

Contextualização entre muçulmanos: reutilizando pilares comuns

J. Dudley Woodberryⁱ

Recentemente, me detive na grande mesquita que se encontra em Qairawan, na atual Tunísia, e observei o conjunto de pilares de várias origens diferentes que haviam sido agrupados, formando um todo harmonioso. Assim como havia sido feito por todo o Império, os antigos construtores muçulmanos de Qairawan tinham incorporado livremente pilares de antigas igrejas cristãs - que foram ainda remodelados e caiados - fazendo com que eles se tornassem parte integrante de seu novo “lar”.¹

Tais pilares ilustram outro fato, ocorrido na observância religiosa muçulmana antiga, pois o que hoje conhecemos como “pilares” do islamismo são todos uma adaptação de formas originalmente judaicas e cristãs. Se houvesse uma melhor compreensão deste fato, seriam atenuadas algumas das reações que muçulmanos e cristãos atualmente apresentam contra a contextualização, pois ela não pareceria artificial.

O presente estudo registra alguns planos que têm sido elaborados atualmente com o objetivo de reutilizar estes pilares de fé, e a reação que estes planos têm desencadeado em muçulmanos e cristãos. A intenção, portanto, é de introduzir este material de duas maneiras. Em primeiro lugar, nos deteremos mais fixamente na utilização original que judeus e cristãos fizeram destes pilares, a fim de sabermos o quanto podemos reutilizar daquilo que a princípio foi nosso. Em segundo plano, avaliaremos um movimento popular contemporâneo de muçulmanos voltando-se para Cristo, onde os crentes estão se valendo dos pilares de sua crença anterior para sustentar sua nova fé em Cristo.

Várias perspectivas na reutilização dos pilares

Muçulmanos convertidos e pesquisadores têm expressado a necessidade da contextualização. No passado, recebi uma carta vinda de um país africano e que falava acerca de alguns crentes novos que se opunham a frequentar a igreja pelas seguintes razões:

Seus costumes são muito diferentes dos nossos. Eles não tiram os sapatos dos pés, sentam-se em bancos (e ao lado de mulheres no mesmo banco), e tocam bateria na igreja. Nós estamos acostumados a cultuar a Deus com os pés descalços, sentando-nos e ajoelhando-nos em esteiras, e cantando orações nos idiomas árabe e _____. E ainda ensinamos nossas mulheres em casa. Se formos à igreja, não iremos nos sentir à vontade. Além do mais, nossos amigos muçulmanos não irão se unir a nós. Se cultuarmos a Deus da forma como

¹J. Pedersen, “Masdhjid,” *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ed. H. A. R. Gibb e J. H. Kramers, Leiden, E. J. Brill, 1961, pp. 339B-340A.

estamos acostumados, outros muçulmanos se interessarão. Mas nós oraremos no nome de Jesus e ensinaremos a Bíblia árabe e _____.²

Não apenas as formas de culto têm sido irrelevantes ou ofensivas para pessoas de origem islâmica, mas, frequentemente, as bíblias utilizadas têm dificultado a compreensão do evangelho ao empregar termos estrangeiros. A Bíblia Bengali tradicional, por exemplo, com frequência lançou mão do vocabulário Hindu, em lugar do islâmico. Até mesmo a versão Árabe da Bíblia mais amplamente utilizada, traduzida por Eli Smith e Cornelius Van Dyck (publicada pela primeira vez em 1865), adotou alguns termos religiosos e eclesiásticos siríacos, não encontrados no árabe muçulmano. Da mesma forma, ela emprega alguns nomes siríacos para personagens bíblicos que são diferentes daqueles adotados pelo Quran - Alcorão - como Yuhanna em lugar de Yahya para João, por exemplo e Yasu' para Jesus, ao invés de Isa. Os tradutores conscientemente evitaram utilizar a linguagem e o estilo do Quran.³ Certo sheikh de Omã lamentou:

Eu também possuo o Evangelho. Um de seus missionários me deu uma cópia há vinte anos atrás. Frequentemente eu o pego e tento lê-lo, mas o árabe em que está escrito é tão estranho que não entendo coisa alguma.⁴

Tais problemas têm dado origem a uma série de estudos recentes no sentido de aplicar aos muçulmanos a teoria da contextualização⁵, monografias acerca de tópicos específicos⁶, e material contextualizado para muçulmanos.⁷

²Carta datada de 1 de março de 1987.

³Para uma discussão mais ampla acerca da tendência anti-alcorânica da tradução da Bíblia árabe, veja Samuel P. Schlorff "The Missionary Use of the Quran: An Historical and Theological Study of the Contextualization of the Gospel", tese para Th.M., Filadélfia, Westminster Theological Seminary, 1984, pp. 61-71.

⁴Paul W. Harrison, "The Arabs of Oman", *The Moslem World* 24, 1934, p.269.

⁵John Wilder, "Some Reflections on Possibilities for People Movements Among Muslims", *Missiology* 5, 1977, pp. 301-320; capítulos por P. Hiebert, D. Larson, B. A. Massih, H. Conn, C. Kraft e C. Tabor in Don m. McCurry, ed., *The Gospel and Islam*, Monrovia, California, MARC, 1979, Phil Parshall, *New Paths in Muslim Evangelism*, Grand Rapids, 1980, e *Beyond the Mosque*. Grand Rapids, Baker, 1985; capítulos por P. Parshall, R. Uddin, F. Antablin e D. Green in J. Dudley Woodberry, ed. *Muslims and Christians on the Emmaus Road* Monrovia, California, MARC, 1989.

⁶Por exemplo, Larry G. Lenning, *Blessing in Mosque and Mission*, Pasadena, William Carey Library, 1980; Everett W. Huffard, *Thematic Dissonance in the Muslim-Christian Encounter: A Contextualized Theology of Honor*, dissertação para PhD, Pasadena, Fuller Theological Seminary, 1985; e "Culturally Relevant Themes about Christ" in *Muslims and Christians on the Emmaus Road*, ed. Woodberry, pp. 177-92; doutrinas sobre Deus e Cristo em um contexto muçulmano in Michael Nazir-Ali, *Frontiers in Muslim-Christian Encounter*, Oxford, Regnum Books, 1987, pp. 15-37.

⁷Por exemplo, para os sufistas místicos, Liliás Trotter, *The Way to the Sevenfold Secret*, Cairo, Nile Mission Press, 1926, [Fouad Accad], *Seven Muslim-Christian Principles*, Ar-Rabitah, P.O. Box 1433, Limassol, Chipre; passagens bíblicas em *The Pillars of Religios in the Light of the Taurat Zabur and Injil*, Beirut, Sociedade Bíblica, 1984; Sobhi W. Malek, "Allah-u Akbar Bible Lessons: Aspects of Their Effectiveness in Evangelizing Muslims", dissertação para Doutorado em Missiologia, Pasadena, Fuller Theological Seminary, 1986, a vida de Cristo em um estilo alcorânico, in *Sirat al-Masih bi-Lisan Arabi Fasih*, Larnaca, Chipre, Izdihar Ltd, 1987. Para uma comparação deste estilo com traduções árabes

Apesar da necessidade da contextualização, as comunidades cristãs existentes no mundo muçulmano têm se oposto a ela com frequência. Esta oposição faz lembrar uma tensão comparável que aconteceu na igreja primitiva entre os cristãos hebreus que utilizavam formas judaicas e os cristãos gentios que se sentiam livres para usar outras formas. Gabriel Habib, um grego ortodoxo que dirige o Concílio Cristão do Oriente Médio, em uma carta dirigida a vários líderes evangélicos da América do Norte afirmou:

Infelizmente, todos temos muitas vezes tentado “contextualizar” nossa maneira de compartilhar o evangelho - com o risco de diluir o valor da herança espiritual das igrejas. A perda de uma herança espiritual tão preciosa em nossos esforços de comunicar a mensagem de Cristo reduz o verdadeiro potencial da experiência espiritual acumulada.⁸

Em um questionário dirigido a cristãos árabes na Jordânia, e em Barhein, Bruce Heckman perguntou: “O que você pensa a respeito da utilização de uma forma islâmica de culto por parte de muçulmanos convertidos quando se reúnem?” As respostas negativas incluíam: “A utilização do estilo islâmico no culto é errada. Não podemos aceitar expressões de culto que tenham relação a rituais idólatras ou estranhos.” Outra pessoa afirmou: “Pessoalmente, acredito que o culto islâmico foi idealizado pelo diabo. A estrutura do culto de muçulmanos convertidos deve, portanto, ser diferente e sem ligações com a anterior.”⁹

Em seguida, Heckman perguntou: “Quais poderiam ser os efeitos da utilização de um estilo islâmico de culto” As respostas negativas incluíam: “Aqueles que empregam um estilo islâmico de culto estariam se desviando do cristianismo verdadeiro”. Outra pessoa acreditava que “A utilização das velhas formas de adoração os levaria de volta à vida da qual haviam sido libertos”. Um outro afirmou ainda “A ligação com o passado aprisionará o muçulmano convertido às trevas”¹⁰

Não são apenas os cristãos que residem entre muçulmanos que têm se oposto à contextualização, mas os muçulmanos também o fazem. Ata'ullah Siddiqi em *Arábia: Islamic World Review*, julho, 1987, fez a seguinte acusação:

Atualmente os missionários cristãos estão adotando um método novo e furtivo para alcançar os muçulmanos. Conhecido como “Aproximação Contextualizada”, significa que eles agora falam de acordo com o contexto do povo da cultura do país onde atuam, e são menos honestos em seu relacionamento com os camponeses, que são pessoas simples e, frequentemente analfabetas. Eles não mais se denominam

existentes, ver David Owen, “A Classification System for Styles of Arabic Bible Translations”, *Seedbed* (P.O. Box 96, Upper Darby, PA 19082) 3, 1988, pp. 8-10. Quanto às reações a isto, ver Schlorff, “Feedback on Project Sunrise (Sira)/ A Look at 'Dynamic Equivalence' in an Islamic Context”, *ibid.* num. 2, pp 22-32. Phil Goble e Salim Munayer, *Creation Book for Muslims* Pasadena, Mandate [William Carey Library].

⁸Com data de 3 de julho de 1987.

⁹Bruce Heckman, “Arab Christian Reaction to Contextualization in the Middle East” tese de M.A., Pasadena, Fuller Theological Seminary.

¹⁰*Ibid.*, pp. 80-81.

cristãos abertamente em áreas muçulmanas, mas “seguidores de Jesus”. A igreja não é mais chamada de “igreja”, mas de “Masjid Isa”. Os missionários costumemente evitam chamar Jesus de “Filho de Deus”, diante dos muçulmanos, que ficariam chocados por esta designação, por mais ignorantes que fossem. Ele é chamado de “Ruhullah” (o Espírito de Deus)¹¹

O *New Straits Times* (Kuala Lumpur de 24 de março de 1988) da Malásia, publicou uma nota oficial acerca dos esforços cristãos em prol da contextualização, na qual a igreja “estaria imitando a forma muçulmana de ler o Alcorão quando estivesse lendo a Bíblia, sentando-se no chão, usando o rehal (estrado de madeira) para apoiar a Bíblia” e vestindo roupas tradicionalmente usadas pelos muçulmanos. Tais práticas são vistas como enganadoras, provocando confusão e “suspeitas entre malaios e cristãos”.

