que a espiritualidade deficiente leva à perdição. “Muitos dentre nós têm espiritualidade deficiente, e, a menos que sejam totalmente convertidos, se perderão irremediavelmente”. Percebe-se que os conselhos e as advertências de Ellen G. White consideram a necessidade do desenvolvimento da vida saudável tanto no aspecto físico quanto nos aspectos mental, social e moral.

A seção a seguir expõe noções de espiritualidade formuladas pelos adventistas do sétimo dia e considera motivações que estabelecem concepções de espiritualidade reconhecidas pela Igreja Adventista do Sétimo Dia. Na sequência, avalia conceitos da realidade de Deus, do ser humano, do mundo e da salvação.

7.2 A espiritualidade na teologia adventista

O tema em estudo propõe delinear uma visão de espiritualidade na perspectiva adventista que serve igualmente como modelo ou padrão de espiritualidade. Percebe-se que, desde o início do Movimento Adventista¹⁰, o conceito de espiritualidade é motivado pelas seguintes concepções: Primeiro, pela expectativa da esperança do

¹⁰ De acordo com James R. Nix (2017, p. 29), a expressão Movimento Adventista é outra maneira de definir o adventismo: ele é um movimento profético por causa de três características distintas. Primeiro, são os únicos que encontram as “raízes proféticas”, ou a história, preditas em Apocalipse 10; a segunda característica revela os adventistas como sendo os únicos que possuem a “identidade profética” definida em Apocalipse 12; a última característica aponta os adventistas como o único movimento que encontra “a mensagem e a missão profética” em Apocalipse 14. Nix acrescenta que o fato “não é” que os adventistas são “melhores que”, mas que são “diferentes de” outras igrejas.

breve retorno de Cristo. A crença no segundo advento de Cristo, de acordo com Clark (1968, vol. 1, p. 16):

[...] tem sido destacada na igreja cristã desde os tempos apostólicos. A ênfase repetida no Novo Testamento tornou isso inevitável. A singularidade do renascimento do interesse por essa doutrina no século XIX estava na ênfase na iminência do evento.

O teólogo adventista Fernando Canale (2016, p. 248) ressalta que:

[...] desde o início, a espiritualidade adventista existiu e foi capacitada e motivada pela expectativa da esperança abençoada do retorno em breve de Cristo, a renovação de todas as coisas e a instalação de Seu reino eterno na Terra.

Canale (2016, p. 248-249) acrescenta que a crença na segunda vinda de Cristo “completará a experiência espiritual e a união com Deus que podemos desfrutar agora apenas parcialmente e na expectativa”.

Como segunda concepção, os adventistas entendem que a espiritualidade envolve união com o Cristo histórico, que Se tornou visivelmente presente ao tomar a forma humana (João 1:14). Ao vir ao mundo, Jesus Cristo Se identificou com a raça humana, e para sempre mantém Sua natureza humana. De acordo com George Ladd (2003, p. 194), os Evangelhos mencionam que Jesus usou mais de 65 vezes o título Filho do Homem. Esse título nos Evangelhos, segundo Ladd (2003, p. 197), pode ser classificado em três categorias distintas: o Filho do Homem servindo na terra; o Filho do Homem no sofrimento e na morte; e o Filho do Homem na glória escatológica.

Após Sua ascensão física, Jesus entrou no santuário celestial, lugar físico (Hb 8:1, 12, 24; Ap 1:12-18; 11:19) para realizar a obra de intercessão em favor dos pecadores (1 Tm 2:5, 2; 1 Jo 2:1-2). De acordo com Canale (2016, p. 239):

[...] a doutrina do santuário celestial coloca a espiritualidade adventista em uma base diferente e em desacordo com as espiritualidades cristãs clássicas e pós-modernas. A espiritualidade adventista é a união com o Cristo histórico e, assim, decididamente se afasta da noção amplamente aceita de que a espiritualidade é união com Deus como um Espírito não histórico atemporal.

A terceira concepção dos adventistas quanto à espiritualidade bíblica permanece fundamentada em algo sólido e que vem de fora de nós mesmos. Segundo James Fowler (1997, p. 73), a “espiritualidade é Cristo formado no interior – é o que a Bíblia chama de novo nascimento. Esta deve ser a experiência da igreja”. Ela começa quando o Espírito Santo transforma a vida da pessoa (2 Co 5:17; Ef 1:13-14) e a presença de Cristo pode ser perceptível no viver diário do crente, conforme declarou Paulo: “Já não vivo eu, mas Cristo vive em mim” (Gl 2:20). A espiritualidade cristã é

uma experiência que ocorre na vida daqueles que nascem de novo e permite que o Espírito Santo direcione e santifique sua vida.

Como quarta concepção, os adventistas compreendem que o conceito de espiritualidade está essencialmente fundamentado na compreensão de que a existência do ser humano não se limita ao mundo presente (Mt 6:33; Cl 3:1-3). De acordo com Salomão, Deus colocou a eternidade no coração humano, ou seja, nos pensamentos de cada um (Ec 3:11). Essa consciência do infinito no tempo e no espaço desperta no homem a insatisfação com a natureza transitória das coisas desta vida e o anseio por algo histórico durável e eterno.

Levando em consideração que a espiritualidade inclui a relação pessoal entre Deus e os seres humanos (união com Deus), Canale (2016, p. 236) a considera como sendo “a estreita relação pessoal entre Deus e os seres humanos, teologicamente conhecida como união com Deus”. Canale (2016, p. 237) descreve que:

[...] a união dos seres humanos (na terra) com Deus (no céu) deve existir temporalmente e espacialmente dentro do fluxo causal da história [...]. Para se relacionar com Deus, é necessário estar em Sua presença. A espiritualidade histórica, então, requer a presença histórica de Deus dentro da história humana criada [...]. A visão adventista abraça uma interpretação infinita e analogia temporal de Deus que facilmente permite que Deus acomode Seu Ser infinito à finitude da criação.

Os adventistas compreendem que o relacionamento com Deus (união com Deus) envolve: o hábito diário do estudo da Bíblia (At 17:11; Ef 6:17; Hb 4:12; 2 Tm 3:15-17); a prática constante da oração (Mt 14:23; 26:40-41; Ef 6:17-18; 1 Tes. 5:17; 1 Tm 2:1); e a atividade missionária regular (Mt 28:18-20; At 1:8). Canale (2016, p. 248) ressalta que, “enquanto o estudo da Bíblia, a oração e a presença e obra do Espírito Santo são essenciais para alcançar a espiritualidade, a união com Deus envolve ainda mais: compromisso e serviço a Cristo e a missão de Sua Igreja”. A prática das virtudes espirituais leva o crente a “andar com Deus”, como se nota no relato sobre Enoque, Noé, Abraão e os demais heróis da fé mencionados em Hebreus 11.

Com base nas realidades já mencionadas, os adventistas propõem o conceito de espiritualidade histórica, pois entendem, de acordo com a Bíblia, a presença histórica de Deus dentro da história humana criada (Gn 3:8; 11:7-8; 17:1; Êx 3:1-22; 25:8-9). É o pecado que separa a presença visível de Deus dos seres humanos, e não a Sua natureza divina (Gn 3:8; Is 59:1-2). De acordo com Canale (2016, p. 237-238),

a invisibilidade de Deus não flui de Sua atemporalidade (conforme visto na visão clássica), mas existe devido à nossa pecaminosidade:

A visão adventista abraça uma interpretação infinita e analogia temporal de Deus que facilmente permite que Deus acomode Seu Ser infinito à finitude da criação [...]. Sendo infinitamente mais do que Suas criaturas, escolhe limitar e acomodar-se a menor de Suas criaturas, a fim de se relacionar com elas. Isso, Deus fez em Cristo desde a criação do universo.

As considerações a seguir expõem pressupostos teológicos que os adventistas do sétimo dia consideram a respeito do Ser de Deus, do mundo, da realidade humana e da salvação. A perspectiva adventista de espiritualidade é resultado do entendimento e da articulação desses pressupostos. Deve-se levar em conta que os adventistas não têm nenhum credo formal, pois, de acordo com os editores da obra *Nisto Cremos* (2008, p. 9), “os adventistas possuem apenas um credo: a Bíblia, e a Bíblia somente”. O *Manual da Igreja Adventista* (2016, p. 166) esclarece que “os Adventistas do Sétimo Dia aceitam a Bíblia como seu único credo e mantêm certas crenças fundamentais como sendo a afirmação do ensino das Escrituras Sagradas”.

Os adventistas do sétimo dia, de acordo com Canale (2011, p. 95-96), entendem que seus conceitos de espiritualidade estão fundamentados na visão da Bíblia, e não em visão concebida pela filosofia ou tradição cristã. Entendem que a Bíblia revela o Deus que é o sujeito, o objeto e o provedor dos meios da verdadeira espiritualidade.

A visão adventista a respeito do ser de Deus está enunciada primeiramente em sua segunda crença fundamental, registrada no *Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia* (2016, p. 166). A crença descreve Deus como sendo um Ser pessoal, criador, originador, mantenedor e o soberano de toda a criação:

Há um só Deus: Pai, Filho e Espírito Santo, uma unidade de três pessoas co-eternas. Deus é imortal, onipresente, onisciente, acima de tudo e sempre presente. Ele é infinito e está além da compreensão humana, mas é conhecido por meio de sua auto-revelação.

Os adventistas entendem que Deus pode ser conhecido (Jo 17:3). A obra *Nisto Cremos* (2013, p. 28-29) observa que há:

[...] duas principais fontes de evidência para a existência de Deus – o livro da natureza e as Escrituras. Todos podem aprender de Deus através da natureza e da experiência humana [...]. A Bíblia não prova a existência de Deus; ela simplesmente a assume.

Conforme notado, os adventistas reconhecem que Deus não tem início (Jo 1:1) nem fim (Hb 7:3; Sl 102:27, Lc 1:33), e Ele experimenta o tempo de maneira não limitada, como é o caso de sua criação (2 Pe 3:8).

A visão adventista, de acordo com Canale (2011, p. 95-97), considera que a temporalidade de Deus significa que Ele vive e age em uma sequência temporal. Esse conceito molda a compreensão bíblica dos adventistas de mundo, do Céu e da Terra. Eles sustentam o conceito de que o termo eternidade possui significado de temporalidade ilimitada e reconhecem claramente o próprio Deus agindo em uma sequência temporal de ações reais do passado-presente-futuro.

Canale (2011, p. 95-98) ressalta que a manifestação da presença de Deus na Terra é vista por vários meios. Primeiro, na criação dos Céus e Terra (Gn 1:1; Jo 1:3). Deus agiu dentro de um tempo específico. A obra *Nisto Cremos* (2008, 8. ed., p. 89) comenta que “os dias mencionados no relato bíblico da criação representam períodos literais de 24 horas”, e que “foi o Universo formado pela palavra de Deus (Hb 11:3)”. Vom Steein (2007, p. 26) observa que “a palavra *yom* significa um dia de 24 horas quando mencionada junto com as palavras tarde, manhã ou um numeral”.

Segundo, Deus ordenou a Moisés a construção do santuário no deserto “para que Eu possa habitar no meio deles” (Êx 25:8). A manifestação da presença de Deus era realidade no arraial de Israel (Êx 13:21-22; 33:13-16). Terceiro, percebe-se a manifestação de Deus na Terra, na encarnação do Filho de Deus (Jo 1:14) e na promessa da segunda vinda de Cristo (Jo 14:1-3). As descrições acima são plausíveis para aceitar Deus agindo no tempo e no espaço da história humana.

O teólogo adventista Norman Gulley (2011, vol. 2, p. 213) afirma que “a eternidade de Deus não é atemporalidade, mas tempo infinito”. Gulley acrescenta que “as Pessoas da Trindade têm tempo um para o outro em uma história interior de amor recíproco qualitativamente distinta da suposta condição dos deuses estáticos da simultaneidade”.

A visão adventista, portanto, assume uma ontologia histórica para a divindade. Na concepção de Canale (2016, p. 237), isso “permite intervenções causais divinas dentro do fluxo da história, substituindo assim a noção de ‘*continuum* histórico fechado’ pela interpretação alternativa ‘*continuum* histórico aberto”.

Desde o seu início, de acordo com a crença número oito, registrada na obra *Nisto Cremos* (2008, p. 225), os adventistas compreendem o cristianismo a partir da perspectiva do grande conflito entre Cristo e Satanás. Entendem que as ações de

Cristo no grande conflito são eventos históricos reais, e não mitos fictícios. Opinam, porém, que Deus não é limitado de forma alguma à nossa finitude temporal e espacial. No entanto, aconselha Canale (2011, p. 124), “deve-se tomar cuidado para evitar ultrapassar o limite entre as facetas do mistério reveladas e as encobertas (Dt 29:29), principalmente ao se discutir questões com trindade, presciência e eternidade”.

A ideia de eternidade, no registro bíblico, segundo a concepção de Canale (2011, p. 124), é a de que “as palavras comumente traduzidas por ‘eternidade’ possuem significado claramente temporal”. O *Comentário Bíblico Adventista* (2012, vol. 3, p. 944) afirma, ao analisar a expressão “de eternidade a eternidade” (SI 90:2), que “Deus existe desde a eternidade do passado até a eternidade do futuro (ver SI 93:2; Pv 8:23; Mq 5:2; Hc 1:12). Ele é o ‘Ancião de dias’ (Dn 7:9). Não há declaração mais elevada acerca da eternidade de Deus”.

Gulley (2011, p. 213) argumenta que “devidamente entendido, o tempo está em Deus e Deus está no tempo. Ou, em um nível mais profundo, Deus está no tempo, porque o tempo está em Deus”. Canale (2011, p. 124) ressalta que “a eternidade, como característica do ser divino, trata da relação de Deus com o tempo”. Assim, segundo Canale (2011, p. 124), o pressuposto da historicidade divina representa bem a visão adventista nesse tema, a qual “está em discordância com a concepção tradicional de eternidade mantida por cristãos em geral, que sustentam a ideia de que eternidade seria a ausência total de tempo e de qualquer coisa relacionada com o tempo”.

A diferença entre o Criador e a criatura, na concepção de Canale (2016, p. 235), não está na atemporalidade de Deus:

[...] mas na infinidade de Seu Ser temporal, criativo e onipotente. No entanto, como a existência de Deus é infinita e analogamente temporal, Ele pode interagir diretamente com a história criada (historicamente) a qualquer momento e de várias e diversas maneiras dentro da esfera limitada da história criada.

De acordo com Gulley (2011, p. 213), o Deus eterno, onisciente, onipotente e onipresente “age no espaço e no tempo. Não devemos permitir que a realidade da onipresença de Deus diminua sua capacidade de também estar presente localmente”.

O pressuposto teológico adventista a respeito do mundo descreve, primeiramente, a relação ou contato que os seres humanos têm com o outro lado, isto é, com o sobrenatural (Deus e céu). Canale (2015, p. 95, 87-88) apresenta essa convicção afirmando que “de modo implícito ou explícito, as Escrituras apoiam

claramente o conceito de um mundo natural e sobrenatural que se relacionam envolvendo nosso mundo e tudo o que se enquadra no que chamamos de ‘universo’.

Entende-se que o mundo sobrenatural fica acima no “céu dos céus” (Dt 10:14; 2 Cr 2:6; 6:18; Ne 9:6), onde está a morada de Deus, lugar real, identificado pelo apóstolo Paulo como “terceiro céu” (2 Co 12:2-4), e que faz parte do universo. Entende-se que para chegar até o terceiro céu Paulo deve ter passado por outros dois céus (céu atmosférico e céu astronômico ou estelar) administrados sob o comando de Deus.

Há uma estreita relação entre Deus que habita no mundo espiritual, espacial e temporal com o mundo natural terrestre. Em se tratando da relação entre o ser divino e os seres humanos, pode-se definir que espiritualidade seja a estreita e contínua relação pessoal entre ambos. Esse relacionamento é conhecido, nas Escrituras, como sendo “andar (heb. *hālakh*) com Deus” (Gn 5:22-24; 6:9; 17:2), e no “caminho” (heb. *derekh*) (Sl 1:1-6) que Deus ordenou que o ser humano andasse.