Houve grande celeuma na Malásia quando *The Star* (Kuala Lumpur, 5 de abril de 1988) fez uma reportagem sobre um projeto de lei aprovado pelo governo do estado de Selangor, proibindo as religiões não-islâmicas de usar as seguintes palavras: *Allah* (Deus), *Rasul* (Apóstolo), *Fatwa* (opinião legal), *Wahyu* (derivado de Wahy - revelação), *Iman* (fé), *Imam* (líder da oração da mesquita ou Comunidade muçulmana), *Ulama* (eruditos religiosos), *Dakwah* (derivado de Da'wa - literalmente “chamada”, missão), *Nabi* (profeta), *Hadith* (tradição profética), *Syariah* (derivado de shari'a - lei religiosa) *Injil* (evangelho), *Ibadah* (obrigações religiosas tais como a oração), *Qiblat* (derivado de Qibla, direção da oração), *Sabat* (oração ritual), *Kaabah* (edifício cúbico na mesquita de Meca), *Haj* (derivado de Hajj - peregrinação), *Kadi* (derivado de Qadi - juiz religioso), e *Mufti* (aquele que fornece opiniões legais; atualmente, isso é feito pelo líder religioso em certas ocasiões).

A estas palavras proibidas, seguiram-se exclamações como *Subhanallah* (Louvado seja Deus!), *Alhamdulillah* (Louvado seja Deus!), *Lailahailallah* (Não há deus senão Deus) e *Allahu Akbar* (Deus é maior!). Um projeto de lei semelhante foi aprovado em Malacca (*The Star*, 7 de abril de 1988), como já havia acontecido em Kelantan, Trengganu, Negri, Sembilan e Penang.¹²

Seja qual for o resultado final, é notável o fato da comunidade islâmica ter considerado tais palavras e exclamações como exclusivamente suas. Sua oposição a esta contextualização, bem como a oposição que muitos cristãos semelhantemente fazem poderia ser atenuada se eles tivessem conhecimento de quantos dos termos religiosos e formas de culto são uma herança comum de ambas as comunidades.

Utilização anterior dos pilares da parte de judeus e cristãos

O islamismo deve ser visto originalmente como uma contextualização para os árabes do monoteísmo herdado diretamente¹³ dos judeus¹⁴ Acerca da possível

¹¹Ata'ullah Siddiqi, “Islam and Missions: Mohammad or Christ” *Arabia - Islamic World Review* 6, julho, 1987, num. 71, p.30.

¹²*Berita, NECF*, uma publicação bimestral da National Evangelical Christian Fellowship da Malásia, Petaling Jaya, Selangor, I, Num. 1, Abril/Maio de 1988, p.5.

¹³Sugerido por sura [capítulo] 16:103/105.

¹⁴Ver, por exemplo, Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, tradução de F. M. Young, New York, KTAV,

influência de variantes não-ortodoxas afetadas pela piedade cristã monástica, ver S. D. Goitein, *Jews and Arabs: Their Contact through the Ages*, terceira edição revisada, Nova Iorque, Schocken Books, 1974, pp. 57-58. Sobre a possível influência de uma ramificação posterior da comunidade alcorânica, ver Chaim Rabin, *Qumran Studies*, Londres, Oxford University Press, 1957, pp. 112-30. e cristãos¹⁵, ou indiretamente através de árabes monoteístas¹⁶. Esta interpretação da pregação primitiva teria como base as referências ao Quran como um livro árabe, confirmando a revelação anterior (por exemplo, sura [capítulo] 46:12, edição egípcia/11, Fluegel ed.)¹⁷ Ultimamente, sem dúvida, a mensagem tem sido vista como sendo para todos os seres humanos (sura 34:28/27).¹⁸ Tudo o que precisamos para os nossos propósitos, contudo, é demonstrar que os pilares da fé, juntamente com o vocabulário que os acompanhava, eram em grande parte propriedade dos judeus e cristãos anteriormente. Portanto, qualquer reutilização que deles se faça será apenas a reapropriação daquilo que originalmente pertenceu a estas comunidades.

Os primeiros exegetas muçulmanos não demonstraram qualquer hesitação em reconhecer a origem judaica e cristã de muitos termos religiosos contidos no Alcorão. Posteriormente, a doutrina ortodoxa foi elaborada de maneira que o Quran fosse uma produção exclusiva da língua árabe.¹⁹ Arthur Jeffery argumentou que o Siríaco foi a fonte principal do vocabulário não-nacional.²⁰ O emprego de vocabulário estrangeiro é de especial interesse porque um grande número das palavras que foram proibidas aos não-muçulmanos em algumas partes da Malásia foram comprovadamente utilizadas por judeus ou cristãos antes do advento de Maomé (570-632 A.D.). Elas são abordadas aqui, devido à importância que boa parte delas têm para os “pilares” da fé e prática muçulmanas.

Visto que o nosso presente propósito é estritamente o de mostrar a origem

1970; publicado originalmente com o título *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, 1898; Charles Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, Nova Iorque, Jewish Institute of Religion Press, 1933; Alfred Guillaume, “The Influence of Judaism on Islam”, *The Legacy of Israel*, ed. Edwyn R Bevan e Charles Singer, Oxford, Clarendon Press, 1928, pp. 129-71; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, Clarendon Press, 1956, pp. 192-220.

¹⁵Ver, por exemplo, Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, tradução de Jules Roch, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955; Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, Londres, Macmillan, 1926; J. Spencer Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Londres, Longman, 1979; Watt, *Medina*, pp. 315-20.

¹⁶Ver, por exemplo, Hamilton A. R. Gibb, “Pre-Islamic Monotheism in Arabia”, *Harvard Theological Review* 60, 1962, pp. 269-80; J. Fueck, “The Originality of the Arabian Prophet”, *Studies on Islam*, traduzido e editado por Merlin Swartz, Nova Iorque, Oxford University Press, 1981, pp. 86-98; Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, Clarendon Press, 1960, pp. 158-61.

¹⁷Compare com a visão de Watt, baseada, em parte, em sura 19:16-33/34, em que Maomé originalmente pensava que o monoteísmo por ele pregado era idêntico ao monoteísmo de judeus e cristãos (*Medina*, 315 e n.).

¹⁸A prática comum entre estudiosos atualmente é de citar a edição egípcia do Alcorão, e a seguir a edição Fluegel, se esta for diferente. Geralmente a edição egípcia dá um número mais baixo para o versículo.

¹⁹Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Baroda, Oriental Institute, 1938, vii-viii.

²⁰Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p.19.

destes termos “islâmicos”, não faremos a “análise componencial” detalhada que um tradutor da Bíblia faria para observar o uso e o significado de tais termos em fontes muçulmanas quando comparados ao seu uso e significado bem como o de outros termos em fontes cristãs²¹. Não consideraremos as afetações emocionais que a utilização dos mesmos por cristãos possa provocar, nem as principais associações que atualmente eles possam ter com uma comunidade religiosa e os novos significados que ela possa ter concedido a estes termos. Nossa presente intenção, repito, é exclusivamente demonstrar que judeus e cristãos já estavam fazendo uso de várias destas palavras quando Maomé deu início à sua pregação; elas eram, portanto, propriedade comum. Posteriormente, quando abordarmos os próprios pilares da observância religiosa, iremos investigar seu significado, função e fonte.

Entre os termos proibidos na Malásia, encontram-se:

- *Allah* tem origem siríaca cristã, e muito antes da época de Maomé²² já era utilizado.
- *Wahy* (revelação) ao menos etimologicamente, está relacionado a palavras judaico-aramaicas e cristãs etíopes, havendo sido empregado por poetas pré-islâmicos²³.
- *Nabi* (profeta) é mais provável que derive do judaico-aramaico ao invés do siríaco e, aparentemente era conhecida pelos árabes muito antes de Maomé²⁴.
- *Injil* (evangelho) deriva de *evaggelion* no grego e provavelmente veio através dos etíopes da Abissínia²⁵ cristã.
- O *Qiblat* (direção da oração) é, sem dúvida, anterior a Maomé. Encontramos uma alusão ao termo em I Reis 8:44 e uma clara referênciã ao mesmo em Daniel 6:10. Os cristãos siríacos se voltavam para o oriente, e os judeus, para Jerusalém - cuja direção foi alterada em sura 2:142/136-152/147. Certa tradição, relatada por al-Tabari, devido à dependência que Maomé tinha do judaísmo chega a atribuir a alteração a anotações feitas por judeus²⁶.
- *Salat* (oração ritual) pode ter origem judaico-aramaica; é mais provável, no entanto, que derive do siríaco e era comum no período pré-islâmico²⁷.
- *Haj* (peregrinação) vem do hebraico *hag*, que significa “festival”, em Êxodo 23:18 e Salmo 81:3.

É possível constatar que judeus e cristãos em épocas pré-islâmicas faziam uso de exclamações que são proibidas em regiões da Malásia - como *Subhanallah* (Deus

²¹ Quanto ao método, ver Eugene A. Nida, *Componential Analysis of Meaning: Approaches to Semantics*, The Hague, Mouton, 1975.

²² Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 66, e Bell, *Origin of Islam*, p.54.

²³ A. J. Wensinck, “Wahy”, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p. 622A.

²⁴ Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p.276.

²⁵ *Ibid.*, pp.71-72.

²⁶ Wensinck, “Kibla” in *Encyclopaedia of Islam*, nova edição, ed. H. A. R. Gibb et al., Leiden, E. J. Brill, 1960-, pp.5, 82; Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, I, Albany, State University of New York Press, 1984, pp. 167-75; Abu-i 'Abbas al-Baladhuri, *Kitab Futuh al-Buldan*, p.2, tradução de Philip Hitti como *The Origins of the Islamic State*, 1, Nova Iorque, Columbia University, 1916, p. 15.

²⁷ Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 198-99; Wensinck, “Salat”, in *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p. 491B.

seja louvado!), por exemplo. Há vestígios da utilização de *Allah* e *subhan*²⁸ pelos síriacos antes de Maomé. Da mesma forma, Eugen Mittwoch, um estudioso semita considera Allahu Akbar (Deus é maior!) semelhante às bênçãos das *teffilah*, orações judaicas pronunciadas três vezes por dia²⁹ Houve, sem dúvida, alterações no significado quando as práticas e as palavras foram transferidas do sistema de pensamento judaico-cristão para o muçulmano; mas, como veremos, os sistemas eram semelhantes ao ponto de manter inalterados os significados básicos.

Pilar 1: Confissão de fé (*shahada*)

A primeira parte da confissão de fé muçulmana (*shahada* - “Eu dou testemunho de que não há deus exceto Deus”) e 112:1-2 (“Digam, ‘Ele (é) Deus, Um [ahad] Deus o Único”). O vocabulário, segundo Herschfeld³⁰, baseia-se, aparentemente, no *shema*’ em Deuteronomio 6:4 (“Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor”). Ambos enfatizam a mesma palavra *ahad*. O Talmude de Jerusalém menciona alguns rabinos aconselhando os fiéis a dar ênfase a esta palavra.³¹

Não apenas a forma da *shahada* é semelhante e aparentemente derivada do *shema*’, as funções de ambos são as mesmas. Eles funcionam não apenas como uma introdução para todos os cultos formais, mas são as confissões básicas de ambas as crenças. Essas confissões separam os Hebreus e os Muçulmanos dos politeístas que os cercam. Ambos também vincularam a declaração de quem é Deus com as obrigações a Ele devidas. O *shema*’, especialmente em sua forma mais longa em Números 15:37-41, apresenta ordenanças. A relação é ressaltada em Mishna Berakoth 2:213, onde está escrito que o indivíduo leva “o jugo do reino dos céus” ao recitar a primeira sentença, e, “o jugo das ordenanças” ao recitar a parte seguinte.³² Além disso, a afirmação contida na primeira sentença do *shema*’ - a singularidade de Deus - constitui-se no alicerce para o primeiro mandamento do Decálogo: “Não terás outros deuses diante de mim”. A mesma relação entre confissão e obrigação é constatada na *shahada*, pois o primeiro pilar, afirmando o que Deus é, vem seguido por quatro pilares concernentes às obrigações a Ele devidas. A mesma ligação é encontrada no Alcorão 20:14: “Na verdade, eu sou Deus. Não há Deus além de mim, portanto, sirvam-me e façam a minha oração memorial”

²⁸ Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 161-62.