Ao descrever o pressuposto a respeito da realidade humana, os adventistas entendem que o ser humano foi formado do pó da terra. De acordo com Bacchiocchi (2007, p. 31), “o homem não recebeu uma alma de Deus; ele foi *feito* uma alma vivente”. Bacchiocchi (2007, p. 35) acrescenta: “o corpo e a alma não são duas substâncias separadas (uma mortal e outra imortal) que residem juntas dentro do ser humano, mas duas características da mesma pessoa”.

Em sua essência total, o homem é uma alma. Ele não recebeu uma alma imortal ao ser criado. “Deus lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente” (Gn 2:7). De acordo com a obra *Nisto cremos* (2013, 8. ed., p. 429), “imortalidade é o estado ou qualidade daquilo que não está sujeito à morte. Os tradutores das Escrituras usaram a palavra imortalidade para traduzir os termos gregos *athanasia*, ausência de morte, e *aphtharsia*, incorruptibilidade”.

A obra *Estudos Bíblicos* (2018, p. 373) comenta que “Deus é o único que possui vida original ou imortalidade em Si mesmo. Todos os outros precisam recebê-la de Deus” (Jo 5:26; 6:27; 10:10, 27-28; Rm 6:23; 1 Jo 5:1).

O ser humano depende totalmente de Deus para viver, pois Ele é “o Autor da vida” (At 3:15). Os adventistas entendem que Adão usufruía de livre arbítrio¹¹,

¹¹ O *Novo Dicionário da Bíblia* (1995, p. 930) explica que “se a frase ‘livre arbítrio’ for considerada moral e psicologicamente significando o poder de escolha sem constrangimento, espontânea, voluntária e,

individualidade, poder e liberdade de pensar e agir, mas não dispunha de imortalidade incondicional ou inerente ao ser criado à imagem e semelhança de Deus¹² (Gn 1:26-27; Gn 2:16-17).

Cairus (2011, p. 239) considera que o ser humano é uma unidade indivisível, pois:

[...] os componentes de um ser humano funcionam como uma unidade. Não existe nenhuma alma separável do corpo ou espírito capaz de uma existência consciente à parte do corpo. Nesse sentido, as palavras ‘alma’ ou ‘espírito’ descrevem apenas manifestações cognitivas, afetivas ou volitivas da personalidade.

Gulley (2012, vol. 3, p. 111) comenta que “em nenhum lugar nas Escrituras se diz que os humanos possuem uma alma. A palavra “alma” descreve ‘estar vivo’. Estar vivo é ser uma ‘alma vivente’. Estar morto é não ser mais uma ‘alma vivente’. Segue-se então, que os humanos não têm alma. Eles são uma alma”. Gulley (2012, vol. 3, p. 113) entende que:

[...] o termo imortal significa a incapacidade de morrer. Então, se a pessoa total é imortal desde a criação, então a morte não é uma opção. No entanto os humanos morrem. As Escrituras dizem que somente Deus é imortal (1 Tm 6:16), e ‘a alma (Heb. *nephesh*) que pecar, essa morrerá’ [Ez 18:4, 20].

Conforme se nota, os adventistas consideram a definição de “corpo, alma e espírito” diferentemente da concepção dos demais cristãos, os quais entendem que o homem se compõe de três partes divisíveis, e que pelo menos uma delas é imortal.

De acordo com obra *Questões sobre Doutrina* (2009, p. 356), são verificados os seguintes argumentos contra a ideia de uma alma ou espírito imortal: Primeiro, Cristo declarou que tanto o corpo quanto a alma podem ser destruídos no inferno (Mt 10:28). Segundo, os adjetivos empregados nas Escrituras para qualificar a palavra “espírito”, como se aplicando ao homem, indica que “nenhum”, mesmo remotamente,

por conseguinte, responsável, então a Bíblia por toda parte deixa subentendido que todos os homens, como tais, possuem livre arbítrio, quer sejam indivíduos regenerados, quer não.

¹² A expressão “imagem de Deus”, de acordo com Bacchiocchi (2007, p. 32), está associada “à capacidade da humanidade em ser e fazer, num nível finito, o que Deus é e faz num nível infinito [...]”. Está associada às capacidades morais e racionais”. Ser criado à imagem de Deus, acrescenta Bacchiocchi (2007, p. 32), “significa que fomos criados para refletir a Deus em nossos pensamentos e ações”. De acordo com Cairus (2011, p. 234), portar a imagem de Deus “significa mais representar Deus do que se assemelhar a Ele. O homem é colaborador (Gn 2:4-6, 15) e representante (Sl 8:3-8; 115:16) de Deus”. Cairus (2011, p. 234) acrescenta que, “embora a semelhança não seja a ideia focal, não deve ser excluída [...]. As dotações físicas, intelectuais, sociais e espirituais, bem como a capacidade de comungar com Deus, são, portanto, parte integrante do conceito de imagem de Deus”.

se aproxima da ideia de imortalidade como uma das qualidades do “espírito” humano. Terceiro, o Espírito de Deus é o único espírito que tem o qualificativo “eterno” (Hb 9:14).

Na concepção dos adventistas, a imortalidade será outorgada aos salvos no segundo advento de Cristo, quando os mortos serão ressuscitados e os vivos trasladados (1 Co 15:51-54; 1 Ts 4:16-17). A obra *Nisto cremos* (2008, 8. ed. p. 431) assim descreve o momento em que nos será concedido o dom da imortalidade, de acordo com o que Paulo escreveu em 1 Coríntios 15:51-54:

Deus não colocou a imortalidade sobre o crente por ocasião da morte, mas irá concedê-la na ressurreição, quando soar a ‘última trombeta’. Então isto que é ‘mortal’ se revestirá da ‘imortalidade’. Ao passo que João destaca que recebemos o dom da vida eterna quando aceitamos a Jesus Cristo como Salvador pessoal (1 Jo 5:11-13), a efetiva concretização do dom ocorrerá quando Cristo retornar. Somente então seremos transformados de mortais em imortais, de corruptíveis em incorruptíveis.

Os adventistas do sétimo dia, de acordo com a crença 28, exposta no livro *Nisto cremos* (2008, p. 444-456), entendem que, após o segundo advento de Cristo, todos os salvos passarão a desfrutar de um relacionamento com Deus no céu por mil anos, e após esse período viverão na nova terra na presença de Deus por toda a eternidade.

O quarto pressuposto teológico ressalta a visão adventista a respeito da experiência da salvação. Entende-se que o plano da salvação foi formulado antes da fundação do mundo. De acordo com Blazer (2011, vol. 9, 1. ed., p. 310), o plano divino de salvar o homem “foi formulado antes da fundação do mundo (1 Co 2:7; Ef 1:3, 14; 2 Ts 2:13), e que brota do amor eterno de Deus pela humanidade (Jr 31:3). Este plano abrange a eternidade passada, o presente histórico e a eternidade futura”.

A obra *Nisto cremos* (2013, p. 150), que expõe as 28 Crenças Fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia, descreve que:

[...] ao longo das Escrituras, as descrições das experiências do crente – salvação, justificação, santificação, purificação e redenção – são focalizadas como: (1) já alcançadas; (2) sendo realizadas presentemente; e (3) estando por ocorrer no futuro.

O pecador, ao vivenciar a experiência da salvação, experimenta o processo que, segundo a obra *Nisto cremos* (2013, p. 150), envolve arrependimento, confissão, perdão, justificação, santificação e glorificação. Essa experiência provém tão-somente de Deus, pois apenas por intermédio de Cristo é possível experimentar a salvação. A obra *Nisto cremos* (2013, p. 154) acrescenta que “o verdadeiro arrependimento e justificação levam à santificação. Justificação e santificação acham-se intimamente

relacionadas, distintas, mas jamais separadas”. De acordo com o *Dicionário Bíblico Adventista* (1995, p. 687), “*justificação*, conforme utilizada teologicamente, é o ato divino pelo qual Deus declara justo um pecador penitente, ou o trata como justo. Justificação é o oposto de condenação (Rm 5:16)”. A santificação é o resultado inevitável da justificação.

Os adventistas do sétimo dia compreendem que a experiência da salvação experimentada pelo pecador arrependido, justificado e santificado, ocorre devido à expiação¹³ realizada por Cristo. Entendem que o ato de sacrifício substitutivo, de acordo com a obra *Consultoria Doutrinária* (1979, p. 57-58), foi executado na cruz, e Cristo agora está aplicando os benefícios da expiação sacrificial que Ele efetuou na cruz e, ao mesmo tempo, realizando um juízo investigativo pré-advento. Esse conceito diverge das denominações religiosas que aplicam o vocábulo expiação apenas ao que Cristo efetuou na cruz.

A revista *Ministério Adventista* (nov.-dez., 1968, p. 21-23) ressalta que “os adventistas não defendem nenhuma teoria referente a uma expiação dupla”. Entendem que a expiação ocorreu na cruz e que os méritos do sacrifício de Cristo são aplicados no santuário celestial por meio da mediação que Ele realiza como Sumo Sacerdote. Segundo Dederen (1989, p. 66), “Deus planejou a salvação para o homem e a cruz é exatamente o centro dela. Foi na cruz, no sacrifício substitutivo de Cristo, que a salvação foi consumada”. Holbrook (2002, p. 7) afirma que:

[...] o sangue de Jesus é a moeda corrente no Céu no que diz respeito à salvação. Ou seja, Jesus apresenta os *méritos* de Sua vida sem pecado e morte expiatória diante de Deus em favor de todo pecador arrependido que vai em busca de perdão e aceitação.

Os adventistas compreendem que a expiação sacrificial realizada por Jesus na cruz foi completa ao Ele dar Sua vida pelos pecadores (Hb 10:10; 1 Pe 2:24). Ao derramar Sua alma na morte (Is 53:12), Jesus obteve nossa “eterna redenção” (Hb 9:12). Ele satisfez a justiça de Deus, tornando-Se “Autor da salvação” (Hb 2:10) e credenciado “para expiar a iniquidade” (Dn 9:24) de todo pecador. No entanto, Holbrook (2002, p. 15) enfatiza que:

[...] podemos assegurar também como verdade escriturística incontestável que o ministério sacerdotal de Cristo é tão essencial para o plano da salvação

¹³ O termo “expiação”, de acordo com o *Dicionário Bíblico Adventista* (2016, p. 481), do heb. *Kippurím*, é traduzido como “fazer expiação” e “expiação”, “cobrir” e cobertura”. A expiação visa reestabelecer a comunhão entre Deus e o homem, rompida devido à entrada do pecado (Is 59:2). A expiação de Cristo abre o caminho para a reconciliação entre o pecador e Deus (Hb 10:19-20; Jo 14:6).

quanto foi (e ainda é) sua morte vicária. Sem a mediação sacerdotal de Cristo, o Calvário teria sido em vão. Embora a cruz seja uma propiciação perfeita pelo pecado, ela requer *tanto* a morte sacrificial *quanto* a aplicação sacerdotal do plano da salvação conforme o Céu o idealizou.

Na cruz, Cristo foi a vítima para realizar a redenção por meio do Seu sangue (Hb 9:28). No santuário celestial, a expiação é realizada pela intercessão realizada por Jesus Cristo. Holbrook (2002, p. 10-11) descreve o ministério de um sacerdote, que consistia em: (1) portar pecados (Lv 10:17) e fazer por eles expiação/reparação (Hb 2:17); e (2) interceder em favor dos pecadores arrependidos que buscam perdão e aceitação de Deus (cf. Hb 7:25; 9:24), com base nos méritos dessa expiação/reparação.

No Antigo Testamento, o ritual do santuário não terminava com a morte do cordeiro. Geralmente, havia alguma coisa mais que tinha de ser feita, não pelo pecador, mas pelo sacerdote oficiante. O ministério do sacerdote continuava ao pegar o sangue do cordeiro e levá-lo até o santuário, onde era feita a intercessão em favor do pecador.

Há uma relação entre o santuário terrestre e o celestial. De acordo com Elias Brasil de Souza (2015, p. 429-430), três aspectos são observados na relação e correspondência entre o templo/santuário celestial e o seu equivalente terrestre. Primeiro, percebe-se que há uma relação dinâmica, ou seja, o templo/santuário celestial interage com, e afeta os procedimentos do templo terrestre. Segundo, há uma correspondência funcional entre os santuários celestial e terrestre na qual ambos executam funções correspondentes. Terceiro, algumas passagens sugerem uma correspondência estrutural entre o templo/santuário celestial e seu correspondente terrestre.

A compreensão que os adventistas têm da expiação, segundo a obra *Consultoria Doutrinária* (1979, p. 58-59), nos leva a reconhecer pelo menos quatro aspectos do assunto: (1) “Expição provida”, feita em favor de todo o mundo pela morte de Cristo na Cruz; (2) “Expição aplicada” por meio do ministério de Cristo no santuário celestial; (3) “Expição eliminatória”, quando, concluído Seu ministério sacerdotal, Cristo como Juiz determinar o destino de cada alma, sentenciando a cada um segundo suas obras; e (4) “Expição retributiva”, quando a sentença contra o pecado e os pecadores será executada, redundando na destruição final da rebelião e na purificação do universo.

A última seção do capítulo trata do tema da espiritualidade na Trajetória dos adventistas do sétimo dia.

7.3 A espiritualidade na trajetória da Igreja Adventista

De acordo com o estudo do primeiro capítulo deste trabalho, a vida religiosa é considerada uma jornada ou um caminho que necessita da presença constante de Deus (Êx 33:3,12-16). Deus, ao guiar Seu povo nos tempos bíblicos, mostrou a necessidade de andarem em Seus caminhos e obedecer aos Seus Mandamentos (Êx 16:4; Lv 18:4-5; Dt 8:19-20; Gl 3:12).

Conforme demonstrou o estudo, andar (heb. *hālakh*) com Deus expressa a natureza geral da vida espiritual do homem que anda nos caminhos (heb. *derekh*) de *Yahweh* (Gn 24:40) e guarda Seus Mandamentos (Sl 1:1-3; 119:1).

O estudo desta seção se propõe a evidenciar como a espiritualidade tem sido entendida e vivenciada no âmbito do povo adventista em sua trajetória. A seção deixa implícita a realidade de que muitos membros da Igreja parecem ter dificuldades no relacionamento com Deus, talvez por terem uma visão distorcida da justiça de Deus, ou da justificação pela fé, da Pessoa de Cristo e do Espírito Santo.

De acordo com Ted Wilson (2014, p. 26), um dos presidentes da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, ser espiritualmente autêntico “significa sermos verdadeiramente controlados pelo Espírito Santo e estarmos dispostos a ser usados por Deus em um serviço fiel a Ele, tendo a Palavra de Deus como base segura”. Foi essa base segura que deu origem ao movimento adventista em 1844, após o grande despertamento religioso ocorrido entre as igrejas cristãs nos Estados Unidos.

De acordo com Víctor Casali (1991, p. 54-58), quatro anos após o desapontamento de 22 de outubro de 1844 os adventistas se reuniam diversas vezes para consolidar suas convicções religiosas. Eles participavam de congressos sabáticos realizados em 1848, seis em 1849 e dez em 1950 em diversas cidades dos Estados Unidos. Nesses congressos, os adventistas desenvolveram suas crenças fundamentais.

Os crentes adventistas, de acordo com Schwarz e Greenleaf (2009, p. 65), nessas reuniões sabáticas ou em pequenos congressos, “não apenas poderiam confirmar uns aos outros na fé, mas também elaborar detalhes mais completos das profecias dos últimos dias e corrigir erros em suas crenças religiosas”. Modesto

Marques (s.d., fascículo 2, p. 38) enfatiza que os Congressos Sabáticos “marcam o início dos princípios bíblicos básicos, combinados, coordenados, e adotados pelos adventistas sabatistas”.

O povo adventista, com o passar das décadas, andando pelo caminho estreito, enfrentou, em sua trajetória, um arrefecimento espiritual causado pelo formalismo, isto é, pelo comportamento caracterizado pelo excesso na aplicação das “regras”, e não pela experiência pessoal com Cristo. Knight (2005, p. 89) narra que “apareceram várias tendências preocupantes” entre os adventistas. A primeira foi a tentação ao legalismo¹⁴. Uriah Smith¹⁵, em seu editorial “Our Righteousness”, da *Review* de 11 de junho de 1889, chegou a afirmar que “perfeita obediência à lei desenvolverá perfeita justiça, e que essa é a única maneira de alguém obter justiça”. Smith acrescenta que “nossa justiça [...] é resultado de estarmos em harmonia com a lei de Deus”.

Devido a essa tendência, os adventistas eram ridicularizados pelas demais denominações de legalistas, principalmente devido à ênfase dada à Lei de Deus e ao quarto mandamento. Schwarz e Greenleaf (2009, 1. ed., p. 65) comentam que:

[...] nas décadas de 1870 e 1880, tinha surgido uma nova geração de adventistas do sétimo dia. Ridicularizados por seus companheiros cristãos como legalistas e judaizantes, e perseguidos em algumas regiões esses adventistas do sétimo dia pesquisavam a Bíblia para sustentar sua crença sabática [...]. Eles apreciavam debates.

Houve excesso na exaltação da lei e pouca ênfase nos méritos da justiça de Cristo. Diante dessa realidade, Ellen White (Manuscritos 10, 1890) escreveu: “Deixem a lei cuidar de si mesma. Temos trabalhado tanto com a lei até ficarmos secos como os montes de Gilboa [...]. Confiemos nos méritos de Jesus”.

Modesto de Oliveira (s.d., fascículo 3, p. 71-72) descreve o processo de decadência espiritual ocorrido nas décadas de 1870 e 1880:

Polemistas surgiram enfatizando o sábado, a lei etc. semelhantes a advogados defendendo sua causa. A espiritualidade declinou, e não poucos tornaram-se decididamente legalistas. Vários deles apostataram-se – tais foram Case, Hull, Brinkerhoff e Canright. O intelectualismo frio e teoria seca aumentaram. Cristo mui frequentemente, tornara-se secundário, e a justificação pela fé foi perda de vista.

¹⁴ Legalismo significa a crença de que a lei (ou diversas provisões dela) deve ser observada para obter a salvação. Segundo Hawthorne (2008), uma das características do legalismo “é a tentativa de obter justiça pela obediência à lei”.

¹⁵ Segundo a *Seventh-day Adventist Encyclopedia* (1966, vol. 11, p. 618), Uriah Smith foi “editor e autor, que dedicou 50 anos de serviço à causa adventista do sétimo dia”.

Edwin Froom (1971, p. 182-186) enfatiza a predominância da Lei de Deus entre os adventistas mais do que a justiça de Cristo. Froom menciona que Tiago White, um dos pioneiros da Igreja Adventista, em 1876 publicou e distribuiu um quadro ou “pôster” intitulado *The Way of Life*, que destacava a Lei de Deus elevando-se muito acima da cruz que aparecia num segundo plano. O quadro foi revisado radicalmente por Ellen G. White em 1883, após a morte de Tiago White em 1881, e cinco anos antes da histórica Conferência de Mineápolis, de 1888. Foi mudado o título do quadro para “CRISTO, The Way of Life”. A lei de Deus continuava, mas como pano de fundo em relação ao Evangelho. No centro, foi colocada uma grande cruz com o divino sacrifício expiatório sobre ela. A lei estava lá, mas no segundo plano em relação ao Evangelho.

Em 1884, Ellen White escreveu o artigo “Christ the End of the Law”, na Revista *Signs of the Times* (1884, 5 de junho), mostrando que o objetivo, o propósito da Lei é Cristo. Ellen White, em 1888, escreveu as palavras registradas no livro *Testemunhos para Ministros* (2002, p. 92) sobre que o adventismo precisava pregar a “mensagem do evangelho” da graça de Deus, para que o mundo não mais dissesse que “os adventistas falam em lei, lei, mas não ensinam a Cristo nem Nele creem”.

Em 1887, Ellen White (1985, vol. 2, p. 210) escreveu a seguinte mensagem de advertência para a igreja que estava perdendo a espiritualidade:

O Senhor Jesus, no monte das Oliveiras, declarou positivamente que ‘por se multiplicar a iniquidade, o amor de muitos esfriará’. Mat. 24:12. Fala de uma classe de pessoas que caíram de elevado estado de espiritualidade. Que declarações dessa natureza nos impressionem com solene, penetrante poder o coração [...]. Conserva-se uma rotina formal de cultos; mas onde está o amor de Jesus? A espiritualidade vai perecendo. Há de este torpor, esta lamentável decadência, ser perpetuada? Há de a lâmpada da verdade bruxulear e extinguir-se em trevas, por não ser novamente cheia de óleo da graça? [...] Quisera que todo pastor e cada um de nossos obreiros pudesse ver esta questão como me tem sido apresentada. A vaidade e a presunção estão matando a vida espiritual.

Antes da Conferência em Minneapolis realizada em 1888, conforme menciona Ellen White, a liderança não conseguia enxergar o formalismo que invadia a Igreja. Muitos confiavam demasiadamente em formas, cerimônias, teorias, arranjos mecânicos e num constante fluxo de atividades. Ellen G. White, em sua obra *Evangelismo* (1997, p. 170), transmitiu severas advertências para despertar a Igreja:

Podemos praticar todos os atos externos do culto e, não obstante, estar tão destituídos da influência vivificante do Espírito Santo, como o estavam os montes de Gilboa do orvalho e da chuva. Necessitamos da umidade

espiritual; bem como dos claros raios do Sol da Justiça para nos enternecer e subjugar o coração.

De acordo com Ellen White (1985, vol. 1, p. 385), o segredo para reavivar a Igreja consistia em “apresentar Jesus como Representante do Pai”. Só então, acrescenta a Sra. White, “seremos capazes de espancar a sombra que Satanás lançou sobre nosso caminho para não vermos a misericórdia e amor do inexprimível amor de Deus, manifestado em Jesus Cristo”. Os membros da igreja necessitavam compreender o assunto da justificação pela fé e receber o poder que é transmitido pela habitação de Cristo na vida. De acordo com Neufeld (2016, p. 796), o pecador ao ser justificado pela fé em Cristo, inicia sua caminhada rumo ao lar celestial:

A justificação atribui ao pecador arrependido o *direito* de entrar na estrada do reino e viajar para lá, mas não fornece o *poder* de fazer progressos sobre ela. Esse poder é transmitido pela habitação de Cristo (Gl 2:20), pelo processo vitalício da santificação. Da fé na morte de Cristo, o pecador justificado deve ressuscitar e ‘andar em uma nova vida’ (Rm 6:4, 5). Apesar de a justificação não lhe fornecer o poder de caminhar ao longo da estrada da nova vida em Cristo Jesus, supõe-se que essa seja sua intenção.

Verifica-se que o acentuado formalismo entre os adventistas ocorrido antes da Conferência Geral de 1888 deve-se também à falta de compreensão do assunto da justificação pela fé e ausência do poder que Jesus exerce na vida dos membros. Houve grandes perdas espirituais para Igreja que refletiram na reunião da 27.^a Sessão da Conferência Geral realizada em Mineápolis¹⁶, Minnesota, entre os dias 17 de outubro e 4 de novembro de 1888. Paroschi (2009, p. 153) relata que Robert W. Olson, ex-secretário do Patrimônio White Estate da Associação Geral, considerou aquela Sessão como sendo “o ponto mais decisivo da história da Igreja Adventista do Sétimo Dia”.

Pease (1968, p. 123) acentua que “dezenas de declarações realizadas depois do congresso pela Sra. White e outras pessoas, demonstram que realmente havia oposição à doutrina da justificação pela fé ensinada no Congresso de 1888”. Fortin e Moon (2018, p. 679) salientam que:

[...] durante o início da década de 1890, ela [Ellen] se juntou a Jones e Waggoner ao levar a mensagem de Cristo e Sua justiça à igreja. Seu

¹⁶ A Revista Review and Herald, 16 de outubro, 1888, menciona os temas que seriam considerados no Congresso da Associação Geral de 1888: “Um conceito histórico dos dez reinos, a Divindade de Cristo, a cura da ferida mortal, a justificação pela fé e a predestinação. Certamente haverá outros temas”.

ministério escrito também viu uma mudança radical, uma vez que a autora se concentrou mais em Cristo.

No último mês de 1890, Ellen White advertiu a Igreja Adventista com a seguinte mensagem, escrita na *Review and Herald* (23 de dezembro de 1890):

O Senhor enviou uma mensagem para exortar Seu povo ao arrependimento e a fazer suas primeiras obras; mas como esta mensagem foi recebida? Enquanto alguns obedeceram outros desprezaram e difamaram a mensagem e o mensageiro. A espiritualidade é amortecida, a humildade e a simplicidade infantil têm desaparecido, e o amor e a devoção foram suplantados por uma profissão de fé mecânica e formal.

A partir da década de 1890, a Igreja experimentou um crescimento espiritual ao publicar algumas obras de Ellen White que ressaltam a justificação pela fé. A primeira, *Caminho a Cristo* (1892), considerada por Norval Pease (1968, p. 135, 148) “a obra mais impressionante e concisa acerca dos aspectos práticos do plano da salvação que pode ser encontrado na literatura adventista”. Pease considera a obra *Caminho a Cristo* “um manual da doutrina da justificação pela fé”. Em 1896, Ellen White escreveu *O Maior Discurso de Cristo*, e em 1897 ela deu uma das definições mais completas de justificação pela fé, que aparece na obra *Testemunhos para Ministros* (2008, p. 456). Ela pergunta e responde: “O que é justificação pela fé? – É a obra de Deus ao lançar a glória do homem no pó e fazer pelo homem aquilo que ele por si mesmo não pode fazer”.

Em 1898, foi publicado o livro *O Desejado de Todas as Nações*, e em 1900, o livro *Parábolas de Jesus*, além de dezenas de artigos sobre espiritualidade e vida cristã. Arthur White (2015, p. 256) acrescenta que “para muitos a mensagem da justificação pela fé foi o ponto de virada, estimulando-os a ter uma vida vitoriosa”.

Presume-se que a discordância entre os adventistas acerca da Divindade de Cristo e da personalidade do Espírito Santo também contribuíram para diminuir o fervor espiritual da Igreja. Havia entre os adventistas o entendimento de que Cristo havia sido criado pelo Pai, e o Espírito Santo era simplesmente uma força ativa, impessoal. De acordo com Whidden *et al.* (2003, p. 217), o predomínio antitrinitariano ocorreu entre 1846-1888 no meio adventista. A mudança ocorreu quando houve a insatisfação com o antitrinitarianismo no período de 1888 a 1898. O declínio do antitrinitarianismo no meio adventista aconteceu entre 1915 e 1946. Em 1946, inicia-se o predomínio do trinitarianismo até o presente.

Ellen White, em 1905, conforme aparece na obra *Evangelismo* (1997, p. 615), contribuiu para a formação do pensamento adventista ao escrever: “Há três pessoas

vivas pertencentes ao trio celeste [...] – o Pai, o Filho e o Espírito Santo”. Na mesma obra acima (p. 691), Ellen White descreve o Espírito Santo como sendo uma Pessoa, a “terceira Pessoa da divindade”. Essa crença é também descrita na obra *O Desejado de Todas as Nações*, p. 691.

Os escritos de Ellen G. White contribuíram para a reforma e reorganização da igreja,¹⁷ representada pelos seus delegados na Assembleia Geral de 1901. Modesto Marques (s.d., 3.º fascículo, p. 55), comenta que “o povo humilhou o coração em petição e confissão a Deus, e tendo ouvido a voz do Senhor, resolveu levantar-se e conquistar na sabedoria e no poder de Cristo”.

De acordo com Knight (2000, p. 119), “os primeiros anos do novo século [20] foram os mais difíceis para a denominação. Muito daquilo pelo qual se havia trabalhado tão arduamente para conseguir fora destruído”. Nesse período, os adventistas gastaram muita energia devido aos acontecimentos que envolveram a crise Kellogg/Jones¹⁸. Por causa das dificuldades enfrentadas nos primeiros anos do século XX, de acordo com Knight (2005, p. 145), os “temas relacionados a Cristo e ao plano da salvação receberam menos atenção do que na década de 1890. Mas isso mudaria a partir de 1919”.

¹⁷ De acordo com Fortin e Moon (2018, 680), “Na Assembleia da Associação Geral de 1901, a Igreja Adventista do Sétimo Dia começou uma grande reorganização de suas estruturas administrativas. O impulso para a mudança continuou dois anos mais tarde, na sessão de 1903”. Fortin e Moon esclarecem que quatro grandes mudanças foram feitas em 1901 e 1903: a formação das Uniões como órgãos da Associação Geral; a descentralização da tomada de grande parte das decisões administrativas da Associação Geral para as comissões executivas da Uniões; a consolidação dos departamentos da Associação Geral e a dissolução de entidades independentes que haviam sido incorporadas aos departamentos operacionais e a algumas instituições; a mudança do título do principal oficial da Associação Geral de “presidente” para “presidente do conselho”. Na assembleia da Associação Geral de 1903, o título de “presidente” foi reintegrado.

¹⁸ Dr. John Harvey Kellogg presidia a Associação Beneficente e Médico-Missionária, um dos seguimentos do adventismo. Em 1901, foi votado que cada seguimento da Igreja fosse unificado e coordenado sob o controle direto da denominação. Kellogg não concordou com a decisão da Comissão da Associação Geral e continuou dirigindo de maneira independente a Associação Beneficente e Médico-Missionária. Além de continuar trabalhando independentemente, Kellogg elegeu, junto com A. T. Jones, W. W. Prescott e outros, uma Comissão Executiva para dirigir a Associação Geral, cujo presidente era Arthur Daniells. Em novembro de 1902, Kellogg iniciou uma campanha para eleger A. T. Jones como substituto de Daniells na Comissão Executiva. Em 1903, houve a assembleia da Associação Geral, tendo, de um lado, A. Daniells e W. W. Prescott, e do outro, J. H. Kellogg e A. T. Jones. Na Assembleia da Associação Geral, foi votada a restauração do cargo de presidente, e todas as instituições deveriam ser postas sob o controle da denominação. A Igreja enfrentou também a crise que envolvia a publicação do livro *The Living Temple* (O Templo Vivo), escrito por Kellogg, onde divulgava ideias panteístas. Segundo Knight (2000, p. 117), o ensino do panteísmo “fazia de Deus uma força imanente à natureza em vez de transcendente a ela. Kellogg, finalmente abandonou a Igreja Adventista, sendo excluído da congregação de Battle Creek em novembro de 1907, A. T. Jones, ao ficar do lado de Kellogg, acabou deixando também a Igreja. Knight (2000, p. 118) ressalta que “Jones lutou contra o adventismo, a organização da Igreja e Ellen White pelo resto da vida”.

Knight (2005, p. 145) narra que em 1919 “Prescott apresentou pelo menos 18 estudos sobre a pessoa e obra de Cristo na conferência bíblica da denominação”. Logo em seguida, em 1920, é publicado o livro *The Doctrine of Christ*, sendo 13 capítulos sobre a pessoa e obra de Cristo, enquanto os outros apresentavam doutrinas adventistas de um ponto de vista cristocêntricos. Knight (2000, p. 131), salienta que “a década de 1920 assistiu à renovação do interesse na justiça de Cristo e na salvação por meio dEle”.