²⁹ “Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus” in *Abhandlungen der koeniglich preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlim, Koeniglich der Wissenschaften, 1913, Philosophisch-Historische Classe, num. 2, p. 16; Guillaume, “Influence of Judaism on Islam”, p. 156.

³⁰ *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, Londres, Royal Asiatic Society, 1902, p.35.

³¹ *The Talmud of Jerusalem*, traduzido por Moses Schwab, Londres, Williams e Norgate, 1886, I, capítulo 2, num.3, pp.34-35; D. Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, 2 volumes, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1958, I, p. 32.

³² Torrey, *Jewish Foundation*, pp. 133-34. Sobre o *shema*’, como confissão de fé, ver Mishna *Berakoth* 2:2 in *The Mishna*, tradução de Herbert Danby, Londres, Oxford University Press, 1949, p. 3; George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1950, I, p. 465; Vernon H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*, Grand Rapids, Eerdmans, 1963, pp. 34-41.

O que tem sido falado acerca do *shema'* no Velho Testamento também pode ser dito no Novo, pois em Mc. 12:23,30, Jesus declara ser este o mais importante mandamento.

Ao pesquisarmos o significado que estas confissões têm para os fiéis, devemos notar sua simplicidade e clareza. Além disso, tanto a *shahada* quanto o *shema'* exigem mais do que uma aceitação intelectual. A *shahada* é prefaciada por “dou testemunho” e o *shema'* começa com “Ouve, ó Israel”: ambos exigem confissão. E isso excede aquilo que é dito em Tiago 2:19: “Se crês que há um só Deus, fazes bem: também os demônios crêem e estremecem”

Isso envolve a condenação do politeísmo, que implica ainda na rejeição dos intermediários e cooperadores de Deus encontrados nas crenças populares. No misticismo Sufi, encontramos a rejeição de todos os deuses terrenos como a riqueza. Isto significa ver sinais de Deus em todas as coisas. “Para onde quer que se volte, ali está a face de Deus” (sura 2:115/109)³³.

Muitas tradições mencionam apenas a singularidade ou unidade de Deus como a principal base de fé³⁴. A confissão tradicional prossegue, contudo, declarando, : “Maomé é o Apóstolo de Deus”, baseado em passagens do Alcorão, tais como sura 4:134-135. Não abordaremos esse assunto agora porque trata-se, obviamente de um acréscimo à fé judaica e cristã.

Quando os cristãos procuram por uma afirmação substituta, é notável que Abu Hamid al-Ghazali, o mais importante teólogo muçulmano (d.1111) faz uma declaração duas vezes que tanto muçulmanos como cristãos deveriam poder aceitar - a *shahada* com o nome de Jesus substituindo o de Maomé - “Não há deus exceto Deus e Jesus é o Apóstolo de Deus” Alternadamente, o cristão poderia substituir uma das principais confissões encontradas no Novo Testamento, como “Jesus é Senhor” (Rom. 10:9).

Pilar 2: Oração ritual (*salat*)

No estudo de caso dos asiáticos que estaremos analisando a seguir, os muçulmanos observaram o trabalho de assistência social que cristãos abnegados vieram lhes prestar. Disseram que eles deveriam ser chamados de anjos por serem tão bons, gentis e honestos, “mas eles não fazem suas orações”. Só depois de terem sido vistos orando publicamente em horários regulares é que eles foram finalmente aceitos como piedosos.

Uma das principais definições de um muçulmano era: aquele que “pronuncia o nome do Senhor e ora” (sura 87:17). Mesmo assim o termo escolhido (verbo *salla* - “inclinar-se”; substantivo *salat*) havia sido utilizado há bastante tempo para a oração institucionalizada em sinagogas e igrejas. *Aqama l-salat* (fazer oração) foi aparentemente emprestado da igreja síria quando Maomé ainda se encontrava em

³³Acerca do significado do *shahada*, ver Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge, Cambridge University Press 1932, pp. 17-35; Wilfred Cantwell Smith, *The Faith of Other Men*, Nova Iorque, New American, 1965, pp. 50-62. Acerca do significado da unidade de Deus, para um místico sufista, ver Seyyed Hossein Nasr, ed., *Islamic Spirituality*, Nova Iorque, Crossroad, 1987, pp. 312-15.

³⁴Ver Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden, E. J. Brill, 1960, s.v. “unidade”.

Meca, mas, as raízes do culto de oração também são encontradas no judaísmo, como há de ser demonstrado na terminologia, posturas e conteúdo.

Embora o Velho Testamento mencione a oração da manhã e da tarde (Êxodo 29:39; Núm. 28:4), o judaísmo desenvolveu três orações por dia segundo o modelo do Salmo 55:7 (conf Dn 6:10), como vemos no Talmudé de Jerusalém.³⁵ Os monges cristãos oravam sete vezes ao dia segundo o padrão do Salmo 119:164. O Alcorão não menciona as cinco orações, mas dá uma variedade de períodos de oração (suras 2:238/239; 17:78/80; 20:130; 24:58/57). As traduções, contudo, claramente mencionam cinco³⁶; assim, o islamismo tomou uma posição intermediária³⁷. É importante para os convertidos muçulmanos o fato de que os primeiros cristãos judeus mantiveram seus antigos períodos e lugares de oração institucionalizados. (Atos 3:1; 10:9; 16:13)

Preparações

Tirar as sandálias em lugares de oração (sura 20:12) segue o modelo hebraico (Ex. 3:5) também praticado por muitas igrejas orientais. As abluções também refletem as crenças primitivas. A ablução ritual menor (*wudo'*) é usada para purificar a impureza ritual “menor” (*hadath*). Aqui fica evidente a influência judaica ocorrida no último período da vida de Maomé: “Você, que crê, ao se preparar para orar, lave seu rosto e suas mãos até a altura dos cotovelos e esfregue sua cabeça e seus pés até os tornozelos” (5:6/8; cf.4:43/46) O Tabernáculo do Velho Testamento possuía uma bacia para lavar as mãos e os pés dos sacerdotes antes que eles entrassem na presença do Senhor (Ex. 30:17-21; 40:30-32), e os demais também deveriam se santificar quando se apresentassem em Sua presença (I Sam. 16:5) Os muçulmanos seguem a mesma ordem dos judeus em suas abluções - o rosto, em seguida as mãos, e então os pés. O nome de Deus é pronunciado, e o lado direito purifica-se antes do esquerdo. Cada parte é lavada três vezes³⁸.

A impureza ritual “maior” (*janaba* ou grande *hadath*) requer que se lave o corpo inteiro (*ghusl*) antes da oração. Isso se faz necessário diante de ocorrências tais como eliminação do fluxo seminal ou menstruação³⁹. Esta prática também é comum antes das orações do meio-dia às sextas-feiras e dos dois dias da festa anual mais importante (*Id al-Fith* e *Id al-Adha*). O Alcorão faz esta distinção com base em sura 5:6/8-9, que após uma descrição das abluções menores, acrescenta: “se você estiver em estado de poluição, purifique-se”.

Uma vez mais, detalhes semelhantes são encontrados no judaísmo, onde

³⁵Berakoth 4:1, p.73

³⁶Al-Bukhari, *Sahih al Bukhari*(inglês-arábico) tradução de M. Muhsin Khan (9 volumes; Beirut, Dar al-Arabia, n.d.) vol.I, livro 8 (*Salat*), capítulo 1, pp. 213-14.

³⁷Acerca do argumento de que o Islã optou por uma posição intermediária, como se percebe em um contexto ligeiramente diferente em sura 2:143/137, ver S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, E. J. Brill, 1968, pp. 84-85.

³⁸Guillaume, “Influence of Judaism”, pp 162-63.

³⁹Al-Bukhari, *Sahih* I, livro 5 (*Ghusl*), pp. 156-76; G. H. Bousquet, “Ghusl” *Encyclopaedia of Islam*, nova edição, s.v.

acontecimentos tais como a liberação do fluxo seminal e a menstruação exigem que o corpo seja lavado (Levítico 12:1-5; 14:8; 15; 17:15; Num. 19:19). No islamismo, o ato de lavar-se na sexta-feira corresponde ao banho sabático no judaísmo. Da mesma forma, o ato de banhar-se ao qual o convertido ao Islã se submete corresponde ao batismo do prosélito no judaísmo, que sem dúvida foi o precursor do batismo cristão⁴⁰. À luz do fato de que tanto o batismo cristão quanto o *ghusl* do prosélito do islamismo são reinterpretações do batismo do prosélito judeu, seria possível interpretar o batismo cristão como o *ghusl* do prosélito sem que isso ocasionasse tanto furor quanto o que foi anteriormente provocado quando certo autor cristão temporariamente levantou a questão de uma possível cerimônia de iniciação alternativa para o batismo⁴¹.

Outro paralelo é o ato de esfregar as mãos e o rosto com areia (*tayammum*) quando não for possível encontrar água, o que é permitido tanto pelo Alcorão (suras 4:43/46; 5:6/9-9) como pelo Talmude⁴². No deserto, o batismo cristão também tem sido realizado com areia⁴³.

A função das abluções é a de purificar das corrupções (4:43/46; 5:6/8-9; 87:14-15) e a água do céu também serve “para eliminar...a corrupção de Satanás” (8:11). A intenção é a purificação interior que é vista tanto como um ato de Deus (5:6/9; 24:21) quanto dos próprios adoradores (9:108/109), tendo como resultado o Paraíso (20:76/78). Portanto, a purificação envolve obviamente o perdão dos pecados.

De forma semelhante, a Bíblia associou as abluções à purificação do coração (Sl 24:3-4; Is 1:16-18; Ez. 36: 25-26; Jn 3:4-5; Heb. 10:22). Jesus vai adiante ao transferir a ênfase das abluções para a pureza de coração (Mat. 15:1-20; Mc. 7:1-23). O escritor da Epístola aos Hebreus considera as abluções como meras sombras da futura pureza interior concedida através de Cristo (Heb. 6:12; 9:10-14). Os pais da igreja como Tertuliano e Crisóstomo enfatizaram que estes rituais não teriam valor algum a menos que fossem acompanhados da pureza do coração.

Cristo e a igreja, contudo, deram ao batismo dos seguidores uma importância maior do que as outras duas crenças, e enfatizaram o simbolismo de morrer para o pecado, ser sepultado com Cristo e ressuscitado com Ele em novidade de vida. Como já foi demonstrado, os outros dois credos praticavam o batismo dos prosélitos; mas a circuncisão tem sido a mais importante confissão de fé do judaísmo, assim como a *shahada* o é para o islamismo.

Ao lado das abluções, outra medida preliminar essencial na oração muçulmana é a direção adequada (*qibla*). Ela deriva do *'aqbala 'ala* (direção no sentido de um determinado ponto) e, como se tem percebido, tem raízes antigas. O Jardim do Eden ficava na direção oriental (Gen. 2:8), assim como a porta do tabernáculo (Ex. 27:13), e a entrada do templo na visão de Ezequiel (47:1). Esta era a direção da qual a glória

⁴⁰Al-Bukhari, *Sahih*, I, livro 8 (*Salat*), capítulo 76, pp. 268-69; Guillaume, “Influence of Judaism”, p. 162.

⁴¹Acerca da controvérsia, ver Parshall, “Lessons Learned in Contextualization”, *Muslims and Christians*, ed. Woodberry, p.279.

⁴²*The Talmud of Babylonia*, I: *Tractate Berakhot*, tradução de Jacob Neusner, Chico, CA, Scholars Press, 1984, fol. 15A, capítulo 2, sec. 22, p. 116; Wensinck, “Tayammum”, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p. 589A.