Em 22 de outubro de 1924, Arthur G. Daniells (1988, p. 7), Secretário da Associação Ministerial, foi encarregado por uma Comissão Conselheira da Associação Ministerial de realizar, em Des Moines, Iowa, uma compilação dos escritos de Ellen G. White sobre o assunto da “justificação pela fé”¹⁹. Seu trabalho consistia em pesquisar os escritos no período de 1887 a 1912. A obra recebeu o título de “Cristo Justiça Nossa”, que contribui para exaltar “os incomparáveis encantos de Cristo”, contribuindo para o crescimento espiritual da Igreja.

LeRoy E. Froom (1950, p. 397-398), em sua obra *Movement of Destiny*, descreve a transformação espiritual que ele recebeu ao entender o assunto da justificação pela fé:

O cristianismo é basicamente um relacionamento pessoal com uma Pessoa: Jesus Cristo meu Senhor [...]. Vi que, com demasiada frequência, eu estava crendo e confiando numa mensagem em vez de numa Pessoa. Eu havia propagado mais uma mensagem do que verdadeiramente um evangelho. Havia colocado minha afeição e lealdade mais num movimento ordenado por Deus do que no Cristo vivo do movimento. A mensagem deve ser apenas uma aplicação atual do Evangelho Eterno – com esse Evangelho personificado em Cristo. Mas isso era um conceito revolucionário para mim e para muitos outros. Foi um despertar alarmante, mas abençoado.

Em 1952, o escritor adventista Francis Nichol (1952, p. 103, 110), ao responder a objeções feitas por críticos, admite que ninguém pode ser salvo pela observância da lei. Ele reflete a compreensão de que a Igreja possuía, na época, a respeito da justificação pela fé e o papel da lei na vida do cristão:

Admitimos francamente que pregamos que o ser humano deve obedecer aos Mandamentos de Deus. Também pregamos com igual força que a única esperança de salvação do homem é pela graça de Deus disponível no

¹⁹ Na compilação, *Cristo Justiça Nossa* retrata os conceitos escritos por Ellen White sobre justificação pela fé. “Ser justificado” e “alcançar justiça” são a mesma coisa do ponto de vista de Ellen White. Deus justifica e atribui justiça ao pecador que crê nos méritos de Cristo. O homem não é justificado por obras da Lei, mas por causa da fé em Cristo. Ao ser justificado, o pecador é considerado justo. Deus declara o pecador livre da culpa. Justificação é o ato de Deus pelo qual é dada ao homem uma mudança interior para poder levar uma nova vida. É somente por meio da justiça de Cristo que o homem recebe força e poder para cumprir a Lei.

evangelho [...]. Concordamos com o objetor que ninguém pode ser salvo pela observância da lei e que o homem é moralmente incapaz de guardá-la [...]. Mas não concordamos que a lei foi abolida na cruz.

Ao descrever as últimas décadas da espiritualidade na trajetória da Igreja Adventista, pode-se afirmar que o trabalho missionário, a fé em Cristo e as boas obras se desenvolveram, revigoraram e conservaram a espiritualidade e a devoção dos membros.

Foi notório, a partir de 1930, o fervor espiritual da Igreja nos setores da pregação do evangelho por meio do rádio, da televisão, da literatura e do evangelismo público. Knight (2000, p. 134-136) relata que, em 1930, começam as pregações por meio do rádio, com a estreia do programa *A Voz da Profecia*, nos Estados Unidos, e, mais tarde, a partir de 1950, iniciam-se na televisão os programas *Fé Para Hoje* e *Está Escrito*. As mensagens apresentadas pelos meios de comunicação, juntamente com as diversas literaturas cristocêntricas, e a visão e o espírito missionários dos líderes contribuíram, segundo Knight (2000, p. 132), para “as mudanças na expansão missionária adventista”, transformando “a denominação de uma igreja norte-americana num movimento mundial”.

No início do século XXI, em 2004, a Divisão Sul-Americana, um dos órgãos representativos do escritório geral da Igreja Adventista do Sétimo Dia, consciente da necessidade de aumentar o crescimento espiritual dos membros da Igreja, lançou o programa “Quarenta Madrugadas com Deus”.²⁰

Um dos objetivos desse programa, de acordo com o Pr. Miguel Pinheiro, um dos editores do material distribuído, era conscientizar os membros da Igreja a desenvolver espiritualidade, dedicando tempo com Deus na primeira hora do dia. O material produzido e as dezenas de reuniões de motivação espiritual realizadas por líderes da Igreja agregaram grandes benefícios para a vida espiritual dos membros, que até o presente momento são estimulados à comunhão diária com Deus.

Eu sua trajetória, a Igreja Adventista do Sétimo Dia, desde o seu início, em 1844, até o presente momento tem consciência da necessidade de andar diariamente com Deus e em Seus caminhos. No livro *Primeiros Escritos* (2003, p. 14), Ellen White

²⁰ Dez Apostilas foram preparadas pelo Ministério de Mordomia da Divisão Sul-Americana sob a coordenação e produção editorial do Pr. Miguel Pinheiro. As apostilas receberam o título de **Intimidade com Deus – Seminário de Enriquecimento Espiritual**. O conteúdo do programa consiste em cinco seminários com assuntos teológicos e práticos. O material foi impresso pela Casa Publicadora Brasileira, Tatuí – SP (sem data).

declara que o segredo para o povo adventista chegar vitorioso ao fim do caminho é ser guiado pela luz da verdade e ter os olhos fixos em Jesus:

Essa luz brilhava em toda extensão do caminho, e proporcionava claridade para seus pés, para que assim não tropeçassem. Se conservavam o olhar fixo em Jesus, que Se achava precisamente diante deles, guiando-os para a cidade, estavam seguros.

Pode-se concluir que, além de ter os olhos fixos em Jesus, é essencial que a Igreja tenha a presença do Espírito Santo guiando-a no tempo do fim, como foi nos dias dos patriarcas, profetas e apóstolos. A Sra. White, em sua obra *Atos dos Apóstolos* (1999, p. 55), salienta que “até o fim do tempo, a presença do Espírito deve ser encontrada com a verdadeira igreja”.

Resumo

A primeira seção do capítulo discorreu sobre a considerada profetisa e cofundadora da denominação dos adventistas do sétimo dia, Ellen Gould (Harmon) White (1827-1915). A seção expôs uma breve avaliação da literatura produzida por Ellen White e considerou a experiência religiosa que a jovem Ellen viveu no início de sua vida religiosa.

Ellen White buscava a Deus por meio do uso de palavras, símbolos, imagens mentais e físicas. Em seu estilo espiritual pessoal, usava a Bíblia como seu principal instrumento para conhecer a Deus. Ela também obteve experiência com Deus e conhecimento dEle por meio de sonhos e visões, num total aproximado de dois mil.

Constatou-se que a palavra “espiritualidade” é usada centenas de vezes nos escritos de Ellen White e se refere principalmente a uma vida de piedade, bondade e santidade. O estudo considerou que a compreensão de Ellen White acerca da espiritualidade está centrada em Cristo. Ela entendia que Cristo é o foco da adoração e é Ele quem torna possível a vida devocional do crente. Ela acrescenta que Jesus é o exemplo para a vida espiritual e devocional do crente.

Constatou-se, que na concepção de Ellen White, a metáfora bíblica do ato de o homem “andar” com Deus e em seus “caminhos” continua sendo a maneira segura de desenvolver a espiritualidade na vida religiosa e na conduta diária do homem cristão. Diversas vezes, Deus mostrou à Sra. Ellen White a trajetória do povo do

advento com os olhos fixos em Jesus, caminhando para a Santa Cidade, a Nova Jerusalém.

Na sequência, foram verificados os pressupostos sobre Deus, o mundo, a natureza humana e a salvação que ampliam a compreensão do conceito de espiritualidade nos escritos de Ellen White. Avaliou-se a visão que ela possuía a respeito de Deus com sendo um Ser pessoal e eterno e sua crença na Divindade formada pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo. Ela considera fundamental conhecer a Deus como Criador, Mantenedor e Governador do Universo. O mundo, na concepção de Ellen White, foi criado por Deus em seis dias literais. Ela compreendia que o mundo natural (a Terra) representa uma parte da esfera finita da criação.

Na compreensão de Ellen White, há também mundo natural em outros lugares do Universo, além do planeta Terra. Além dos outros mundos habitados, há o mundo espacial e temporal, sobrenatural, o terceiro céu, a morada do Altíssimo. Jesus prometeu preparar moradas para os salvos.

Ela entendia que Deus criou o homem à Sua imagem e semelhança e que o ser humano não foi criado imortal, e sim candidato à imortalidade. Ela possuía a visão de que o homem é um ser integral, indivisível, composto de corpo e espírito, formando, assim, uma alma vivente.

Na concepção de Ellen White, a salvação é um dom de Deus, e o pecador recebe a salvação mediante o processo de expiação realizado por Jesus Cristo, tanto na cruz quanto no santuário celestial. A experiência da salvação ocorre na justificação, santificação e glorificação.

Mediante o que se observou na primeira seção do capítulo, há necessidade de oração, estudo da Bíblia e do testemunho cristão na caminhada para o céu. Ellen White entendia que a prática da temperança cristã, fruto do Espírito Santo (Gl 5:23; 1 Tm 3:2; 3:11; Tt 2:2), contribui para a santificação da vida do crente.

O conteúdo trazido na seção 6.2, sobre espiritualidade na perspectiva adventista, mostra que a Igreja não possui uma definição final, declarada em documento oficial, mas propõe concepções que se harmonizam com suas crenças. A seção avaliou que a expectativa do breve retorno de Cristo à Terra completará a experiência espiritual e a união com Deus por toda a eternidade. Considerou, no entanto, que desde agora a espiritualidade envolve a união do crente com o Cristo histórico que Se identificou com a raça humana e para sempre mantém Sua natureza

humana. A certeza de que Jesus Cristo está no santuário celestial intercedendo pela raça humana traz segurança e paz para os crentes.

Considerou-se, também, que a espiritualidade adventista permanece fundamentada em algo sólido e fora de nós mesmos. Ela fortalece e se expande quando o Espírito Santo transforma a vida da pessoa, e a presença de Cristo torna-se perceptível no viver diário do crente.

O estudo também avaliou que o conceito de espiritualidade está essencialmente fundamentado na compreensão de que a existência do ser humano não se limita a mundo. A relação pessoal entre Deus e os seres humanos (união com Deus) deve ocorrer dentro de um reino onde ambos podem se encontrar.

O estudo mostrou que os adventistas entendem que o relacionamento dos seres humanos (na terra) com Deus (no céu) deve existir temporalmente e espacialmente dentro do fluxo causal da história. Desde o início da história humana, Deus tem Se relacionado com o homem. Foi considerado que Deus experimenta o tempo de maneira semelhante ao de Sua criação. Os adventistas entendem que o termo “eternidade” possui significado temporal.

Os adventistas entendem que há um só Deus: Pai, Filho e Espírito Santo, uma unidade de três pessoas coeternas. Ele é infinito e está além da compreensão humana, mas é conhecido por meio de sua autorrevelação. Constatou-se que todo o Universo foi formado pela palavra de Deus (Hb 11:3). Os Céus e a Terra foram criados por Deus em seis dias literais de 24 horas.

Ao verificar a compreensão adventista sobre o ser humano, notou-se que o homem não possuía imortalidade incondicional ao ser criado à imagem e semelhança de Deus. Avaliou-se que o homem usufruía de livre arbítrio, individualidade, poder e liberdade de pensar e agir, mas não dispunha de imortalidade incondicional. O estudo recapitulou que, para os adventistas do sétimo dia, o ser humano é um ser indivisível. Os aspectos de um ser humano existem como uma unidade. Não existe nenhuma alma separável do corpo nem um espírito capaz de uma existência consciente à parte do corpo. As palavras “alma” ou “espírito” descrevem apenas manifestações cognitivas, afetivas ou volitivas da personalidade.

Ao ser descrita a experiência da salvação, salientou-se que ela envolve arrependimento, confissão, perdão, justificação, santificação e glorificação. Essa experiência provém tão-somente de Deus, pois apenas por meio de Cristo é possível experimentar a salvação. Os adventistas entendem que a expiação ocorreu na cruz,

e os méritos do sacrifício de Cristo são aplicados no santuário celestial por meio da mediação que Ele realiza como Sumo Sacerdote.

A expiação realizada por Jesus na cruz foi completa ao dar Sua vida pelos pecadores. No entanto, os adventistas asseguram também como verdade bíblica que o ministério sacerdotal de Cristo é tão essencial para o plano da salvação quanto foi (e ainda é) Sua morte vicária. Sem a mediação sacerdotal de Cristo, o Calvário teria sido em vão.

No processo de salvação, o pecador experimenta arrependimento, confissão, perdão, justificação, santificação e glorificação. Esse processo ocorre devido ao sacrifício expiatório de Cristo realizado na cruz e à aplicação desses méritos no santuário celestial por meio da mediação que Ele realiza como Sumo Sacerdote.

A última seção do capítulo (6.3) avaliou a compreensão do povo adventista sobre espiritualidade em sua trajetória. Considerou-se que, desde o início do movimento adventista, a fé dos membros estava estabelecida na esperança da breve volta de Jesus Cristo. Considerou-se que, após o desapontamento, o fervor espiritual dos adventistas consistia no estudo da Bíblia e na prática da oração. Os estudos bíblicos realizados nos diversos congressos sabáticos uniram uns aos outros na fé adventista, além de corrigir erros em suas crenças. Verificou-se que a vida religiosa é considerada uma jornada ou um caminho que necessita da presença de Deus para guiar Seu povo, pois são muitas as dificuldades que aparecem na caminhada espiritual. Nessa trajetória para o Céu, é necessário andar com Deus e segui-Lo no caminho da obediência.

O estudo evidenciou que, com o passar do tempo, surgiram no meio adventista várias tendências preocupantes causadas pelo formalismo. Acentuou-se a tendência ao legalismo devido à ênfase exagerada dada à lei de Deus e a obscurecida compreensão da doutrina da justificação pela fé. Enquanto a espiritualidade se extinguiu em virtude da rotina formal de cultos, os membros enfatizavam erroneamente conceitos deturpados acerca da divindade de Cristo e da personalidade do Espírito Santo.

Considerou-se que, após a Conferência em Minneapolis, em 1888, a Igreja experimentou um crescimento espiritual ao publicar os livros *Caminho a Cristo*, *O Desejado de Todas as Nações*, *O Maior Discurso de Cristo* e *Parábolas de Jesus*, além de dezenas de artigos sobre a vida cristã escritos por Ellen White e outros escritores adventistas. Conforme a pesquisa, nos primeiros anos do século XX a Igreja

enfrentou novamente tempos difíceis, pois os temas relacionados a Cristo e ao plano da salvação não estavam retendo a mesma atenção mantida na década de 90 do século XIX devido aos acontecimentos que envolveram a crise Kellogg/Jones.

Notou-se que, a partir de 1919, houve nova ênfase em temas relacionados com Cristo e o plano da salvação. As pregações por meio do rádio, a partir de 1930, e o início dos programas de televisão em 1950, juntamente com as diversas literaturas cristocêntricas, contribuíram para o desenvolvimento do fervor espiritual e do espírito missionário da Igreja. No final da seção, lembrou-se de que a Igreja Adventista no âmbito da DSA lançou, em 2004, o programa “Quarenta Madrugadas com Deus” para conscientizar os membros a andar com Deus, dedicando a primeira hora do dia para comunhão com Deus.

Foi considerado que, em linhas gerais, os membros seguem sua trajetória conscientes da necessidade de serem guiados por Deus por intermédio do Espírito Santo, assim como foram os personagens bíblicos. É Ele quem orienta e capacita o crente a andar pelo caminho da obediência em direção do Céu, pois esse é o objetivo final da trajetória do povo de Deus.

O próximo capítulo, o último desta pesquisa, apresenta um resumo com análise comparativa das perspectivas estudadas, incluindo a que foi esboçada neste capítulo.