⁴³Cedrenus, *Annales*, ed. Hylander, Basle, 1566, p. 206 in Wensinck, “Tayammum”, p. 589A.

de Deus aparecia.

Zacarias comparou Cristo ao sol nascente (Lc. 1:78), associando-o desta forma com a profecia de Malaquias sobre o sol da justiça que viria com cura (Mal. 4:2) Por esta razão, os cristãos dos primeiros séculos oravam voltados para a direção oriental⁴⁴, embora Jesus houvesse deixado claro para a mulher samaritana que lugares e direções (geográficas) não eram importantes na adoração a Deus (Jo. 4:19-24).

Os judeus oravam na direção de Jerusalém (I Reis 8:33; Dn. 6:10), uma prática regulamentada no Talmude⁴⁵. Durante certo tempo os muçulmanos oravam voltados para Jerusalém (dezesseis ou dezessete meses, de acordo com al-Bukhari⁴⁶. Ela permaneceu como um centro de devoção por causa da área do templo (agora o Domo da Rocha e a Mesquita de Aqsa, para onde se diz que Maomé teria ido em sua jornada noturna (sura 17). A direção da oração, no entanto, foi mudada para Meca em sura 2:142/136-152/147. Assim como Jerusalém havia sido o centro do mundo para os judeus, (Ez. 5:5), Meca tornou-se o centro do mundo para os muçulmanos. As mesquitas vieram a incluir um *mihrab* (um nicho indicando a direção de Meca), a exemplo das sinagogas, que tinham uma *mizrah* (indicando a direção de Jerusalém).

Ao observar a direção de oração estabelecida, o Alcorão (sura 2:115/109), do mesmo modo que o Talmude, reconhece que Deus está em toda parte⁴⁷ O Alcorão, no entanto, afirma que a verdadeira piedade não consiste na direção para a qual alguém se volta; ele ensina que a piedade consiste na fé em Deus, no último Dia, nos anjos, no Livro, e nos Profetas e no repartir aquilo que se possui com os necessitados, fazer orações e dar esmolas, cumprir seu compromisso, e enfrentar a adversidade (2:177/172).

Os adoradores também devem pronunciar sua intenção (*niya*) de realizar o *salat*, especificando o número de vezes que eles planejam repetir o ritual. Embora o termo não se encontre no Alcorão, é provável que ele tenha se desenvolvido sob a influência judaica, tornando-se análogo à palavra hebraica *kawwana* e a palavra cristã latina *intentio*. O valor de qualquer obrigação religiosa depende da intenção do fiel⁴⁸. Desenvolvido desta forma, o significado chega um pouco mais perto daquele que Jesus ensinou no Sermão da Montanha, onde ele transfere o enfoque do ato externo para a condição do coração (Mat. 5:17-28).

Oração

As posturas muçulmanas para as orações também reproduzem aquelas adotadas por judeus e cristãos. Primeiro, há a posição de ficar em pé (sura 22:26/27). No Velho e Novo Testamentos, os fiéis oravam de pé. (I Reis 8:4,22; Nee. 9:2; Mc. 11:25)). As

⁴⁴Masson, *Le Coran I*, p.531.

⁴⁵*The Talmud of Jerusalem*, tradução de Schwab, I (Berakoth), capítulo 4, nos. 6-7, pp. 91-93.

⁴⁶Vol. 4, livro 60, capítulo 20, p.18.

⁴⁷*Baba Bathra*, fol. 25A, in *The Babylonian Talmud: Seder Nezikin*, ed. I. Epstein, tradução de Maurice Simon e Israel A. Slotki, Londres, The Soncino Press, 1935, pp. 124-25.

⁴⁸Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya Ulum-id-Din*, tradução de Fazal-ul-Karim, Lahore, Islamic Book Foundation, 1981, livro 4, capítulo 7, pp. 389-407; Guillaume, "Influence of Judaism on Islam", p. 156; Wensinck, "Niya", *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s.v.

orações judaicas da *tefilla* chamavam-se *'amida* (ficar de pé), indicando a posição adotada quando elas eram pronunciadas⁴⁹. A segunda postura é a de se encurvar (*ruku*; sura 22:26/27, 77/76), que tem seu equivalente na prática religiosa judaica e comunica o mesmo sentido de humilde servidão que a genuflexão transmite no bloco católico Romano.

A terceira posição é a de prostrar-se com a testa no chão (sura 22: 26/27, 77,76). Também neste caso, a forma é encontrada tanto no Novo quanto no Velho Testamentos (Números 16:22, I Sam. 24:8, Nee. 8:6; Mat. 26:39). Ela equivale à *hishtawah* dos judeus e a uma forma cristã oriental⁵⁰. No *Yom Kippur*, os rabinos e os cantores litúrgicos ainda se prostram desta maneira, e eu já vi monges fiéis da Igreja Ortodoxa Coptica adorarem desta forma. A prostração com o corpo totalmente estendido é praticada na igreja Católica Romana durante a ordenação e consagração, na sexta-feira e no sábado da Semana Santa.

A quarta posição é entre o ajoelhar-se e o sentar-se. Ajoelhar-se é uma forma bíblica; algumas vezes as mãos são erguidas. Como nos tempos bíblicos (Sl 28:2; 134:2; I Tim. 2:8).

O conteúdo das orações também possui um estilo compatível com as orações judaicas e cristãs⁵¹. A repetição de “Deus é maior” (*Allahu akbar*) corresponde às bênçãos tais como “Bendito seja Deus”, contidas na *tefilla* judaica. A recitação do *Fatiha*, o primeiro capítulo do Alcorão inclui elementos que seriam comuns nas orações judaicas e cristãs. De fato, Samuel Zwemer, uma eminência em missiologia, chegou a recitá-lo durante uma reunião pública em Calcutá, em 1928, e então concluiu com as palavras “Em nome de Jesus, Amém”. O uso de “Louvado seja Deus”, no começo da *Fatiha* corresponde a uma bênção semelhante existente na liturgia siríaca.

As bênçãos sobre Maomé vêm após o ritual de oração básico (*rak'a*) e são, obviamente, um acréscimo à adoração judaica e cristã. A oração termina com o adorador voltando-se para a esquerda e para a direita e dizendo: “Haja paz sobre vocês” Esta forma também é usada para concluir a oração judaica principal⁵², enquanto que a “passagem da paz” é frequentemente incluída na celebração da eucaristia cristã.

A oração da sexta-feira é mencionada em sura 62:9, onde o dia é chamado de “o dia da Assembléia” (*yawm al-jum'a*), que tem o mesmo significado que o nome hebreu *yom hakkenisa* para o *sabbath*⁵³. O desenvolvimento destas orações durante o Período *Ymayyad* (661-750 A.D.) pode ter se dado sob a influência cristã⁵⁴. A escolha

⁴⁹Eugen Mittwoch, “Entstehungsgeschichte”, p.16; Wensinck, “Salat”, p.493B.

⁵⁰Mittwoch, “Entstehungsgeschichte”, p. 17; Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, 2ª ed., 1928, 104 em seu “Salat”, p. 494A.

⁵¹Acerca de paralelos cristãos, ver, A. Baumstark, “Juedischer und Christlicher Gebetstypus im Koran”, *Der Islam*, XVI, 1927, p. 229.

⁵²*Yoma*, p.53B, in *The Babylonian Talmud: Seder Mo'ed*, v. 2/5, ed. I. Epstein, trad. de Leo Jung, Londres, The Soncino Press, 1938, p.250.

⁵³Goitein, *Studies*, pp. 117-18.

⁵⁴C. H. Becker, “Zur Geschichte des Islamischen Kultus”, *Der Islam*, 3, 1912, pp. 374-99, Hava Lazarus-Yafeh, *Some Religious Aspects of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1981, p.40.

de um dia a cada semana, de acordo com a tradição, foi um resultado de contatos com judeus e cristãos:

Os judeus, a cada sete dias, têm um dia em que se reúnem [para oração], e os cristãos também o fazem; portanto, façamos o mesmo⁵⁵.

Goitein argumenta que a sexta-feira foi escolhida porque era o dia em que o mercado funcionava em Medina, ocasião em que as pessoas poderiam facilmente vir para a oração⁵⁶. Ao contrário do sábado judaico e do domingo cristão, não era um dia de descanso. Sura 62:9 sugere que eles deixavam seu comércio para comparecer às orações. Diferentemente do relato bíblico da criação, onde Deus descansou no sétimo dia, um procedimento que deveria ser imitado pelos filhos de Israel (Gen. 2:2-3; Ex. 20:8), o Alcorão ressalta que Deus não estava descansando após os seis dias da criação (sura 50:38-37) - um tópico também observado pelos eruditos judaicos.

A vigília noturna não obrigatória (*salat al-lail*; *tahajjud* significando “despertar” em 17:79/81) é um reflexo da prática ascética cristã siríaca de permanecer acordado (*shahra*⁵⁷). Uma de suas funções é de conceder mérito (especialmente durante o Ramadã, o mês de jejum, que antecede as duas maiores festas anuais)⁵⁸ e desata um dos nós que Satanás amarra no cabelo do indivíduo durante seu sono⁵⁹.

O iman que lidera as orações corresponde ao *shelial hassibbur* da adoração judaica. Em ambos os casos, qualquer pessoa qualificada que pertença à comunidade pode assumir esse cargo.

Significado e função

Quando analisamos o significado e a função da oração no islamismo com o propósito de observar o quanto dos seus aspectos se pode adaptar ao culto cristão, nos deparamos com tremendos mal-entendidos entre as duas comunidades. Constance E. Padwick, que tanto trabalhou no sentido de nos levar ao âmago da oração muçulmana⁶⁰, mencionou vários livros excelentes sobre oração cristã em árabe:

Quando colocados nas mãos dos muçulmanos (exceto aqueles que foram educados em escolas cristãs), tais livros já demonstraram ser quase ininteligíveis. Além da grande diferença entre a linha de pensamento básica dos leitores muçulmanos acerca de Deus e da oração e a mentalidade dos escritores cristãos, a igreja desenvolveu o seu próprio vocabulário cristão através dos séculos, e mesmo quando utiliza a mesma palavra que um

⁵⁵ Al-Qastallani 2:176 in Goiten, *Studies*, p. 112.

⁵⁶ Goiten, *Studies*, pp. 113-14.

⁵⁷ Bell, *Origin of Islam*, p. 143; Wensinck, “Salat”, p. 495A.

⁵⁸ Ibn Maja, *Siyam*, bab. 68 in Wensinck, “Tahadjjud”, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p. 559.

⁵⁹ Abu Da'ud, *Tatawwu'*, bab.18 in wensinck, “Tahadjjud”, p. 559.

⁶⁰ Constance E. Padwick, *Muslim Devotions: A Study of Prayer Manuals in Common Use*, Londres, SPCK, 1961, e “The Language of Muslim Devotion”, *The Muslim World*, 47, 1957, pp. 5-21, 98-110, 194-209.

muçulmano, ela pode ter um significado que ele desconheça. O primeiro e mais contundente exemplo deste fato é a própria palavra *salat*, que para o muçulmano significa as orações prescritas para os cinco períodos, e para os cristãos possui diversos significados ricos e minuciosos⁶¹.

Contudo temos visto muita sobreposição de formas e haveremos de constatar uma sobreposição de significados e funções, de maneira que é possível a compreensão e a adaptação de orações entre as duas comunidades.

Em primeiro lugar, é necessário fazer uma distinção entre a adoração litúrgica em grupo (*salat*), e a invocação pessoal (*du'a*)⁶² - distinção esta encontrada em ambas as tradições (por exemplo, sura 14:40/42; Mat. 6:6-13; At. 4:24-31). O Islã e os cristãos litúrgicos enfatizam a primeira situação, enquanto os Protestantes não-litúrgicos dão ênfase à segunda. Agora deveremos voltar nossa atenção para os significados e funções ortodoxos/ortopráticos, em lugar dos significados e funções dos místicos sufis e muçulmanos populares.