8 CONCLUSÃO – RESUMO COM ANÁLISE COMPARATIVA DAS PERSPECTIVAS ESTUDADAS À LUZ DAS ESCRITURAS

Considerando que a noção de espiritualidade tem sido compreendida de diferentes maneiras no meio acadêmico, o autor desta pesquisa considerou a necessidade de averiguar as definições relativas à espiritualidade empregadas pelos principais grupos religiosos dentro do cristianismo. Ao descrever os pressupostos sustentados pelos católicos, protestantes, evangélicos e adventistas, o autor desta pesquisa propõe, no final do trabalho, comparar esses pressupostos com a visão bíblica.

Tendo em mente os conceitos estudados neste trabalho, é admissível comparar as principais ideias propagadas dentro das mais conhecidas vertentes do cristianismo.

Tabela Comparativa		Elementos Básicos da Teologia			Espiritualidade
		Deus	Mundo	Ser Humano	
PERSPECTIVAS	BÍBLICA	<p>A Bíblia revela que Deus sempre existiu (Sl 90:2). Ele é incriado, ou seja, autoexistente. A realidade eterna e infinita de Deus experimenta o fluxo do tempo em sua plenitude, em harmonia com sua própria natureza divina. Ele também é capaz de experimentar diretamente nosso limitado tempo criado, sem se limitar a ele.</p> <p>A Bíblia descreve em Êxodo 25:8, Deus passando por uma experiência no tempo e no espaço ao habitar em um santuário, entre os seres humanos. A ação de Deus é vista também no Novo Testamento, quando o Filho de Deus se fez carne na pessoa de Jesus Cristo. Conforme foi estudado, o Verbo divino e eterno pertence à esfera do sobrenatural (Jo 1:1-2, 18). A carne</p>	<p>É compreensível, nas Escrituras, que o mundo natural representa a esfera finita da criação, limitada pela espacialidade e temporalidade que caracteriza os humanos; e o mundo sobrenatural, é o lugar celestial que é a morada de Deus, um ser infinito, eterno, mas ao mesmo tempo histórico-temporal.</p> <p>As Escrituras apoiam claramente o conceito de um mundo natural e sobrenatural que se relacionam, envolvendo nosso mundo e tudo o que se enquadra no que chamamos de 'universo'.</p> <p>O ensino bíblico sobre céu e a terra tem como pressuposto uma</p>	<p>O mundo natural, representa a esfera finita da criação, limitada pela espacialidade e temporalidade. O homem e a mulher foram criados à imagem e semelhança de Deus, no sexto dia da semana da criação.</p> <p>Na Bíblia não há divisão da pessoa (<i>néfesh</i>) em corpo e alma, ou corpo e espírito, conforme crê o dualismo tradicional.</p> <p>Todos os elementos (corpo, alma e espírito) são aspectos ou características que fazem parte do mesmo indivíduo que foi formado como ser vivente (heb. <i>néfesh jayyah</i>) (Gn 2:7).</p> <p>O homem é mortal (Sl 9:20; Rm 8:11; 1 Cr 15:53; Hb 7:8).</p> <p>O pecado trouxe a morte, mas, Cristo trouxe a vida eterna através de Sua</p>	<p>Entende-se, que espiritualidade nas Escrituras, é a condição ou capacidade de “andar (heb. <i>hālak</i>) com Deus” (Gn 5:22-24; 6:9; 17:2), e no “caminho” (heb. <i>derekh</i>) da obediência às leis que Deus ordenou que o ser humano andasse (Dt 8:6; 26:17; 2 Sm 22:22; 1 Rs 2:2-30. Sl 1-6; 18:21).</p> <p>Espiritualidade é a condição de aceitar o senhorio de Deus na vida e prática de suas leis.</p> <p>Envolve também, relacionamento com o próximo.</p> <p>Deus planejou nossos corpos com a capacidade espiritual de se envolver com Ele, depender de sua sabedoria e poder, e relacionar-se com outros seres humanos e com o mundo.</p>

		<p>pertence a esfera natural. Mediante esses fatos bíblicos, de acordo com Canale (2011, p. 96, 97), pressupõe que estas ações de Deus revelam implicitamente que a esfera sobrenatural se mostra perfeitamente compatível com a temporalidade e historicidade da esfera natural. Entende-se que a temporalidade de Deus significa que, em Sua eternidade, a vida e a ação de Deus acontecem na ordem da sucessão de passado, presente e futuro (Sl 90:2; Mq 5:2). A realidade eterna e infinita de Deus experimenta o fluxo do tempo em sua plenitude, em harmonia com sua própria natureza divina.</p>	<p>visão bem definida sobre o natural e o sobrenatural. O mundo sobrenatural, fica acima do “céu dos céus” (Dt 10:14; 2 Cr 2:6; 6:18; Ne 9:6), onde está a morada de Deus. É um lugar real, identificado pelo apóstolo Paulo de “terceiro céu” (2 Co 12:2-4), e que faz parte do Universo. Deste lugar, Deus age e interage com os seres humanos e com os seres angelicais no fluxo da história. A Bíblia adota uma visão histórico-temporal para essa esfera.</p>	<p>morte na cruz (Jo 3:16; 1 Jo 5:11, 12).</p>	
	<p>C A T Ó L I C O - R O M A N A</p>	<p>Crê que há um só verdadeiro Deus eterno, imenso e imutável, incompreensível, todo-poderoso e inefável, Pai, Filho e Espírito Santo. Entende a noção da realidade divina como sendo uma realidade atemporal, não espacial – portanto, não histórica. Sustenta que a eternidade não está relacionada ao tempo de forma contínua. Em outras palavras, não há um fluxo de tempo envolvendo passado-presente-futuro em relação a Deus. Vê o Deus eterno, onipresente e onipotente como consistindo em um</p>	<p>A igreja absorveu o pensamento de Tomás de Aquino de que não havia tempo antes de Deus criar o universo. O ato da criação divina não ocorreu na história. Sendo que um Deus atemporal não age diretamente dentro da sequência histórica de eventos, a ação criadora de Deus deu-se de forma instantânea e espiritual e não em sequência de tempo. A união com Deus deve ocorrer fora da história. O homem</p>	<p>Considera que o ser humano consta de uma substância espiritual e corporal. A natureza humana consiste em um corpo material (temporal e material), mortal, e uma alma espiritual, imortal (atemporal e aespacial). A Igreja ensina que cada alma espiritual é diretamente criada por Deus – não é “produzida” pelos pais – e é imortal. Ela não perece quando ocorre a separação do corpo na morte.</p>	<p>O conceito católico de “espiritualidade” é comumente aplicado à relação ou contato que almas podem ter com o outro lado, isto é, com o sobrenatural. A espiritualidade existe fora do espaço e do tempo. Só é possível através da alma em contato com o Deus atemporal. De acordo com essa visão, a espiritualidade - como o encontro entre humanos e Deus - pode ocorrer apenas na alma (espírito), nunca no corpo (espaço e tempo). O objetivo das disciplinas espirituais (<i>ascese</i> e <i>lectio divina</i> ou “sacra”) e da adoração é fazer a ponte entre criatura e Criador, eliminando completamente o espaço, o tempo e a</p>

		<p>Espírito imutável atemporal no céu e seres humanos de um corpo (matéria) e alma (substância atemporal) na Terra.</p>	<p>transcende o mundo material em virtude da própria espiritualidade e da posse de uma alma imortal. A espiritualidade é desenvolvida ao afastar-se do mundo para uma melhor consagração a Deus. Destaca-se a importância da ascese ou vida ascética, que é interpretada, de acordo com Tensek (2003, p. 53), como sendo o “método espiritual que purifica a parte afetiva da alma”.</p>		<p>história da experiência cristã. Também a prática dos sacramentos faz parte do desenvolvimento da espiritualidade. Ensina-se que a participação nos sacramentos, contribui para um nível de espiritualidade mínimo necessário para salvação da alma.</p>
	<p>P R O T E S T A N T E</p>	<p>De acordo com Barrett (2017, p. 190), a Confissão de Augsburg (1530) declara o seguinte: há uma essência divina que é chamada de Deus, e é Deus: eterno, incorpóreo, indivisível, de incomensurável poder, sabedoria e bondade, o criador e preservador de todas as coisas, visíveis e invisíveis. No entanto, há três pessoas co-eternas e da mesma essência e poder: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Segundo o estudo apresentado, Lutero fazia distinção entre o Deus oculto e Deus revelado. O Deus oculto, em sua majestade, não deve ser perscrutado, porque é inalcançável para o ser humano. De outra parte, o Deus revelado, ao qual temos acesso, é o Deus ‘que se vestiu e se revelou em sua</p>	<p>Lutero compreendia que Deus criou o mundo do nada [<i>ex nihilo</i>] e não de matéria preexistente. A Trindade participou da criação. De acordo com Canale (2018, p. 73) Lutero (1999, p. 11), sugere que o tempo atual será diferente do tempo porvir. “Esta vida e a vida por vir são de dois tipos. Esta vida não pode ser a mesma que a vida por vir [...] aqui, tudo é medido por números: horas, dias e anos em sucessão. Mas, quando você deseja enxergar a vida por vir, deve apagar o curso desta vida de sua mente. Você não deve se atrever a pensar que pode</p>	<p>Na concepção de Lutero o homem é criatura de Deus constituída de corpo e alma viva. O homem foi feito à semelhança de Deus, sem pecado, a fim de se procriar e de dominar sobre as coisas, sem nunca morrer. Lutero recorre à concepção tricotômica da natureza humana. Nos escritos de Lutero, há também passagens que tendem para a ideia dicotômica da natureza humana, constituída de matéria e não matéria. Na concepção de Calvino, o ser humano, ao ser criado por Deus, foi dotado de uma alma imortal. A alma é uma substância incorpórea. o homem consta de corpo e alma ou espírito. Segundo Calvino, a alma é uma essência</p>	<p>A espiritualidade protestante é edificada sobre a certeza de que o homem é justificado pela fé. Essa certeza lhe proporciona a liberdade de aproximar-se de Deus sem passar por outros intermediários além do próprio Cristo. Os reformadores abriram caminho para uma espiritualidade pessoal que une cada cristão intimamente a Deus. Toda espiritualidade é individual, ou seja, é sempre a espiritualidade de determinada pessoa. O cristão busca e encontra o Salvador pessoal, através da oração individual e livre. O estudo da Bíblia incentiva a conduzir o homem interior à perfeição em Cristo. A espiritualidade cristã é vivida como uma trajetória. O caminho é, de fato, o símbolo mais universal e mais adequando para descrever a</p>

		<p>palavra, pela qual se ofereceu a nós'. Calvino, semelhantemente a Agostinho, aceitava a concepção do <i>Eterno agora</i>, isto é, para Deus a eternidade está presente instantaneamente; ela é atemporal. Calvino (1989, vol. III, p. 389, cap. 21, seção 5), considera que, quando a Deus atribuímos presciência, significamos tudo. Lhe há estado sempre e permanece perpetuamente sob as vistas, de sorte que a seu conhecimento nada [seja] futuro ou pretérito; pelo contrário, todas [as coisas] sejam presentes, e, na verdade, assim presentes que não apenas de ideias [as] imagine, como se nos antolham aquelas [coisas] de que nossa mente retém a lembrança, mas [as] visualize e discirna como se verdadeiramente postas diante de si. E esta presciência se estende a todo o âmbito do mundo e a todas as criaturas.</p>	<p>medi-la como esta vida é medida. Lá, tudo será um dia, uma hora, um momento". Calvino defende a ideia de que todas as coisas foram criadas por Deus por meio de Cristo. Pela Palavra de Deus todas as coisas foram criadas. Por meio de Cristo, como Deus, o Pai criou todas as coisas". Calvino entendia que Deus criou o mundo em seis dias literais.</p>	<p>imortal, por vezes, é chamada de espírito. A alma pode existir fora do corpo após a morte.</p>	<p>"progressão" espiritual do crente.</p>

E
V
A
N
G
É
L
I
C
A

	<p>Os líderes da Reforma Radical criam no caráter pessoal de Deus e em sua bondade. Menno Simons (líder dos Anabatistas), cria no Trino e Uno Eterno e Verdadeiro Deus, Pai, Filho e Espírito Santo. Para os puritanos existe apenas um Deus vivo e verdadeiro, que é infinito em ser e perfeição, um espírito puríssimo, sem corpo. Wesley, acreditava que Deus é espírito; não possui corpo, nem as partes e as paixões que os homens possuem. Deus é um espírito puro, separado de toda a matéria. Wesley entendia que O todo-poderoso Deus, que é todo sabedoria, vê e conhece tudo o que é, o que foi, e o que está por vir, por meio do Eterno Agora. Para ele nada é passado ou futuro, mas todas as coisas igualmente presentes. Diversos teólogos evangélicos, argumentam a favor do conceito de eternidade como atemporalidade, isto é, ausência de tempo. Declaram que Deus não está relacionado ao tempo de forma alguma. Advogam também o conceito do Eterno Agora, considerando que Deus não pode agir na sequência de tempo passado-presente-futuro. Semelhantes aos católicos, consideram o pressuposto de eternidade como</p>	<p>O conceito de mundo estabelecido pelos reformadores radicais, conforme estudado, considera que Deus é o Criador de todas as coisas visíveis; que em seis dias criou e preparou os céus e a terra, e todas as coisas que estão neles. De acordo com a obra <i>The Westminster Confession of Faith</i>, p. 41, os puritanos, em sua confissão de fé estabeleceu a seguinte crença na criação do mundo: “Aprove a Deus, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, para a maximização da glória de seu eterno poder, sabedoria e bondade, no princípio, criar, ou fazer do nada, o mundo e todas as coisas, nele, seja visível ou invisível, no espaço de seis dias, e tudo muito bom”. Na concepção de Wesley (1960, p. 56), “o mundo ao redor de nós é o poderoso volume onde Deus se revelou [...]. O firmamento estendido sobre todas as partes, com toda a sua multidão de estrelas declaram a imensidade e a magnificência, o poder e a sabedoria do seu Criador”.</p>	<p>De acordo com o estudo realizado, os líderes da Reforma Radical ensinavam que Deus criou o primeiro homem, Adão, e deu-lhe um corpo formado do pó da terra e soprou o fôlego em suas narinas, sopro de vida, tanto que chegou a ser o homem uma alma vivente. O homem foi criado por Deus à Sua imagem e semelhança, em justiça e em santidade de verdade, para vida eterna. De Adão, descende todos os homens que habitam na face da terra. Balthasar Hubmaier (1957, p. 116), anabatista alemão, escreveu que o homem é uma criatura corporal e racional, feita por Deus de corpo, espírito e alma”. Hubmaier acrescenta que “estas três coisas são consideradas essenciais e distintas em cada homem, como as Escrituras claramente demonstram”. Hubmaier conclui afirmando que “Moisés (Gn 2:7) aponta três coisas com nomes distintos. Primeiro, a carne ou corpo, feito da terra [...]. Em segundo lugar, havia então o sopro da vida, em hebraico <i>neshamah</i>, em nossa língua, sopro, respiração ou espírito. Em terceiro lugar, a alma, que anima o corpo, é expressa</p>	<p>A espiritualidade dos puritanos é acentuada na ênfase da fé individual e na experiência subjetiva de uma conversão interior. A espiritualidade dos pietista envolvia a ênfase na Bíblia como a Palavra viva de Deus e ênfase da experiência mística de Deus. As características da espiritualidade acentuadas por John Wesley, são a certeza plena da salvação mediante o testemunho interior do Espírito Santo e o dever que o crente tem de realizar sua própria santificação por meio do auxílio da graça. Os evangélicos entendem que há quatro principais aspectos que contribuem para manter e desenvolver a espiritualidade dos crentes. O primeiro tem forte ênfase na leitura da Bíblia. O segundo dá ênfase específica à cruz de Cristo. A espiritualidade é desenvolvida quando o crente assume a prática de meditar no sacrifício de Jesus Cristo em seu favor. O terceiro aspecto, que contribui para a espiritualidade evangélica, enfatiza a necessidade de conversão pessoal. Não apenas uma aceitação formal e externa dos ensinamentos cristãos, mas a necessidade do “nascer de novo”; uma transformação pessoal. O quarto aspecto, ressalta que testemunhar é um poderoso remédio para o fortalecimento da espiritualidade na vida do crente.</p>
--	--	--	---	--

		<p>atemporalidade, isto é, eternidade sem tempo, matéria e espaço. Consideram que a eternidade está presente instantaneamente para Deus, e admitem o conceito do Eterno Agora.</p>	<p>Os teólogos evangélicos, compreendem que Deus, ao criar o universo, criou também o tempo e o espaço, e que Deus vive na esfera atemporal (espiritual), enquanto todas as coisas criadas são temporais (materiais).</p>	<p>separadamente, a chamada <i>nephesh</i>". Teólogos dos séculos XX e XXI, sustentam o pressuposto de que o homem tem uma alma imortal, e que ela se separa do corpo após a morte, e vai para o Paraíso. Consideram que o homem, ao ser criado, foi dotado de um elemento imaterial chamado alma ou espírito.</p>	<p>Os pentecostais consideram que a espiritualidade tem expressão mais profunda na oração comunitária de invocação do Espírito. Ela se expressa também no canto da "assembleia", suscitando momentos de grande emotividade, de fervor coletivo e de arrebatamentos místicos.</p>
	<p>A D V E N T I S T A</p>	<p>Deus é um Ser pessoal. Ele não tem início (Jo 1:1) ou fim (Hb 7:3; Sl 102:27; Lc 1:33). Deus experimenta o tempo de maneiras completamente diferentes de Sua criação (2 Pe 3:8). Deus é temporal (em termos análogos) e age no tempo. Entendem que o conceito de espiritualidade histórica requer a presença histórica de Deus dentro da história humana. Entendem que é o pecado que impede o relacionamento entre Deus e o ser humano. O que separa a presença visível de Deus não é sua natureza divina, e sim, nossos pecados (Gn 3:8; Is 59:1, 2). A invisibilidade de Deus não implica em Sua atemporalidade (conforme visto na visão clássica), mas devido nossa pecaminosidade. Deus interage com Sua criação exclusivamente no tempo e no espaço.</p>	<p>A convicção bíblica básica de que Deus vive e age em uma sequência temporal, molda a visão bíblica adventista de mundo (céu e terra). Entendem que o céu é uma região geográfica no universo, onde se encontra o trono de Deus. Há uma estreita relação entre Deus, que habita no mundo sobrenatural, espacial e temporal, com o mundo natural terrestre, também da mesma natureza. Deus fala ao ser humano de "muitas maneiras" (Hb 1:1-2). Ele Se comunica através da natureza, através da Sua Palavra, as Escrituras, (Jo 5:39), e, principalmente através de Jesus Cristo (Hb 1:2). Falar com Deus em oração pessoal e privada, e</p>	<p>Entendem que a natureza humana é indivisível, integral. O corpo humano, na sua complexidade, integra harmoniosamente muitos níveis, incluindo mente, pensamentos, valores, liberdade e espiritualidade (que envolve a capacidade de obedecer e de se relacionar com Deus e outros seres livres). O ser humano não tem uma alma, ele é uma alma. Ao morrer, o ser humano fica em estado inconsciente até o dia da ressurreição, quando receberá a recompensa final.</p>	<p>Os adventistas consideram que a espiritualidade é a estreita e contínua relação pessoal entre Deus e os seres humanos. Este relacionamento é conhecido nas Escrituras como sendo "andar" (heb. <i>hālakh</i>) com Deus" (Gn 5:22-24; 6:9; 17:2), e no "caminho" (heb. <i>derekh</i>) (Sl 1:1-6) que Deus ordenou que o ser humano andasse Nele. Os adventistas entendem que a obediência às leis de Deus é o ponto central para "andar com Deus". A comunhão com Deus através da leitura regular das Escrituras, a oração, e a adoração fazem parte das experiências espirituais.</p>

			meditar “nas coisas lá do alto, não nas que são aqui da terra” (Cl 3:2), são formas de “andar com Deus” em seus caminhos.		
--	--	--	---	--	--

8.1 Recomendações e conclusão pessoal

Ao concluir este trabalho, o autor propõe que espiritualidade é o relacionamento integral (físico, moral e espiritual) do ser humano com Deus e com o próximo desenvolvido por meio do andar em obediência, no caminho de Deus, sob o senhorio do Espírito Santo.

Havendo investigado e discorrido amplamente o tema “Noções de espiritualidade nas principais perspectivas teológicas cristãs: estudo comparativo nas teologias católica, protestante, evangélica e adventista do sétimo dia à luz das Escrituras”, propõem-se as conclusões que se seguem.

Primeiro, entende-se que a espiritualidade nas Escrituras é a condição ou capacidade de “andar (heb. *hālakh*) com Deus” (Gn 5:22-24; 6:9; 17:2) e no “caminho” (heb. *derekh*) da obediência às leis que Deus ordenou que o ser humano andasse (Dt 8:6; 26:17; 2 Sm 22:22; 1 Rs 2:2-30; 18:21). Deus planejou nosso corpo com a capacidade espiritual de se envolver com Ele, depender de Sua sabedoria e poder e relacionar-se com outros seres humanos e com o mundo.

A segunda conclusão aponta que as ações de Deus revelam implicitamente que a esfera sobrenatural se mostra perfeitamente compatível com a temporalidade e historicidade da esfera natural. De acordo com a visão bíblica, a temporalidade de Deus significa que, em Sua eternidade, a vida e a ação de Deus acontecem na ordem de sucessão de passado, presente e futuro. Visto que a realidade divina e a de Suas criaturas possuem configurações diferentes, Deus experimenta uma plenitude de tempo que as criaturas jamais experimentarão. Canale (2018, p. 80).

A terceira conclusão salienta, de acordo com o ensino bíblico, que a natureza humana é indivisível, integral. O ser humano não tem uma alma atemporal. O corpo humano, em sua complexidade, integra harmoniosamente muitos níveis, incluindo mente, pensamentos, valores, liberdade e espiritualidade, o que envolve a capacidade

de obedecer e de se relacionar com Deus e outros seres livres. Ao morrer, o ser humano fica em estado inconsciente até o dia da ressurreição, quando receberá a recompensa final.

Como sugestões para futuras pesquisas sobre o tema, menciona-se a possibilidade de uma investigação em forma de pesquisa dentro do Ministério Adventista com o propósito de avaliar a compreensão que os pastores possuem em relação ao tema, quanto eles praticam na vida pessoal e quanto têm eles pregado a respeito da espiritualidade.

Também poderia ser feita uma pesquisa de campo para detectar o grau de interesse e compreensão que os oficiais da Igreja Adventista do Sétimo Dia possuem em relação ao tema. Os resultados serviriam para mostrar a realidade e poderiam ser úteis para ressaltar ainda mais a necessidade de incluir o tema em concílios pastorais e em encontros de oficiais denominacionais.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião**: o cuidado devido aos mortos. São Paulo: Paulus. Coleção Patrística, 2002.

AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis**. São Paulo: Paulus, 2015.

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Paulus. Coleção Patrística, 1997.

AGOSTINHO. **Confissões**. 4. ed. Porto Alegre: Livraria Apostolado da Imprensa, 1952.

AGOSTINHO. **O Sermão da Montanha e Escritos sobre a Fé**. 2. ed. São Paulo: Editora Paulus, 2017.

AGOSTINHO. **Solilóquios e a Vida Feliz**. São Paulo: Editora Paulus, 1998.

ALBANO, Fernando; BAADE, Joel H. A Espiritualidade Pentecostal Como Presença Transformadora. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo: Faculdades EST, vol. 56, n. 1, p. 110-121, 2016.

ALLEN, Diógenes; SPRINGSTED, Eric O. **Filosofia para Entender Teologia**. Santo André: Editora Academia Cristã Paulus, 2010.

ALLISON, Gregg R. **Teologia Histórica**. Uma Introdução ao Desenvolvimento da Doutrina Cristã. São Paulo: Vida Nova, 2017.

ALLMEN, Jean-Jacques Von. **Vocabulário Bíblico**. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), 2001.

ALTMANN, Walter. **Lutero e Libertação**. São Paulo: Editora Ática, 1994.

ALZOG, João. **História Universal da Igreja**. (3 vols.). Porto, Lisboa: Ernesto Chardron (Ed.), 1882.

AMORIM, Felipe. **O Poder dos Hábitos Espirituais**. Maringá: Nova Sthampa Gráfica e Editora, 2014.

ANDERSON, R. A. **O Pastor Evangelista**. 1. ed. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1965.

ANDRADE, Claudionor Corrêa. **Dicionário Teológico**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1998.

ANGEL, Aparício Rodríguez; MASOLIVER, Alejandro. **Dicionário teológico da Vida Consagrada**. São Paulo: Paulus, 1994.

ARAUJO, Alan Ricardo de Souza. **Complexidade, Espiritualidade e Educação**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005.

ARNOLD, Bill T. **Genesis**. Cambridge University Press, 2009.

ARTERBURN, Stephen; STOEKER, Fred. **A Batalha de Todo Homem**. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2004.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. (11 vols.) 2. ed. Questões 50-119. São Lourenço, RS: Grafosul – Indústria Gráfica Editora Ltda., 1980.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. (11 vols.). 2. ed. Primeira Parte. Questões 1-49. São Lourenço, RS: Grafosul – Indústria Gráfica Editora Ltda., 1980.

ASSELDONK, Van. **Lexicon**: Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

BARRETT, Matthew. **Teologia da Reforma**. São Paulo: Vida Melhor Editora S.A., 2017.

BAUER, Johannes B. **Dicionário de Teologia Bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som**. Um Manual Prático. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. 3. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2007.

BERNARD, Charles André. Ascese. In: FIORES, S.; GOFFI, T. **Dicionário de Espiritualidade**. 2. ed. São Paulo: Editora Paulus, 1993.

BEZERRA, Cícero M. **Conversas sobre Espiritualidade**. Belo Horizonte (Venda Nova), MG: Editora Betânia S/C, 2001.

BIHLMAYER, Karl; TUECHLE, Hermann; Mons. CAMARGO, Paulo F. Silveira. **História da Igreja**. (3 vols.). São Paulo: Edições Paulinas, 1964.

BIRMELE, André; MUTTU, Henry. Sacramento. In: GISEL, Pierre; KAENNEL, Lucie. **Enciclopédia do Protestantismo**. São Paulo: Hagnos, 2016.

BLAZEN, Ivan T. Salvação. In: DEDEREN, Raoul (Ed.). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

BLOCHER, H. Charles G. Finney (1792-1875). In: GISEL, Pierre; KAENNEL, Lucie. **Enciclopédia do Protestantismo**. São Paulo: Hagnos, 2016.

BOF, Giampiero. **Teologia Católica**. São Paulo: Edições São Paulo, 1966.

BOICE, James Montgomery. **Genesis an Expository Commentary**. (2 vols.). Michigan: Ministry Resources Library, 1985.

BORN, A. Van Den. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1977.

BOST, Hubert. A Noção de Protestantismo na História da Teologia. In: GISEL, Pierre; KAENNEL, Lucie. **Enciclopédia do Protestantismo**. São Paulo: Hagnos, 2016.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; HEINZ-Josef Fabry. **Theological Dictionary of the Old Testament**. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.

BOUMAN, H. J. A. **A Doutrina do Ministério Segundo Lutero e as Confissões Luteranas**. Porto Alegre, RS: Casa Publicadora Concórdia S. A., S.d.

BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. **Dogmática Cristã**, vol. 1. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1987.

BROWN, Collin. **Filosofia e Fé Cristã**. 2. ed. Revisada. São Paulo: Vida Nova, 2007.

BRUCE, F. F. **João**. São Paulo: Edições Nova Vida, 2008.

BRUNER, Frederick D. **Teologia do Espírito Santo**. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1989.

BUCKINGHAM, Will; BURNHAM, Douglas. **O Livro da Filosofia**. São Paulo: Globo Editora, 2011.

BUCKLAND, A. R. **Dicionário Bíblico Universal**. São Paulo: Editora Vida, 1981.

CAIRNS, Earle. E. **O Cristianismo Através dos Séculos**. Uma História da Igreja Cristã. 3. ed. Nova Edição Revisada e Ampliada. São Paulo: Editorar Vida Nova, 2008.

CAIRUS, A. E. A Doutrina de Deus. In: REID, George W. (Ed.). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

CAIRUS, A. E. A Doutrina do Homem. In: REID, George W. (Ed.). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

CALIXTO, José. **A Vida Devocional e os Perigos da Mídia**. Tese (Doutorado) – Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), Engenheiro Coelho, SP, 2011.

CALVINO, João. **As Institutas ou Tratado da Religião Cristã**. (4 vols.). São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.

CALVINO, João. **As Institutas ou Tratado da Religião Cristã**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1989.

CALVINO, João. **Efésios**. 1. ed. São Paulo: Edições Paracletos, 1998.

CANALE, Fernando. **Princípios Elementares da Teologia Cristã**. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS. Imprensa Universitária Adventista, 2018.

CANALE, Fernando. **O Princípio Cognitivo da Teologia Cristã**. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS. Imprensa Universitária Adventista, 2011.

CANALE, Fernando. Vision and Mission – part 2: Christ, Spirituality, and the Emerging Remnant Church. **Journal of the Adventist Theological Society**, 27/1-2. Michigan: Andrews University, 2016.

CARRANZA, Brenda. **Catolicismo Mediático**. Aparecida, SP: Editora Ideias & Letras, 2011.

CARRIKER, C. T. **Espiritualidade**: Onde, Quando e Como. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 1997.

CARSON, D. A. **Um Chamado à Reforma Espiritual**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2007.

CASALI, Víctor. **História de las Doctrinas Adventistas**. Brasília: Ediciones Salt. Seminário Adventista Latino-americano de Teologia, 1991.

CASTELLANO, J. C. In: PACOMIO, Luciano. **Lexicon**: Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

Catechism of the Catholic Church. Promulgado pelo Papa João Paulo II. Libreria Editrice Vaticana, 1997.

Catecismo da Igreja Católica. Edição Típica Vaticano. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

Catecismo da Igreja Católica. Edição Típica Vaticano. São Paulo: Edições Loyola, 2000. Reimpressão: julho de 2002.

CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e Futuro das Igrejas Cristãs**. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1999.

CHAFER, Lewis S. **Teologia Sistemática**. (2 vols.). São Paulo: Editora Hagnos, 2003.

CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento Interpretado Versículo por versículo**. São Paulo: Editora Candeia, 2000.

CHAMPLIN, R. N. **O Novo Testamento Interpretado**. São Paulo: Editora Candeia, 1987.

CHAMPLIN, Russell N.; BENTES, J. M. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. (6 vols.). São Paulo: Editora Candeia, 1991.

CLARK, David S. **Compêndio de Teologia Sistemática**. São Paulo: Centro de Literatura Cristã. s.d.

CLARK, Jerome L. **1844: Religious Movements**. (3 vols.). Nashville Tennessee: Southern Publishing Association, 1968.

CLARKE, Adam. **A Commentary and Critical Notes the Holy Bible Containing the Old and New Testaments**. New York: Abingdon – Cokesbury Press, s.d.

CLODOVIS, Maria Boff. Espiritualidade Pastoral. **Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 298, vol. 75, 2015.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000.

COLEMAN, Robert E. **O Plano Mestre de Evangelismo**. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1994.

Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Edições Paulinas, 1967.

Concílio Vaticano II. Segunda sessão (set.-dez., 1963. (3 vols.). Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda, 1964.

Concílio Vaticano II. Terceira sessão (set.-nov., 1964, vol. IV). Compilado pelo Pe. Frei Boaventura Kloppenburg. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda, 1965.

CONNER, Walter Thomas. **Revelação e Deus**. Rio de Janeiro: Juerp, 1979.