É forte o conceito de aquisição de mérito através da oração no pensamento islâmico - tanto nas tradições⁶³ quanto na prática contemporânea. Recentemente, uma muçulmana síria grávida de nove meses esclareceu: “Na minha condição, o mérito é multiplicado setenta vezes”.

O judaísmo desenvolveu um forte legalismo (por exemplo Tobit 12:9), da mesma forma que a igreja pós-apostólica, o que levou Alexander de Hales (d.1245) a dar prosseguimento à doutrina do Tesouro do Mérito. Os protestantes, no entanto, embora reconheçam as recompensas da oração (Mat. 6:5-6) e que o bem pode levar à vida e à aceitação divina (Rom. 2:6; Atos 10:35), não a vêem como um mérito, mas como consequência da fé. A salvação não é vista como um resultado do mérito (Tit 3:5), por isso os protestantes desejavam eliminar esta função da oração.

Os muçulmanos encaravam o *salat* como uma obrigação⁶⁴, embora ele não mais o seja. Dizem que Maomé teria declarado: “o *salat* é o conforto dos meus olhos”⁶⁵. Da mesma forma, é dito que ele afirmou: “Se um de vocês faz o *salat*, está em conversa confidencial com Deus.”⁶⁶ Ele fortalece a fé: “entre o homem e o politeísmo e a incredulidade encontra-se a negligência do *salat*”⁶⁷.

A oração tem sido descrita como purificadora: “o *salat* é como uma corrente de água doce que corre pela porta de cada um de vocês; dentro dele a pessoa mergulha cinco vezes ao dia; você acha que depois disso algum resquício de impureza vai permanecer?”⁶⁸ Igualmente, lemos: “um *salat* obrigatório é uma purificação para

⁶¹Citado em Samuel M. Zwemer, *Studies in Popular Islam*, Londres, Sheldon Press, 1939, p. 15.

⁶²Ver Louis Gardet, “Du'a”, *Encyclopaedia of Islam* (nova ed.), pp. 617-18.

⁶³Por exemplo, a oração na mesquita é considerada 25 vezes mais digna de mérito do que em qualquer outro lugar in al-Bukhari, *Sahih*, I, livro 8 (*salat*), capítulo 87, p. 277.

⁶⁴Al-Bukhari, *Sahih*, I, livro 8 (*Salat*), capítulo 1, p.211.

⁶⁵Ahmad B. Hanbal, *Musnad*, 3: 128, 285 in Wensinck, “Salat”, p.498A.

⁶⁶Al-Bukhari, *Sahih*, I, livro 8 (*Salat*), capítulo 38, p.244.

⁶⁷O muçulmano b. al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, tradução de Abdul Hamid Saddiqi, Lahore, Ashraf, n.d., I (*Iman*), tradução, 146, p.48.

⁶⁸Malik b. Anas, *Muwatta'*, 9 (*Qasr al-salat fi 'l-safar*), trad. 91 in Wensinck, “Salat”, p. 498A.

os pecados que são cometidos no intervalo entre este e o seguinte”⁶⁹ Como o salat em si mesmo não inclui penitência, o perdão previamente concedido baseia-se aparentemente no mérito humano e na misericórdia divina. No entanto, é prática comum, antes do pronunciamento da paz final, inserir: “Oh, Deus, perdoe meus [pecados] passados e recentes, meus [pecados] visíveis e ocultos e minhas extravagâncias e aquilo que tu sabes”⁷⁰ Além disso, como já vimos, as abluções possuem um sentido de pureza interior.

A oração ritual inclui muitos aspectos compartilhados pelos cristãos:

1. Testemunho (Eu dou testemunho de que não há deus exceto Deus” na chamada à oração, que contudo, também dá testemunho do apostolado de Maomé; conf. Deut. 6:4).
2. A misericórdia de Deus (“No nome de Deus, o Compassivo, o misericordioso” contido na Fatiha, conf. Sl 86:5 e o uso pré-islâmico destas palavras introdutórias na Arábia do Sul e Central e nos antigos manuscritos arábicos da Bíblia depois de Maomé)⁷¹
3. Louvor a Deus (“Louvado seja Deus” contido na Fatiha; conf. o hebraico *Haleliu Yah* e o latim cristão *Alleluia*)
4. Soberania de Deus (“Senhor dos mundos” na Fatiha; conf. *Melek ha 'olam* no Talmude - rei do universo)
5. Julgamento (“Rei do Dia da Prestação de Contas” na Fatiha; conf. Rom. 2:2-3; João 5:22; Mt. 25:34; I Cor. 15:24).
6. Adoração (“A Ti adoramos” na Fatiha; conf. Ex. 24:1. A palavra judaica *hishtawah* e a grega *proskyneo* indicam prostração)
7. Refúgio (“A Ti clamamos por ajuda” na Fatiha; conf. Sl 46:1)
8. Direção (“Guia-nos no caminho reto” na Fatiha; conf. Sl 31:3; 119:1)
9. A glória de Deus (“Glória ao meu Senhor” no *ruku*, a forma nominal de *sabbaha* é utilizada, emprestada do Hebraico e Aramaico *shabeah* da adoração judaica).
10. A grandeza de Deus (“O Grande” no *ruku*; conf. Sl 48:1)
11. Exaltação de Deus (“O Mais Elevado” no *sujud*; conf. Sl 83:18)
12. Petição e Intercessão (possível no *du'a*; conf. I Tim 2:1)

Obviamente há uma considerável sobreposição de aspectos da oração cristã e muçulmana⁷². A oração cristã pode incluir muito da oração muçulmana, excetuando as referências a Maomé e, para a maioria dos protestantes, a oração pelos mortos. Isso

⁶⁹Ahmad b. Hanbal, *Musnad*, 2: 229 in Wensinck, “Salat”, p. 498A.

⁷⁰Tradição do islâmico, *Adhkaru 'n-Nawawi*, 33 in Padwick, *Muslim Devotions*, p.173.

⁷¹Regis Blachere, *Introduction au Coran*, 2ª ed., Paris, G. P. Maisonneuve, 1959, pp.142-44; Y. Moubarac, “Les études d'epigraphie sud-semitique et la naissance de l'Islam”, *Revue des Etudes Islamiques* 25, 1957, pp. 58-61; B. Carra de Vaux e L. Gardet, “Basmala”, *Encyclopaedia of Islam*, nova ed., pp. 1084-1085; *Mt Sinai Arabic Codex* 151, ed. Harvie Stahl, 2 vols., Leuven, Peepers, 1985.

⁷²Ver, por exemplo, Padwick acima na nota 60; Kenneth Cragg, ed., *Alive Unto God: Muslim and Christian Prayer*, Londres, Oxford University Press, 1970; Marston Speight, “Muslim and Christian Prayer”, *Newsletter of the Task Force on Christian-Muslim Relations*, Hartford, National Council of Churches and Duncan Black MacDonald Center, no. 12, março 1980, pp.1-3.

ficou claro no estudo sobre o *salat* com sua inclusão da Fatiha⁷³.

A oração muçulmana não pode incluir a mesma proporção da oração cristã devido às referências a Deus como Pai, a Jesus como Senhor, à Trindade, e à crucificação de Cristo. Embora os muçulmanos possam interpretar erroneamente alguns pontos da oração do Senhor, seu conteúdo encontra ressonância na devoção muçulmana; certa tradição chega mesmo a dizer que Maomé sugeriu uma oração que é obviamente uma livre interpretação da oração do Senhor, excluindo as palavras “Pai Nosso”⁷⁴ iniciais.

A mesquita

Alguns muçulmanos convertidos a Cristo permanecem pelo menos por algum tempo na mesquita assim como os primeiros judeus seguidores de Cristo permaneciam no templo e na sinagoga. Em lugares onde vilas inteiras se converteram a Cristo, a mesquita tem sido reutilizada como igreja. Outros continuaram a adorar da forma que faziam nas mesquitas. A fim de avaliarmos a conveniência dessa abordagem, buscaremos determinar o quanto as mesquitas têm sido influenciadas pelas sinagogas e igrejas, e quais as suas funções e significado.

A palavra para mesquita, *masjid*, vem do aramaico e a raiz do seu significado “adorar” ou “prostrar-se”, encontra-se também na palavra etíope *mesgad*, utilizada para templo ou igreja⁷⁵. No Alcorão é uma palavra genérica, empregada não somente para os santuários muçulmanos, como também para o santuário cristão associado aos Sete Adormecidos de Éfeso (sura 18:21/20) e ao templo judeu em Jerusalém (se adotarmos a interpretação tradicional de sura 17:1). Ibn Khaldun (d.1406) usava essa palavra no sentido genérico, incluindo até mesmo o templo de Salomão⁷⁶. O significado básico de “sinagoga” e “igreja” (*ekklesia*) é reunião, o mesmo que *jami'*, uma palavra que progressivamente veio a ser usada para mesquitas.

Certamente, Maomé sabia acerca de sinagogas e igrejas ou capelas, pois elas são mencionadas no Alcorão (sura 20:40/41). Com a expansão do islamismo, desenvolveram-se várias adaptações com santuários cristãos e judaicos. Em Damasco, a tradição relata que a igreja de São João foi dividida, metade para os muçulmanos e metade para os cristãos. Em qualquer evento, os dois centros de adoração ficavam ao lado um do outro até que a igreja foi incorporada pela mesquita.

Em Hims, na Síria e em Dabil, na Armênia, muçulmanos e cristãos compartilhavam os mesmos prédios. Omar, o segundo califa, edificou uma mesquita no lugar do templo de Jerusalém, onde o Domo da rocha foi posteriormente construído. Muitas igrejas e sinagogas foram transformadas em mesquitas. Era dito aos muçulmanos: “Façam o seu *salat* dentro delas [igrejas e sinagogas]; isto não lhes causará dano”. A transferência dos edifícios foi posteriormente facilitada sempre que

⁷³Ver Cragg, “A Study in the Fatiha”, *Operation Reach*, [Beirut e Jerusalém], Near East Christian Council, set-out, 1957, pp. 9-18.

⁷⁴Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* 2 vol., Halle, Max Niemeyer, 1989-1990, 2:386; tradução de S. M. Stern, *Muslim Studies*, Londres, Allen e Unwin, 1971, p. 350.

⁷⁵Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 263-64; Pedersen, “Masdjid”, p.330A.

⁷⁶*The Muqaddimah*, trad. Franz Rosenthal, 3 vol.; Nova Iorque, Pantheon Books, 1958, II, p. 249.

eles eram associados com o povo bíblico, que também era reconhecido pelo islamismo. Por outro lado, relata-se que o segundo califa Omar recusou-se a fazer o *salat* na igreja do Santo Sepulcro, para evitar que ela fosse transformada em mesquita⁷⁷.

A mesquita desempenhava várias funções. Prestava-se, primordialmente, para a adoração, mas também era o lugar utilizado para a realização da assembléia política pública ou mesmo para abrigar estrangeiros que precisassem de um lugar para dormir e comer. O culto contava não apenas de orações, mas poderia incluir a repetição dos nomes e louvores de Deus, prática esta observada pelos Sufistas⁷⁸.

O culto na mesquita incluía ainda a recitação do Alcorão. Nisto vemos a evidente influência das religiões monoteístas anteriores. O Alcorão deriva de *qeryana*, palavra síriaca, que significa “leitura” ou “recitação” da lição das Escrituras pelos cristãos⁷⁹, assim como o *qira'a* muçulmano (a recitação propriamente dita) é o equivalente à *Qeri'a* da sinagoga⁸⁰. Os sermões também foram incluídos, especialmente ao meio-dia da sexta-feira. Aparentemente evidência da influência judaica e cristã seria a inclusão da exigência de dois sermões, com o pregador pondo-se de pé, mas fazendo uma pausa para sentar-se antes da segunda parte. Isso corresponderia à prática rabínica de sentar-se enquanto o livro da lei era enrolado, entre a leitura do Torah e dos profetas⁸¹.