CORDERO, M. Garcia. **Enciclopedia de La Biblia**. (6 vols.). Barcelona: Ediciones Garriga, S. A., 1963.

CRAIG, Keener S. **A Mente do Espírito**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2018.

DANIELLS, Arthur G. **Cristo, Nossa Justiça**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1988.

D'AUBIGNÉ, J. H. Merle. **História da Reforma do Décimo-Sexto Século**. (2 vols.). São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, s.d.

DAVIDSON, F. **O Novo Comentário da Bíblia**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1999.

DAYTON, Donald H. **Raíces Teológicas del Pentecostalismo**. 1. ed. Buenos Aires: Editora Nueva Creacion, 1991.

De BENEDICTO, Marcos. **O Brilho da Vida**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

DÉCHANET, J. M. **loga para Cristãos ou o Caminho do Silêncio**. São Paulo: Editora Herder, 1966.

DILLENBERGER, John; WELCH, Claude. **El Cristianismo Protestante**. Argentina: Editorial “La Aurora” – Corrientes 728 – Buenos Aires, 1958.

DORNELES, Vanderlei. **Cristãos em Busca do Êxtase**. 3. ed. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2006.

DOSS, Gorden R. **An Analytical Review of Christian Spirituality with Special Reference to the Seventh-day Adventist Church**. Andrews University Seventh-day Adventist Theological Seminary, 1987.

DOUGLAS, J. D; ELLISON, H. L. **O Novo Dicionário da Bíblia**. 2. ed. São Paulo: Edições Vida Nova, 1995.

DOUGLASS, Herbert E. **Profecias Surpreendentes**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

DREHER, Martin N. **Espiritualidade e História**. Editora Atlas, 1990.

DROOGERS, André. Espiritualidade: O Problema da Definição. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, RS, vol. 23, n. 2, 1983.

DUEWEL, Wesley L. **Em Chamas para Deus**. São Paulo: Editora e Distribuidora Candeia, 1989.

DUMEIGE, G. In: FIORES, S.; GOFFI, Tullo (eds). **Dicionário de Espiritualidade**. 2. ed. São Paulo: Edições Paulus, 1993.

DUNN, James D. G. **A Teologia do Apóstolo Paulo**. 1. ed. São Paulo: Editora Paulus, 2003.

ELWELL, Walter A. **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Editora Vida Nova, 2009.

Emerging Remnant Church Journal of the Adventist Theological Society, Seminário Teológico Adventista do Sétimo Dia. Universidade Andrews, vol. 27. n. 1-2, p. 209-270, 2016.

ERICKSON, Millard J. **Teologia Sistemática**. 1. ed. São Paulo: Edições Vida Nova, 2015.

Estudos Bíblicos. **Guia de Orientação e estudos das Escrituras Sagradas**. 3. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018.

EXLEY, Richard. **El Peligros del Poder**. Florida: Deerfield, 1993.

FACKLER, M. Menno Simons; DOUGLAS, J. D.; COMFORT, Philips W. (Eds.) **Who's Who in Christian History**. Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, 1992.

FAUSEL, Heinrich. A Hora do Nascimento do Protestantismo. In: WEBER, B. **Lutero e a Reforma**. Uma antologia em comemoração do 450.^o aniversário da Reforma. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1967.

FELDMEIER, Reinhard; SPIECKERMANN, Hermann. **O Deus dos Vivos**: Uma Doutrina Bíblica de Deus. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2015.

FILHO, Glauco B. Magalhães. **Teologia, Espiritualidade e Protestantismo**. São Paulo: Editora Vida, 2014.

FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo. **Dicionário de Espiritualidade**. 2. ed. São Paulo: Editora Paulus, 1993.

FISCHER, Joachim H. **Martinho Lutero**. Obras Seleccionadas. (7 vols.). 2. ed., Canoas, RS: Editora da Ulbra, 2016.

FITZSIMMONDS, F. S.; DOUGLAS, J. D. **O Novo Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1979.

FORTIN, Denis; MOON, Jerry (eds.). **The Ellen G. White**. Encyclopedia. Hagerstown, Maryland: Review and Herald Publishing Association, 2013.

FOSTER, Richard J. **Sedentos por Deus**. São Paulo: Edições Vida, 2009.

FOX, Matheus. **A Spirituality Named Compassion**. Minneapolis: Winston Press, 1979.

FOWLER, John W. **Ministério Pastoral Adventista**. São Paulo: Editora Tempos Ltda, 1997.

FOWLER, John W. **A “Nova” Espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 1999.

FRANKL, E. Viktor. **A Presença Ignorada de Deus**. 8. ed. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2004.

FREEDMAN, David N. **The Anchor Bible Dictionary**. (2 vols.). New York: Published by Doubleday, 1992.

FÜLÖP-MILLER, René. **Os Santos Que Abalaram o Mundo**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1976.

FÜLÖP-MILLER, René. **Os Santos Que Abalaram o Mundo**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1995.

GEISLER, Norman. **Enciclopédia de Apologética**. Resposta aos Críticos da Fé Cristã. São Paulo: Editora Vida. 2ª impressão, 2001.

GEISLER, Norman. **Teologia Sistemática**. Introdução à Teologia. A Bíblia, Deus – A Criação. (2 vols.). Rio de Janeiro: Casa das Assembleias de Deus, 2010.

GONZALEZ, Justo L. Uma História do Pensamento Cristão. **Da Reforma Protestante ao Século 20**. (3 vols.). São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

GEORGE, Timothy. **Teologia dos Reformadores**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2017.

GISEL, Pierre; KAENNEL, Lucie. In: GISEL, Pierre (Org.). **Enciclopédia do Protestantismo**. São Paulo: Editora Hagnos Ltda., 2016.

GERMAN, T. J. Escolasticismo. In: ELWELL, Walter A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. (3 vols. em 1). Editora Vida Nova, 2009.

GOFFI, Tullo. Mundo. In: FIORES, S. **Dicionário de Espiritualidade**. 2. ed. São Paulo: Edições Paulus, 1993.

GONÇALVES, Juliane Piassesschi de Bernardin et al. **Intervenções espirituais e/ou religiosas na saúde**: revisão sistemática e meta-análise de ensaios clínicos controlados. Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, 2014.

GONZÁLEZ, Justo L. **Dicionário Ilustrado dos Intérpretes da Fé**. São Paulo: Editora Hagnos, 2008.

GONZÁLEZ, Justo L. **História Ilustrada do Cristianismo**. 2. ed. São Paulo: Editora Vida Nova, 2011.

GORDON, S. D. **Consejos Práticos Sobre el Servicio Cristiano**. Barcelona: Los Talleres Gráficos de la M.C.E. Terrassa, 1983.

GRAFF, Anselmo E; LEOPOLDO, Heimann. **Lutero o Reformador**. Canoas, RS: Editora da Ulbra, 2008.

GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática**. Edições Vida Nova, 2002.

GUERRA, Augusto. **Espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 1994.

GULLEY, Norman R. **Systematic Theology**: God as Trinity. (3 vols.). Berrien Springs, Michigan, EUA: Andrews University Press, 2011.

GULLEY, Norman R. **Systematic Theology Creation**: Christ, Salvation. (3 vols.). Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 2012.

HARRIS, Laird. R.; ARCHER, Gleason L. Jr.; Waltke, Bruce K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.

HEIDELBERG, Heinrich B. **Lutero e a Reforma**. A Hora do Nascimento do Protestantismo. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1967.

HEIMANN, Leopoldo; KOEHLER, Eduard W. (Eds.). **Sumário da Doutrina Cristã**. 2. ed. Porto Alegre, RS: Editora Concórdia S.A., 1981.

HEINZE, R. W. In: W. S. ELWELL. **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Editora Vida Nova, 2009.

HENN, W. Pietismo. In: PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito (Eds.). **Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

HENN, W. Pietismo. Puritanismo. In: PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito (Eds.). **Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

HENRY, Matthew. **Comentário Bíblico Antigo Testamento Gênesis a Deuterônomo**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2017.

HIMITIAN, Jorge. **El Ministerio Didáctico de la Iglesia**. Editora logos, 1991.

HOCH, Lothar Carlos. Importância da Espiritualidade Para a Formação Teológica. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, vol. 49, n. 1, 2009.

HODGE, Charles. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Editora Hagnos, 2001.

HOLMES, C. Raymond and Douglas Kilcher. **The Adventist Ministry**. Berrien Springs: Andrews University, 1991.

HOLMES, Urban T. **Spirituality for Ministry**. San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1982.

HORN, Siegfried H. **Diccionario Bíblico Adventista Del Séptimo Dia**. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1995.

HOUSE, Paul R. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Vida, 2005.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. 1. ed. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss, 2009.

HUBMAIER, Balthasar. On Free Will. In: Williams, George H.; Mergal, Angel M. (Eds.) **Spiritual and Anabaptist Writers**. Philadelphia: The Westminster Press, 1957.

HUGHES, Philip. **História da Igreja Católica**. São Paulo: Dominus Editora S. A., 1962.

ICE, Thomas D. A Difusão do Misticismo e da Espiritualidade Bíblica. In: COUCH, Mal. **Os Fundamentos para o Século XXI**. Examinando os Principais Temas da Fé Cristã. São Paulo: Editora Hagnos, 2009.

LEUBA, Jean-Louis. Mundo. In: GISEL, Pierre. KAENNEL, Lucie. **Enciclopédia do Protestantismo**. São Paulo: Hagnos, 2016.

JENN, Ernst. **Diccionario Teologico Manual DI Antigo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.

JOHNSON, Paul. **Psychology of Religion**. New York: Abingdon Press, 1957.

JONES, Cheslyn; WAINWRIGHT, Geoffrey; YARNOLD, Edward. **The Study of Spirituality**. New York: Oxford University Press, 1986.

JONES, E. Stanley. **Conversão**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1984.

JAROSLAV, Pelikan. **A Tradição Cristã**. São Paulo: Shedd Publicações, 2015.

JOSAPHAT, Frei Carlos. **Paradigma Teológico de Tomás de Aquino**. São Paulo: Editora Paulus, 2012.

JOSAPHAT, Frei Carlos. **Paradigma Teológico de Tomás de Aquino**. São Paulo: Paulus, 2015.

JUNG, C. G. **Psicologia e Religião**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1978.

KEMP, Jaime. **Pastores Ainda em Perigo**. São Paulo: Editora Sepal, 1996.

KEMP, Jaime. **Pastores em Perigo**. São Paulo: Editora Hagnos, 2006.

KINDER, E. Reforma. In: FRIES, Heinrich. **Dicionário de Teologia: Conceitos Fundamentais da Teologia Atual**. (5 vols.). São Paulo: Edições Loyola, 1970.

KISTEMAKER, Simon. **Comentário do Novo Testamento - Atos**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2016.

KNIGHT, George R. **Em Busca de Identidade**. São Paulo; Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

KOEHLER, Eduard W. **Sumário da Doutrina Cristã**. 2. ed. Porto Alegre, RS: Editora Concórdia S. A., 1981.

KOENIG, Harold G. **Medicina, Religião e Saúde: Encontro da Ciência e da Espiritualidade**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2012.

KUHALAMPI, Harri. **Holistic Spirituality in the Thinking of Ellen White**. Painopaikka: Yliopistopaino. University of Helsinki, 2010.

LACY, G. H. **Introducción a la Teología Sistemática**. 2. ed. S. L.: Casa Bautista de Publicaciones, 1976.

LAFONT, Ghislain. **História Teológica da Igreja Católica**: Itinerário e Formas da Teologia. São Paulo: Paulinas, 2000.

LALLI, Sabatini. Apresentação. In: CALVINO, João. **As Institutas ou Tratado da Religião Cristã**. 1. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1989.

LASOR, William S.; DAVID, A. Hubbard; FREDERIC, W. Buch. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Vida Nova, 2002.

LATOURETTE, Kenneth S. **Uma História do Cristianismo**. (2 vols.). São Paulo: Editora Hagnos, 2006.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda., 1977.

LE SHAN, Lawrence. **Meditação Transcendental**. Rio de Janeiro: Distribuidora Record, 1974.

LESSA, Rubens; DORNELES, Vanderlei; CORDEIRO, Andréa. (Eds.). **Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. 22. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2016.

LEWIS, C. S. **Cristianismo puro e simples**. São Paulo: ABU, 1979.

LOCKWARD, Alfonso. **Nuevo diccionario de la Biblia**. Miami: Editorial Unilit, 1999.

LONDON, H. B.; NEIL B. W. **Despertamento para um Grande Ministério**. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1996.

LORNTZ, Emery John. **Ellen G. White's Concept of Spirituality in Relation to Contemporary Christian Theology**. New York University, 2000.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2015.

LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Debates e Controvérsias, II. (13 vols.). Porto Alegre: Concórdia Editora, 1993.

LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Interpretação do Antigo Testamento; Textos Selecionados da Preleção sobre Gênesis. (13 vols.). Porto Alegre: Editora Concórdia, 2014.

LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Debates e Controvérsias, I. (13 vols.). 2. ed. Porto Alegre: Concórdia Editora, 2007.

LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Ética: Fundamentação da Ética Política. Governo – Guerra dos camponeses – Guerra contra os Turcos – Paz Social. (13 vols.). Porto Alegre: Concórdia Editora, 2016.

LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Ética: Fundamentos – Oração – Sexualidade – Educação – Economia. (13 vols.). Porto Alegre: Concórdia Editora, 1995.

LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Interpretação Bíblica. Princípios. (13 vols.). Porto Alegre: Concórdia Editora, 2003.

LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Interpretação do Novo Testamento: Gálatas - Tito. (13 vols.). Porto Alegre: Concórdia Editora, 2008.

LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. O Programa da Reforma Escrito de 1520. (13 vols.). 2. ed. Porto Alegre: Concórdia Editora, 2000.

LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Os Primórdios Escritos de 1517 a 1519. (13. vols.) 3. ed. Porto Alegre: Concórdia Editora, 2016.

MALPERE, Stella. **The Correlation Between Religion, Spirituality and Happiness**. Kean University, 2010.

MARANESI, Pietro. In: PACOMIO, Luciano. **Lexicon**: Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

MARIANO, Ricardo. **Pentecostais**: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARTINS, Valdomiro Pires. **Catecismo Romano**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Limitada, 1962.

MATHER, A. George; NICHOLS, Larry A. **Dicionário de Religiões, Crenças e Ocultismo**. São Paulo: Editora Vida, 2000.

McCOMISH, William. Calvinismo. In: GISEL, Pierre (Org.). **Enciclopédia do Protestantismo**, 2016.

McDONALD, Larry S. **The Relationship Between Theology and Spirituality in the Writings of Alister E. Mcgrath**. Southeastern Baptist Theological Seminary Wake Forest, North Carolina, 2003.

MCDOWELL, Josh; STEWART, Don. **Os Enganadores**. São Paulo: Editora e Distribuidora Candeia, 2001.

MCGRATH, Alister E. **Teologia Sistemática, histórica e filosófica**. Uma Introdução à Teologia Cristã. São Paulo: Sheed Publicações, 2005.

MCGRATH, Alister E. **Uma Introdução à Espiritualidade Cristã**. São Paulo: Editora Vida, 2001.

MELGOSA, Julián. **Crer Faz Bem**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

MATTOSO, José Alves. **Os Sacramentos**. 3. ed. Em conformidade com o Código de Direito Canônico. Lisboa: União Gráfica, 1949.

MATOS, Alderi Souza. **Fundamentos da Teologia Histórica**. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2007.

MERTON, Thomas. **Espiritualidade, Contemplação e Paz**. Belo Horizonte; Editora Itatiaia Limitada, 1962.

MIEGGE, M. **Puritanismo**. In: GISEL, Pierre. KAENNEL, Lucie (Orgs.). *Enciclopédia do Protestantismo*. São Paulo: Hagnos, 2016.

MILÃO, Ambrósio de. **Ambrósio de Milão**. São Paulo: Paulus. 4.^a reimpressão, 2015.

MIRCEA, Eliade. **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões**. Edições “Livros do Brasil”, s.d.

MÜLLER, Denis. Espiritualidade. In: GISEL, Pierre; KAENNEL, Lucie. **Enciclopédia do Protestantismo**. São Paulo: Hagnos, 2016.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. **Dogmática Católica**. Teoria e Prática da Teologia. São Paulo: Editora Vozes, 2014.

NEE, Atchman. **O Obreiro Cristão Normal**. São Paulo: Editora Fiel Ltda., 1977.

NEUNER, P. Sacramento. In: KÖNIG, F.; WALDENFELS, H. **Léxico das Religiões**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1998.

New Catholic Encyclopedia. (15 vols.). 2. ed. Washington, D.C. Gale. Editora Thomson, 2003.

NICHOL, Francis. **Comentário Bíblico Adventista**. (9 vols.). Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

NICHOLS, Robert H. **História da Igreja Cristã**. 4. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013.

NICHOLS, Robert H. **História da Igreja Cristã**. 10. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1997.

NICHOLS, Stephen J. **Além das 95 Teses**. A vida, o pensamento e o legado de Martinho Lutero. São José dos Campos, SP: Fiel Editora, 2017.

LESSA, Rubens S.; GUARDA, Márcio D.; SCHEFFEL, Rubem M.; SANTOS, Zinaldo A. (Eds.) **Nisto Cremos**. As 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. 8. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

OCHS, Carol. **Women and Spirituality**. Totowa: Towman & Ailanheld, 1983.

OLIVEIRA, Modesto M. **História da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Fascículo 1. São Paulo: Instituto Adventista de Ensino, 1994.

OLIVEIRA, Modesto M. **História da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Fascículo 3. São Paulo: Instituto Adventista de Ensino, s.d.

OLSON, Roger. **História da Teologia Cristã**. 4. ed. São Paulo: Editora Vida, 2001.
OSTERHAVEN, M. E. Alma. In: ELWELL, Walter A. **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Editora Vida Nova, Reimpressão em 1 vol., 2009.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

PÁDUA, Lúcia Pedrosa. **O Humano Integrado**. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

PARAGRASSU, Leo. **Dicionário Enciclopédico Ilustrado Formar**. (7 vols.). 11. ed. São Paulo: Editora Formar Ltda., 1943.

PARIS, Andrea. Neoplatonismo. In: PACOMIO, Luciano (Ed.) **Lexicon**: Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

PAROSCHI, Wilson. **Antes e Depois de Minneapolis**. Unasp-EC: Parousia. Ano 8, 1.º e 2.º Semestres de 2009.

PELIKAN, Jaroslav. **A Tradição Cristã**: Uma História do Desenvolvimento da Doutrina – O Surgimento da Tradição Católica. (5 vols.). São Paulo: Shedd Publicações, 2014.

PETERSON, Eugene H. **A Vocação Espiritual do Pastor**. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1992.

PETERSON, Eugene H. Spirituality/Spiritual/Formation. In: VANHOOZER, Kevin J. (Ed.) **Dictionary for Theological Interpretation of the Bible**. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 2005.

PETERSON, Eugene H. **Um Pastor Segundo o Coração de Deus**. Rio de Janeiro: Textus Marketing Editorial, 2001.

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

PIERSON, Robert H. **Para Você Que Quer Ser Líder**. São Paulo, SALT, s.d.

PIPER, John. Irmãos, **Nós Não Somos Profissionais**. São Paulo: Shedd Publicações, 2014.

PLOTINO. **Plotino Enneadi**. Milano: Arnoldo Mondadori Editora S. P. A., 2002.

PLOTINO. **Plotino Enneadi**. Plotinus Third Ennead. Sétimo Tratado. Chicago: Ed. HUTCHINS, Robert M. Great Books of the Western World. The University of Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.

PLOTINO. **Plotino Enneadi**. Plotino, Tratados das Enéadas – Texto Integral de 12 Tratados. São Paulo: Polar & Editorial e Comercial, 2002.

POOLE Matthew. **A Commentary on the Holy Bible**. Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1974.

POTESTÀ, Gian. L; VIAN, Giovanni. **História do Cristianismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

POTTER, Charles Francis. **História das Religiões**. São Paulo: Editora Universitária, 1944.

PRATNEY, Winkie A. **A Natureza e o Caráter de Deus**. São Paulo: Editora Vida, 2001.

RABELLO, Maria do Carmo. **Inteligência Espiritual**. Tatuí, São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, s.d.

RAD, G. Von. **Teologia do Antigo Testamento**. 2. edição. São Paulo: Aste. Edições Targumim, 2006.

REID, W. S; ELWELL, Walter A. **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Editora Vida Nova, 2009.

RICHARD, Pablo. **A Força Espiritual da Igreja dos Pobres**. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

RODRÍGUEZ, Ángel Manuel. Santuário. In: DEDEREN, Raoul (Ed.) **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. 1. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

ROHDEN, Huberto. **Agostinho (Um Drama de Humana Miséria e Divina Misericórdia)**. Rio de Janeiro: Gráfica Milone Ltda., 1946.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **O Que é Pentecostalismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

ROSA, Merval. **Psicologia da Religião**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1971.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Paulus, 2011.

SALVATI, G. M. Alma; Dualismo. In: PACOMIO, Luciano (Ed.) **Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

SBAFFI, M. Protestantismo. In: FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo. **Dicionário de Espiritualidade**. 2. ed. São Paulo Editora Paulus, 1993.

SCAZZERO, Peter. **Espiritualidade Emocionalmente Saudável**. São Paulo: United Press, 2014.

SCHAFF, David S. **Nossa Crença e a de Nossos Pais**. 2. ed. São Paulo: Imprensa Metodista, 1964.

SCHLETTE, H. R. Sacramento. In: FRIES, Heinrich. **Dicionário de Teologia. Conceitos Fundamentais da Teologia Atual**. São Paulo: Edições Loyola, vol. 5, 1971.

SCHNEIDER, M. Ascese. In: KÖNIG, F.; WALDENFELS, H. **Léxico das Religiões**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1998.

SCHÜLER, Arnaldo. **Tradutor e notas**. Livro de Concórdia. As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. Porto Alegre, RS: Editora Concórdia, 1980.

SCHULTZ, Samuel J. **A História de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Vida Nova, 2009.

SCHWARZ, Richard W.; GREENLEAF, Floyd. **Portadores de Luz**. História da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS. Imprensa Universitária Adventista, 2009.

SEBASTIANI, L. Sacramento e Vida Moral. In: PACOMIO, Luciano (Ed.). **Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

Sem autor. **Questões Sobre Doutrinas**. O clássico mais polêmico da história do adventismo. 1. ed. anotada. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

SHELLEY, Bruce L. **História do Cristianismo**. Ao alcance de todos. São Paulo: Sheed Publicações, 2014.

SILVA, Antônio de Moraes. **Grande Dicionário da Língua Portuguesa**. (12 vols.). 10. ed. Lisboa, Portugal: Editorial Confuência, Ltda., 1952.

SILVA, Horne P. **Estudos Sobre os Profetas Menores**. 2. ed., São Paulo: Salt. Instituto Adventista de Ensino, 1993.

SIORVANES, Lucas. **Proclus**. Neo-Platonic Philosophy and Science. United States: Yale University Press, 1996.

SOUZA, Ricardo Barbosa. **O Caminho do Coração: Ensaio sobre a trindade e a Espiritualidade Cristã**. 4. ed. Curitiba: Encontro Publicações, 2002.

SPEISER, E. A. **The Anchor Bible Genesis**. New York: Doubleday & Company, Inc. Garden City, 1964.

SPROUL, R. C. **Filosofia Para Iniciantes**. São Paulo: Editora Vida, 2002.

SPROUL, R. C.; NICHOLS, S. J. **O Legado de Lutero**. São Paulo: Fiel Editora, 2017.

STANCATI, T. Imortalidade. In: PACOMIO, Luciano. **Lexicon**: Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

STEYER, Walter O.; E. LEOPOLDO, Heimann. **Lutero o Reformador**. Canoas, RS: Editora da Ulbra, 2008.

STRINGFELLOW, William. **Politics of Spirituality**. London: SCM Press, 1984.

STROHL, Henri. **O Pensamento da Reforma**. 2. ed. São Paulo: Aste, 2004.

STRONG, Augustus H. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Editora Teológica, 2002.

TAWNEY, R. H. Apresentação. In: CALVINO, João. **As Institutas ou Tratado da Religião Cristã**. 1. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1989.

TEIXEIRA, Carlos Flávio. **Teologia e Filosofia**. Engenheiro Coelho: Academia Teológica, 2015.

TEIXEIRA, Carlos Flávio. **Verdades**: Filosofia, Cosmovisão e Ética Cristã. Engenheiro Coelho: UNASPRESS. Imprensa Universitária Adventista, 2014.

TEIXEIRA, Evilázio; BORGES, Francisco; MÜLLER Marisa C.; SILVA, Juliana Dors T. **Espiritualidade e Qualidade de Vida**. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 2004.

TELES, Antônio X. **Introdução ao Estudo de Filosofia**. 13. ed. São Paulo: Editora Ática, 1975.

TENSEK, Z. T. Ascese. In: PACOMIO, Luciano. **Lexicon**: Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

TEIXEIRA, Marina Pinheiro. O Lugar é aqui e agora: o novo pentecostalismo brasileiro. In: GMAINER-PRANZ, Franz; JACOBSEN, Eneida (Orgs.). **Teologia Pública**: Deslocamentos da teologia contemporânea. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2015.

TILLICH, Paul. **A Era protestante**. São Paulo: Traço a Traço Editorial, 1992.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX**. São Paulo: Aste, 1999.

TOMKIEL, A. Espiritualidade Sacerdotal. In: "Ed." PACOMIO, Luciano. **Lexicon**: Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

TOMKIEL, A. Espiritualidade Sacerdotal. In: "Ed." PACOMIO, Luciano. **Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

VALIANTE, Edilson. Movimento Pentecostal no Brasil: Breve Análise Histórica e as Principais Razões Para Seu Crescimento. Parousia. **Revista do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia**, Sede Brasil-Sul, ano 1 (1.º semestre de 2000, p. 5-18).

VAN, Asseldonk O. Espiritualidade. In: "Ed." PACOMIO, Luciano. **Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

VANGEMEREN, Willem. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.

VANHOOZER, Kevin J. **Dictionary for Theological Interpretation of the Bible**. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 2005.

VELOSO, Mário. **Cristianismo y Revolución**. Lima: Ediciones Theologica. Universidad Unión Incaica, 1985.

VIEIRA, Marili Moreira da Silva. **Espiritualidade e Identidade Profissional do Professor**. Doutoranda pela PUC-SP, 2009.

VIER, Frei Frederico. **Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Limitada, 1967.

VINE, W. E; Unger, Merril F.; WHITE JR., William. **Dicionário Vine**. O significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2002.

VOM, Alexander Stein. **Criação**. Criacionismo Bíblico. 1. ed. Brasília: Sociedade Criacionista Brasileira, 2007.

WAGNER, Peter. **Por Que Crescem os Pentecostais?** São Paulo: Editora Vida, 1994.

WALKER, W.; Norris, A. **História da Igreja Cristã**. 4. ed. São Paulo: Aste. Editora Eletrônica, 2015.

WALKER, W.; NORRIS, Richard A. **História da Igreja Cristã**. São Paulo: Aste, 2006.

WALLACE, R. S. Sacramento. In: ELWELL, Walter A. **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. (3 vols.). São Paulo: Editora Vida Nova, 2009.

WEBER, B. **Lutero e a Reforma**. Uma antologia em comemoração do 450º aniversário da Reforma. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1967.

WENGER, John C. **Compendio de Historia y Doctrina Menonitas**. Scottdale, Pa., EE. UU: Herald Press, 1960.

WENHAM, Gordon J. **Word Biblical Commentary Genesis 16-50**. Michigan: Zondervan, 2000.

WESLEY, John. **The Works of John Wesley**. (12 vols.). London: Barker Book House Company, 2002.

WESLEY, John. **Sermões A Maturidade Cristã**, vol. 5. Sermões 13, 14, 17, 40 e 41. Gospel Book: <http://gospel.Blogspot.com>

WESLEY, John. **Sermões de Wesley**. Sobre a Eternidade. Editado por Shane Campbell, estudante da Northwest Nazarene College (Nampa, ID), com correções de George Lyons para a Wesley Center for Applied Theology.

WESLEY, John. **The Works of John Wesley**, v. X, Michigan: Zondervan Publishing House. Grand Rapids, 1872.

WESTERMAN, Claus. **Genesis 1-11**. A Commentary. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1990.

WHITE, E. G. **Atos dos Apóstolos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

WHITE, E. G. **Beneficência Social**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1996.

WHITE, E. G. **Caminho a Cristo**. 10. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

WHITE, E. G. **Conselhos aos Pais, Professores e Estudantes**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

WHITE, E. G. **Conselhos sobre Mordomia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2001.

WHITE, E. G. **Conselhos sobre Regime Alimentar**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

WHITE, E. G. **Conselhos sobre Saúde**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1998.

WHITE, E. G. **E Recebereis Poder**. Meditação Matinal. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1999.

WHITE, E. G. **Educação**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

WHITE, E. G. **Evangelismo**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1997.

WHITE, E. G. **Eventos Finais**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2001.

WHITE, E. G. **História da Redenção**. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira. 1. ed., 1972.

WHITE, E. G. **Letters and Manuscripts**. Battle Creek, Mich: Seventh-day, Publishing, Association (Manuscrito 10), 1890.

WHITE, E. G. **Medicina e Saúde**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1995.

WHITE, E. G. **Meditação Matinal**. Maranata. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1977.

WHITE, E. G. **Meditação Matinal**. Nos Lugares Celestiais. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1968.

WHITE, E. G. **Mensagens aos Jovens**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

WHITE, E. G. **Mensagens Escolhidas**. (3 vols.). Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

WHITE, E. G. **Mensagens Escolhidas**. (3 vols.). Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

WHITE, E. G. **Mente, Caráter e Personalidade**. (2 vols.). Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

WHITE, E. G. **Obreiros evangélicos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

WHITE, E. G. **Patriarcas e Profetas**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

WHITE, E. G. **Profetas e Reis**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1996.

WHITE, E. G. **Review and Herald**. Battle Creek, Mich: Seventh-day, Publishing, Association, October 16, 1888.

WHITE, E. G. **Review and Herald**. Battle Creek, Mich: Seventh-day, Publishing, Association, December 23, 1890

WHITE, E. G. **A Santificação**. 3. ed. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1964.

WHITE, E. G. **Serviço Cristão**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

WHITE, E. G. **Testemunhos para a Igreja**. (9 vols.). Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

WHITE, E. G. **Testemunhos para Ministros**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

WHITE, E. G. **Testemunhos Seletos**. (3 vols.). Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1985.

WHITE, E. G. **Vida e Ensinos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

WIERSEBE, Warren W. **Comentário Bíblico Expositivo**. Santo André: Geo-Gráfica e editora Ltda., 2012.

WILLAIME, Jean-Paul. **Metodismo**. GISEL, Pierre; HIGMAN, Fancis (Orgs.). Enciclopédia do Protestantismo. São Paulo: Hagnos, 2016.

WILLEM, A. Vangemeren. Novo **Dicionário Internacional de Teologia e Exegese no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.

WILLIAMS, Collin. **John Wesley's Theology Today**. London: Epworth Press, 1969.

WILLIAMSON, G. I. **The Westminster Confession of Faith**. For Study Classes. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1964.

WILSON, T. **Revista Diálogo Universitário**, vol. 26, n. 1, 2014.

WOODBIDGE, John D.; JAMES III; FRANK, A. **História da Igreja**. (2 vols.). Da Pré-Reforma aos dias atuais. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel Ltda., 2017.

ZUKOWSKI, Jean. Os Antecedentes da Reforma. In: Araújo, Glauber, S. (Org.). **A Reforma Protestante**. Uma visão adventista. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2017.