As primeiras mesquitas eram espaços abertos com caramanchões ou tendas, mas logo se modificaram sob a influência cristã. Pilares e outros materiais foram trazidos de igrejas e as tendas foram substituídas por salões sustentados por colunas. O califa Abd al-Malik (646-705) contratou construtores intencionalmente copiando o domo da Igreja do Santo Sepulcro. Seu filho al-Walid (d 715) não apenas contratou arquitetos bizantinos para transformar a basílica de São João Batista em Damasco na Mesquita Umayyad, como ainda utilizou arquitetos cristãos para supervisionar a construção das mesquitas de Meca e Medina. Enquanto inspecionava o trabalho em Medina, um homem idoso sentenciou: “Nós costumávamos contruir no estilo das mesquitas; você contrói no estilo das igrejas⁸²”

O minarete pode ter sofrido diversos tipos de influência. Ele não fazia parte das primeiras mesquitas, mas foi incluído quando igrejas tais como a basílica de São João em Damasco se tornaram mesquitas. A igreja possuía uma torre de observação - que é o significado de *manara*, seu nome muçulmano comum. Ele pode ter sido influenciado ainda pelas torres - que serviam de moradia de cristãos ascetas no norte

⁷⁷Pedersen, “Masdjid”, pp. 330-37.

⁷⁸Gardet, “Dhikr”, *Encyclopaedia of Islam*, nova ed., s.v.

⁷⁹J. Horowitz, “Quran”, *Der Islam*, XIII, 1923, pp. 66-69.

⁸⁰Guillaume, p. 156; Theodor Noeldeke, *Geschichte des Qorans*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961; reimpressão da 2ª ed., Leipzig, 1909, III, pp. 116-248; R. Paret, “Kira'a”, *Encyclopaedia of Islam*, nova ed., s.v.

⁸¹Mittwoch “Entstehungsgeschichte”; Becker, “Geschichte”, pp. 374-419, e “Die Kanzel im Kultus des alten Islam”, *Orientalische Studien Theodor Noeldeke zum siebsigsten Geburtstag*, ed. Carl Bezold, 2 vol., Giessen, Alfred Toepelmann, 1906, 2:331-52; al-Bukhari *Sahih*, 2 (*Jum'a*), cap. 28, p.24; Wensinck, “Khutba”, *Encyclopaedia of Islam*, nova ed., s.v.

⁸²F. Wuestenfeld, *Geschichte der Stadt Medina*, Goettingen, 1860, p. 74 in Pedersen, “Masdjid” 339B-340A.

da África, onde elas eram chamadas de *sawma'a* (cela de um santo) e tinham o uso semelhante no Egito e na Síria.

O *mihrab* (um nicho indicando a direção da oração) não fazia parte das primeiras mesquitas. Nas igrejas, era um nicho principal que poderia conter o trono do bispo ou uma imagem ou figura de um santo. A literatura islâmica confirma que ele foi copiado das igrejas. Ele chegou a sofrer oposição até por ter sido herdado das igrejas e foi comparado com altares como sendo o lugar mais santo. É neste lugar que o imã fica de pé. As igrejas que se transformaram em mesquitas, como a Hagia Sophia, em Istambul, com frequência tiveram que alterar seu interior para indicar o *mihrab*. Um orfanato da Igreja Católica Romana em Kabul, no Afeganistão, supervisionado pelo muçulmano S. de Beaurecueil, possuía duas orientações de forma que cristãos e muçulmanos pudessem cultuar no mesmo local.

O *minbar* é provavelmente uma palavra de origem etíope e significa “assento, cadeira”. As tradições indicam que o idealizador original foi um cristão copta ou bizantino. 'Amr, companheiro de Maomé, que conquistou o Egito, mandou construir um em sua mesquita, cuja origem era tida como cristã. Obviamente, ele correspondia ao púlpito cristão.

A plataforma (*dakka*) da qual o *mu'adhdhin* faz a chamada à oração é encontrada nas grandes mesquitas. Existe também um *kursi* (uma plataforma de madeira com um assento e um suporte para colocar o Alcorão). O assento é para o leitor (*qari*, *qass*). Frequentemente, a água para as abluções ficava em uma bacia (*fisqiya* ou *piscina*, que na Mishna e em siríaco é *piskin*). Ao contrário das igrejas, a colocação de figuras e imagens é eliminada das mesquitas. O uso de tapetes remonta a Maomé, que utilizou um pequeno tapete urdido com folhas de palmeiras⁸³.

É interessante mencionar que Rabbi Abraham, que herdou a posição de “líder dos judeus” quando da morte de seu pai Maimonides em 1237, ordenou que os travesseiros fossem retirados das sinagogas, e que fossem utilizados tapetes e esteiras de oração. Ele acreditava que o islamismo (especialmente os sufistas) haviam preservado muitas práticas da antiga sabedoria judaica, tais como o uso deles, além do prostrar-se e o ajoelhar-se, as imersões rituais e as orações noturnas.

Visto que o Islã engloba todo um estilo de vida, e tradicionalmente não havia separação entre “religião” e “política”, as funções da mesquita eram, e em uma menor escala ainda o são, mais abrangentes do que as da maioria das atuais igrejas. No princípio, o califa ocupava a função de líder do *salat* e pregador (*khatib*) da comunidade e alojava-se no *minbar*. Nas províncias, os governadores desempenhavam, semelhantemente, uma ampla função, administrando “justiça entre o povo” e o *salat*. A mesquita servia ainda como corte judiciária. Alguns juízes da época, durante um julgamento, sentavam-se ao lado do *minbar* ou na praça ao lado da mesquita - práticas associadas às igrejas⁸⁴.

⁸³Pedersen, “Masdjid”, pp. 343-46; al-Bukhari, *Sahih*, I, livro 8 (*Salat*), capítulos 20-21, 54, pp. 232-32, 254-55.

⁸⁴Al-Bukhari, *Sahih*, 9, livro 89 (*Ahkan*), capítulos 18-19, pp. 209-11; Pedersen, “Masdjid”, pp. 347-48; Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, trad. S. Khuda Bakhsh e D. S. Margoliouth, Londres, Luzac, 1937, p. 233.

Para determinar até que ponto os muçulmanos convertidos a Cristo podem continuar cultuando em uma mesquita ou em um contexto similar, precisamos definir a função das mesquitas e das igrejas. As mesquitas modernas são mais parecidas com as capelas cristãs (onde as pessoas somente cultuam) do que com as igrejas locais (onde as pessoas também se tornam membros), embora muitas mesquitas nos Estados Unidos também tenham assumido esse último papel. A comunidade cristã primitiva se aplicava ao ensino, comunhão, partir do pão, oração, manifestação de sinais e milagres, compartilhar e louvar a Deus. Eles continuaram a freqüentar o templo regularmente, mas partiam o pão em suas casas (At. 2:42-47). Nisto temos pelo menos um precedente para a continuação do culto anteriormente realizado de uma maneira incompleta, visto que os novos crentes lembravam a morte de Cristo (o complemento do culto) em suas casas. Paulo continuou a freqüentar a sinagoga e o templo até que foi expulso (por exemplo, em At. 19:8-9; 21:26-30). Tiago, de igual modo, também cultuava na sinagoga ou em um lugar que era assim chamado (Tiago 2:2).

Pilar 3: Dar esmolas (*zakat*)

O *zakat* é a oferta obrigatória de esmolas, que é uma determinada porcentagem que varia de acordo com tipos diferentes de propriedade (dois e meio por cento, na maioria dos casos) e é distribuída aos necessitados. O Alcorão especifica quem deve receber os vários tipos de esmolas, como os pais, parentes, orfãos, os pobres, os necessitados, viajantes, e aqueles que trabalham com as esmolas [coletando-as], aqueles cujos corações devem ser conquistados pela amizade, escravos, pessoas endividadas, e para os propósitos de Deus (2:115/211; 9:60). *Zakat* é uma palavra emprestada do Aramaico, que originalmente era um termo genérico usado para virtude, mas que veio a ser utilizado para dádivas de caridade, uma substituição compreensível visto que dar esmolas era considerado como particularmente virtuoso. É possível encontrar a mesma troca de significados no Alcorão, de virtude no sentido genérico (suras 87:14; 92:18) para oferta de esmolas (sura 7:156/155; 21:73).

Saqada é uma palavra utilizada no Alcorão que significa dar esmolas. Ela também procede da palavra hebraica *seqada* ou *sedeq*, que quer dizer “honestidade” ou “justiça”, mas era empregada pelos rabinos como “ofertar esmolas”. A relação entre as ações de justiça (*sedeq*) e o cuidado pelos pobres já pode ser percebida em Daniel 4:27. A palavra *sadaqa* é utilizada de duas maneiras no Alcorão e nas tradições. Em primeiro lugar, como sinônimo de *zakat* (esmolas obrigatórias) no Alcorão (sura 9:58-6, 103/104-104/105) e nas tradições (onde al-Bukhari fala sobre *sadaqa* em seções no *zakat*). Em segundo lugar, *sadaqa* é utilizada para dádivas voluntárias (por exemplo, 2:263/265-264/266), algumas vezes chamada *sadaqat al-tatawwu'* (dádivas da espontaneidade).

O *'Ushr* é um dízimo sobre o ganho cobrado para assistência pública. Era semelhante aos dízimos sobre a terra da lei mosaica (Lev. 27:30-33; Num. 18L21-26). Em alguns lugares, metade era destinada aos pobres e metade ao governador.

As esmolas tinham grande importância em todas as três religiões monoteístas.

O Alcorão faz uma distinção clara entre crentes, que dão esmolas (suras 8:2-4; 23:1-4) e descrentes, que não o fazem (sura 41:7/6). Há uma considerável preocupação de que essas ofertas sejam dadas aos pobres (sura 9:60) - preocupação esta encontrada no Velho Testamento (Deut. 15:11; Prov. 19:17) e no Novo Testamento (Mat. 6:1-4; 25:35-46).

Há uma série de paralelos entre o Alcorão e a Bíblia. Um deles tem a ver com o não ser visto por outras pessoas (sura 4:38/42) em uma situação que sugere que estão sendo dadas esmolas. Semelhantemente, Jesus afirmou: “Quando pois deres esmola, não faças tocar trombeta diante de ti, como fazem os hipócritas... para serem glorificados pelos homens.” (Mat. 6:1-4). No Alcorão, contudo, é permitido que se dêem esmolas em público: “Digam aos meus servos que crêem, que eles...contribuam daquilo que lhes temos provido, em segredo ou em público” (sura 14:31/36). Ele afirma: “Se você anunciar sua oferta voluntária, fará bem; mas, se você a ocultar e der aos pobres, fará melhor” (sura 2:271/273). O mais eminente teólogo islâmico, Abu Hamed al-Ghazali (d.1111) chegou a argumentar no *Ihya* que há muito a ser dito acerca de esmolas, sejam elas oferecidas em oculto ou publicamente, dependendo das circunstâncias e da intenção.⁸⁵

Outro paralelo entre o Alcorão e a Bíblia relaciona-se com a atitude e a conduta que acompanha a dádiva de esmolas. Sura 2:262/263 declara: “Aqueles que empregam sua riqueza no caminho de Deus e a seguir não praticam a censura e a injúria, sua recompensa está com o Senhor.” Paulo fala acerca da importância da atitude em II Cor.9:7 : “Cada um contribua...não com tristeza ou por necessidade: porque Deus ama ao que dá com alegria” (Ed. Rev. e Atualizada).

Outro paralelo ainda entre as duas Escrituras relaciona-se com a recompensa de Deus. Embora o Alcorão advirta que não se deve dar com o objetivo de receber mais (74:6), há promessa de recompensa: “Aquilo que você der de esmolas desejando o favor de Deus...recebe muitas vezes mais em recompensa” (sura 30:39/38). A recompensa é comparada à multiplicação do milho quando plantado (sura 2:261/263).

Igualmente, em Prov. 19:17, encontramos a promessa: “Ao Senhor empresta o que se compadece do pobre, e ele lhe pagará o seu benefício.” Jesus também afirmou: “Dai, e ser-vos-á dado” (Lc. 6:38). Ao jovem rico cujo apego à fortuna o impediu de seguir a Jesus, foi dito: “vai, vende tudo o que tens e dá-o aos pobres, e terás um tesouro no céu; e vem, e segue-me” (Mat. 19:21, Ed. Rev. e At.). Jesus sabia que “onde estiver o vosso tesouro, aí estará também o vosso coração”

Há um ponto em que as esmolas realizam uma função com a qual os Protestantes não concordariam. O Alcorão afirma:

quem quer que a ela [legítima retribuição] renuncie como oferta voluntária (*sadaqa*), isto lhe servirá de expiação (*kaffara*) [por seus próprios pecados]... a expiação [por quebra de juramentos] é alimentar dez pessoas pobres... ou vesti-los, ou libertar um escravo...a expiação [por caçar durante a peregrinação] é alimentar pessoas carentes (sura 5:45/49, 89/91, 95/96).

⁸⁵Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, livro I, cap. 5, seção 4, pp.219-21.

O Cânon Católico Romano tem um ensinamento semelhante nos livros apócrifos: “as esmolas expiam o pecado” (Ecclus 3:30), e “as esmolas livram da morte e evitam que as pessoas passem para as trevas (Tobias 4:7)

Alguns dos pais da igreja também associaram a oferta de esmolas ao perdão dos pecados. A segunda epístola atribuída a Clemente de Roma assevera: “Dar esmolas é excelente como penitência pelo pecado; o jejum é melhor que a oração, mas dar esmolas é melhor que ambos... dar esmolas alivia o pecado” (16:4). Cipriano, Atanásio, Jerônimo e Agostinho também associavam as esmolas ao perdão dos pecados⁸⁶.

Muito mais poderia ser dito acerca da função do *zakat* dentro da economia muçulmana contemporânea⁸⁷. mas, sob uma perspectiva cristã, precisamos atentar para o fato de que Jesus esperava que isso fizesse parte regular da prática do fiel (Mat. 6:3), e Tiago classificou o cuidado com os órfãos e as viúvas em suas aflições como parte da religião que é pura e imaculada diante de Deus (1:27). Ressalta-se ainda que toda a oferta do cristão deveria ser uma resposta de gratidão a Deus pelo seu “dom inefável” (II Cor. 9:11-15).

Pilar 4: Jejum (*sawm*)

O jejum é tido como uma característica daqueles que se submetem a Deus - isto é, muçulmanos verdadeiros (sura 33:35). Muitos cristãos, contudo, crêem que isso é errado, ou pelo menos não é sábio guardar o jejum do Ramadan⁸⁸. A fim de avaliarmos esse aspecto, como fizemos com os demais pilares, precisamos observar as raízes, o significado e a função do jejum muçulmano e cristão.

As palavras empregadas pelos muçulmanos, *sawn* e *siyam*, possuíam originalmente um significado diferente no árabe: “estar em repouso”. No uso judaico-aramaico, contudo, elas já significavam “jejuar”, o que sugere que esta foi a raiz do uso muçulmano. Tal conexão tem base no alcorão, que faz da prescrição ao jejum uma continuação da prescrição aos recipientes anteriores da revelação (sura 2:183/179). As traduções são ainda mais específicas:

O Profeta veio a Medina e viu judeus jejuando no dia de 'Ashura. Ele então lhes perguntou: “O que é isso? Eles lhe disseram: “Este... é o dia no qual o Senhor resgatou os filhos de Israel dos seus inimigos. Por isso Moisés jejuava neste dia.” O profeta falou: “Nós temos mais consideração a Moisés do que vocês”. E assim o Profeta jejuou neste dia e ordenou aos muçulmanos que jejuassem nele⁸⁹.

⁸⁶Masson, *Le Coran*, p. 608 e n.3.

⁸⁷Ver, por exemplo, John Thomas Cummings, Hossein Askari e Ahmad Mustafa, “Islam and Modern Economic Change” *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, ed. John L Esposito, Syracuse: Syracuse University Press, 1980, pp.25-47.

⁸⁸Donald R. Richards, “A Great Missiological Error of Our Time: Keeping the Fast of Ramadan - Why We Shouldn't” *Seedbed* 3, 1988, pp. 38-45.

⁸⁹Bukhari, *Sahih*, 3, livro 31 (*sawm*), cap. 70, p. 124.

O primeiro ano de jejum em Medina foi de “poucos dias”, aparentemente os dez dias de penitência que culminavam com o Dia Judaico da Expição - 'Ashura (o “décimo” em hebraico-aramaico), palavra utilizada pelos muçulmanos. Era também um período em que os piedosos se isolavam no local de adoração - uma prática que foi posteriormente incorporada pelos muçulmanos nos dez últimos dias do Ramadan e chamada de *i'tikaf*, quando o jejum prescrito era feito naquele mês.

Outras práticas também são semelhantes às leis do Judaísmo. A abstinência de comida e bebida durante o dia, mas não à noite, era judaica⁹⁰. Mesmo nos tempos bíblicos, algumas vezes, essa prática era realizada (Juiz. 20:26; II Sam. 1:12; 3:35). De igual forma, o Alcorão declara: “Coma e beba até poder distinguir, no amanhecer, o fio branco do fio preto” (sura 2:187/183). Sua origem está na Mishna judaica⁹¹.

O jejum desempenha um papel significativo no judaísmo e no cristianismo - incluindo aqueles de longos períodos como o mês de Ramadan. Moisés, Elias, e Jesus jejuaram or quarenta dias e noites (Deut. 9:9, 18; I Reis 19:8; Lc 4:1-2). Jesus esperava que as pessoas jejuassem (Mat. 6:16-18), e Paulo jejuava com frequência (At. 13:2; II Cor. 6:5; 11:27). O jejum era enfatizado pelos pais da igreja, e o jejum ou auto-negação de quarenta dias da Quaresma chega a ser mencionado no Concílio de Nicéia em 325.

Quando observamos os significados e funções do jejum islâmico e cristão, encontramos muitos paralelos e algumas diferenças. Para o muçulmano, o jejum é, acima de tudo, um ato de obediência, pois é uma ordenança para ele (sura 2:183/179). Em segundo lugar, é um ato de comemoração da “descida” dos primeiros versos do Alcorão no 27º dia do mês de Ramadan (sura 44:1-5/4). Em terceiro lugar, ele adquiriu nas tradições, um sentido de contrição e perdão que é mais proeminente na tradição judaico-cristã. Uma delas declara: “todos os pecados são perdoados àquele que guarda o Ramadan com uma fé sincera e esperando uma recompensa de Deus”. Outra afirma: “Quando começa o mês de Ramadan, os portões do céu são abertos e os do inferno, fechados”. A referência aos portões do céu sendo abertos baseia-se aparentemente na velha prática judaica de orar quando os portões do templo eram abertos, pois aquele era um momento propício⁹². Esta mesma conotação de perdão encontra-se nos jejuns para expiação (suras 2:196/192; 15:89/90, 95/96). Tal conceito é muito evidente nos exemplos bíblicos (Deut. 9:25-29; Ex. 32:30; Neem. 1:4-6; 9:1-2; Mat. 12:41), assim como no Torah⁹³. Semelhantemente, a Igreja Católica Romana tem usado o jejum como penitência e preparação antes da missa e em preparação para a Semana Santa.

As noites do Ramadan são um período de alegria e celebração, e frequentemente, as ruas são decoradas durante o mês. Embora nos tempos bíblicos o jejum fosse realizado para expressar tristeza (por exemplo, II Sam. 1:11-12), ele também podia ser uma ocasião de alegria (Zac. 8:19).

⁹⁰W. O. E. Oesterly e G. H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue*, Londres, Pitman and Sons, 1907, pp. 326, 404.

⁹¹*The Talmud of Jerusalem*, I (Berakhoth), cap.1, par. 5, p. 15.

⁹²Al-Bukhari, *Sahih*, 3, livro 3 (*sawn*), caps. 5-6, pp. 69-70; Goitein, *Studies*, p. 100.

⁹³*The Torah, A New Translation of the Holy Scriptures*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1902, p. 212.

Os cristãos receberam advertências acerca do mau uso do jejum (Mat. 6:16-18; Lc. 18:10-14), mas Jesus esperava que seus discípulos jejuassem (Mc. 2:18-20). É interessante que Paulo inclua o fato de ter passado fome como uma das privações que suportou, “não dando nós escândalo em coisa alguma” (II Cor. 6:3). A não observância do jejum é considerada como um ato irreligioso pelos muçulmanos. Deus perguntou aos israelitas: “jejuastes vós para mim, mesmo para mim? (Zac. 7:5, ed. Rev. e At.). Precisamos fazer esta pergunta a nós mesmos.

Pilar 5: Peregrinação (*Hajj*)

Não daremos muita ênfase à peregrinação, visto que ela foi uma adoção e reinterpretção de rituais pagãos. As tradições deixam isso claro. Aisha, esposa de Maomé, por exemplo, relatou como os pagãos costumavam entrar em um estado consagrado (*ihram*) no nome do ídolo Manat. Por honrarem àquele ídolo, eles não realizavam o ritual de peregrinação entre as colinas de al-Safa e al-Marwa na Kaaba até que o Alcorão esclareceu que elas eram agora símbolos de Deus (sura 2:158/153)⁹⁴.

A despeito de sua origem pagã, muitos dos seus elementos foram os mesmos adotados por Deus para dar ensinamento aos seus filhos de Israel. A palavra *hajj* corresponde ao hebraico *hag*, empregada em Salmo 81:4 (v. 3 no inglês) para um sacrifício realizado quando da reunião dos israelitas em Jerusalém. Da mesma forma, a palavra *qurban*, frequentemente utilizada para descrever a festa do sacrifício durante a peregrinação, é empregada como “oferta” ou “consagrado” em Levítico e Números.

Ordena-se que os muçulmanos realizem a peregrinação uma vez na vida se possível, do mesmo modo que os israelitas deveriam ir a Jerusalém três vezes por ano. Uma dessas ocasiões, a Festa dos Tabernáculos, tem uma série de semelhanças com o *Hajj* - como por exemplo, andar ao redor do santuário (Sl. 26:6), do modo como os muçulmanos o fazem ao redor da *kaaba* e ficar de pé na presença de Deus como ato de adoração.

O conceito de que a mesquita de Meca é *haram* (lugar sagrado restrito aos muçulmanos - sura 9:28) corresponde ao pátio dos gentios para os gentios, que não podiam entrar no templo. Meca é considerada o lugar do juízo final, como Jerusalém. Abraão é associado ao Kaaba, da mesma forma que os judeus o associam ao Monte Moriá sob a área do templo. A Kaaba possui uma cobertura (*kiswa*), que é substituída anualmente, assim como a do tabernáculo. A direção da oração para muçulmanos e judeus tem sido no sentido de seus respectivos santuários. Assim como o templo possuía um local para as abluções, a mesquita de Meca possui a água *zam zam*, complementada posteriormente. Assim como os peregrinos muçulmanos vestem uma indumentária branca quando em estado de consagração, o sumo sacerdote, igualmente trajava roupas santas (Lev. 16:4). De igual forma, o cabelo não é cortado quando se está em estado de consagração, como era o caso do voto de Nazireado, descrito na Bíblia (Num. 6:5).

⁹⁴Al-Bukhari *Sahih*, 6, livro 60 (*tafsir*), cap. 284, pp.262-63.

Se todos esses elementos foram usados por Deus como forma de ensinar o seu povo, não poderiam eles servir outra vez como lições, no momento em que Ele reúne para Si mesmo um novo povo? As lições não serão mais em Meca. Como Jesus disse à mulher de Samaria, a adoração não será mais restrita a lugares específicos (João 4:20-24). Deus, contudo, se valeu de peregrinações para ensinar ao povo lições concernentes à Sua Santidade e à unidade deles como povo. Precisamos encontrar maneiras de fazer o mesmo.

Reutilizações atuais dos pilares

A situação que estamos considerando acontece em um país muçulmano que tem por muitos anos contado com a presença de missionários e igrejas. Pouquíssimas conversões têm acontecido na comunidade muçulmana; quase todos os crentes pertenciam a outro grupo religioso.

Há cinco anos atrás, a igreja respondeu a uma catástrofe natural, enviando vinte casais cristãos para ministrar no local, apenas um deles procedia de um contexto muçulmano. Seu trabalho foi apreciado, mas seus vizinhos muçulmanos não aceitavam a comida que eles lhes ofereciam. Consideravam que durante o preparo da mesma, os cristãos estavam “impuros”, por não terem se banhado (*ghusl*) de manhã, quando poderiam ter mantido relações sexuais na noite anterior. Ao mudarem seus hábitos quanto ao banho, seus vizinhos muçulmanos comeram sua comida. Os cristãos eram chamados de anjos devido ao seu trabalho, mas continuavam a ser considerados como “irreligiosos” por não realizarem as orações rituais (*salat*). Mesmo quando Deus miraculosamente respondeu suas orações, seus vizinhos não vieram a Cristo, até que os cristãos foram vistos fazendo as orações rituais.

Há menos de três anos atrás, uma abordagem mais contextual foi adotada com a ajuda de algumas pessoas que haviam estudado no Fuller School of World Mission. Tão somente muçulmanos convertidos trabalhavam nas vilas, e desde então muitos milhares têm respondido. Deus utilizou diversos fatores juntamente com a contextualização. O Novo Testamento havia sido traduzido, utilizando o vocabulário muçulmano ao invés de palavras de outra religião, e foram vendidas cópias por todas as vilas. Catástrofes naturais haviam ocorrido e haviam sido interpretadas como julgamento divino, e os casais cristãos haviam respondido com um ministério holístico. Estes cristãos haviam orado pelos doentes, pelas catástrofes naturais e por relacionamentos pessoais, e Deus havia respondido com grande poder. Os muçulmanos que se opuseram às conversões chegaram a ser acometidos por enfermidades.

Um fator importante foi o bom conhecimento do Alcorão que alguns dos líderes cristãos possuíam. Os muçulmanos acreditavam que Maomé seria um intercessor no Último Dia⁹⁵. Os cristãos argumentavam contra isso, perguntado se eles poderiam encontrá-lo mencionado pelo nome, no Alcorão, desempenhando este papel. Os cristãos demonstraram que apenas aquele que é aprovado por Deus pode interceder (suras 19:87/90; 20:109/108; 53:26/27). O *Injil* (evangelho), com o qual o Alcorão

⁹⁵Isto poderia estar baseado em 20:109/108; 34:23/22 e 43:86, mas Maomé não é nominalmente mencionado.

concorda, declara que Deus aprovou Jesus (Mat. 3:17; Mc 1:11; Lc. 2:22) e afirma que ele é o único mediador entre Deus e a humanidade (I Tim. 2:5). Isso é compatível com a crença muçulmana popular de que Jesus voltará como um sinal da Hora do Julgamento - crença esta baseada em sura 73:61.

Quando questionados acerca de sua atitude em relação ao Alcorão, os cristãos respondiam que ele havia sido elaborado para o povo de Meca e das vilas vizinhas, de acordo com sura 6:92: “Este é o Livro que temos revelado, uma bênção e uma confirmação para os que estiveram diante dele, e que a Mãe das Cidades [Meca] possa ser advertida e aquelas que a circundam.” Algumas vezes, outros versos foram usados para provar que o Alcorão era para Meca⁹⁶ e para os árabes⁹⁷. Quando argüídos acerca de sua atitude em relação a Maomé, diziam que ele foi um profeta para os árabes, de acordo com os mesmos versos e outros⁹⁸. Historicamente, esta é uma interpretação válida de parte do Alcorão, mas posteriormente Maomé considerou sua missão como universal (sura 34:28/27⁹⁹).

Embora, atualmente a velha prática do debate tenha sido considerada contraproducente, pelo menos em certo grupo de vilas o líder convocou os seguidores de Jesus para defender sua posição, em um debate contra quatro eruditos religiosos. Um porta-voz muçulmano deu início: “Nós, o povo desta região, somos muçulmanos... Ouvimos que vocês vieram aqui para que nos tornássemos cristãos, que é uma religião estrangeira, uma religião de infiéis”. Aqui, “cristão” se define como “estrangeiro” e um estado de “incredulidade”; por isso o convertido se recusava a ser chamado de cristão e dizia que nada tinha a ver com os cristãos existentes no país (que originalmente haviam pertencido a uma comunidade religiosa diferente).

O seguidor de Jesus declarou-se um “muçulmano”. Isso gerou uma discussão entre “irmãos” acerca do que era ser muçulmano. O seguidor de Jesus afirmou que de acordo com o Alcorão, um muçulmano é aquele que “se submeteu completamente à vontade de Allah”. Ele mostrou, no Alcorão, este termo empregado com esse significado (2:112/106; 3:64/57), onde ele também é utilizado para descrever os discípulos de Jesus (5:111,112). Desta forma, ele estava tecnicamente dentro das exigências, no sentido de que ele havia completado sua submissão a Deus através de Cristo, embora historicamente, é claro, a palavra tenha sido restringida àqueles que seguem a mensagem trazida por Maomé. Os seguidores de Jesus vieram a ser chamados de “crentes” - um termo mais semelhante ao dos seguidores originais do “caminho”, antes de haverem sido denominados “cristãos” em Antioquia.

Após assegurar-se de que o seguidor de Jesus acreditava no julgamento final, o porta-voz muçulmano perguntou: “Você acredita que Maomé é o mediador do dia do

⁹⁶Suras 43:7/5 e 43:44/43, que dizem isto claramente, e 27:91/93; 28:85; 37:149 e 43:31/30 que podem referir-se a Meca, mas não são tão claros.

⁹⁷Suras 12:2; 13:37; 16:103/105; 20:113/112; 26:195; 39:28/29; 41:3/2, 44; 42:7/5; 43:3/2; 44:58 e 46:12/11. Os cristãos ressaltaram ainda que o Alcorão era destinado a pessoas que não haviam tido nem um admoestador anterior (32:3/2; 34:44/43; 36:6/5) nem um livro anterior (34:44/43; 43:21/20).

⁹⁸Para os pagãos ou gentios (62:2) e para um povo ou “meu povo” (13:30/29; 25:30/32; 38:4/3 e 43:44/43).

⁹⁹Suras 4:79/81 e 7:158/157 também podem ser vistas com um sentido universal, mas não necessariamente.

juízo final?” O seguidor de Jesus respondeu: “O Alcorão diz isso?” Quando os quatro eruditos não conseguiram mostrar um verso que claramente dissesse isso, a notícia se espalhou e muitos decidiram seguir a Jesus.

Normalmente, as decisões são feitas em grupos. O líder anunciou que outro encontro seria realizado no mês seguinte. Se os eruditos vencessem, os seguidores de Jesus deveriam aceitar o islamismo. Em contrapartida, se eles perdessem, ele e seus familiares iriam seguir a Jesus. Em outra situação, um líder místico sufista ouviu durante uma mensagem na Sexta-feira Santa que o véu do Santo dos Santos foi rasgado de alto a baixo. Ele gritou: “Por que eu deveria ainda me importar com a lei, se Jesus abriu o Santo dos Santos?” Ele está levando seus discípulos a seguirem a Jesus. Tentativas têm sido feitas, no sentido de preservar as unidades sociais, batizando-se pessoas tão somente quando o cabeça da família também se batiza.

As conversões estão seguindo um padrão, pelas redes de ligações entre familiares, amigos e colegas de trabalho. Quando vilas inteiras se convertem, a mesquita permanece como centro de culto. Os professores de sua nova fé são sustentados pelo povo local, do mesmo modo como os *imams* da mesquita.

Casais de muçulmanos convertidos desenvolveram um ritual de oração que segue o padrão muçulmano, mas que expressa sua nova fidelidade a Deus, através de Jesus. A oração da manhã começa com a habitual “intenção” (*niya*) de orar, mas acrescenta “no nome de meu Senhor e Salvador Jesus Cristo”, antes da tradicional exclamação “Deus é maior” (*Allahu akbar*). No primeiro *rak'a* (o ritual básico que é repetido) o Salmo 23 ou qualquer outra passagem bíblica é recitada. O restante do *rak'a* segue as posturas tradicionais e louvores a Deus, embora “todo o louvor a Jesus Cristo” possa ser substituído pelo primeiro *rak'a*.

Recita-se a Oração Dominical no segundo *rak'a* e mais outra passagem, se desejado. Após dois *rak'as*, o fiel acrescenta as ações de graça: “Por favor, dá-me a graça de te adorar desta maneira até a tua (de Cristo) segunda vinda.” A seguir, as costumeiras saudações e bênçãos são dadas àqueles que estão à direita e à esquerda do fiel. Sugere-se um período para o *du'a* (oração espontânea) para intercessão e petição. O *iqama* (que normalmente inclui uma afirmação do apostolado de Maomé) é alterado para:

Deus é amor. Deus é amor.
E todos os louvores pertencem a Deus.
Presente. Presente diante de Deus.
Presente. Presente no nome de Jesus Cristo.

As quatro orações diárias restantes, mais alguns *rak'as* adicionais nesses momentos, seguem o mesmo esquema com diferentes passagens das Escrituras indicadas para cada um¹⁰⁰. Após a oração noturna, sugere-se uma oração especial com três *rak'as*. No primeiro, João 1:12 é recitado e seguido por:

¹⁰⁰Sl 24:1-6; 25:1-7, 8-14, 15-22; 26:1-8; 34:1-8; 91:1-7; 92:1-8; 134:1-3; 136:1-9; 139:1-6; 141:1-5; 145:1-5; Isa. 61:1-3; Mt. 5:3-12; Jo. 1:1-5; II Cor 5:18-19; Gal. 3:26-29; Ef. 1:3-8, 11-14; Fil. 2:5-11; Col 1:15-20; Tit 2:11-14; Heb. 2:1-4, 10-12; II Ped. 1:5-9; e Apoc. 5:9-10, 12-13.

Oh Deus todo-Poderoso, a experiência que tens me dado de ser teu filho por meio da fé em Jesus Cristo e aceitando-o como meu Salvador pessoal, concede a mesma experiência às vidas dos _____ milhões de muçulmanos de _____.

No segundo *rak'a*, recita-se João 3:16, com a seguinte oração:

Oh Deus, a experiência que tens me dado de ter a vida eterna por meio de tua oferta de graça no Senhor Jesus Cristo, eu reivindico a mesma experiência no nome de Jesus Cristo para as vidas de _____ milhões de muçulmanos de _____. Por favor, atenta para isto.

O Salmo 117:1-2 é recitado no *rak'a* final. Na conclusão, leva-se algum tempo em intercessão pelo país, autoridades governamentais, crentes e seus líderes, vizinhos, parentes e por si próprio.

* * *

Nós vimos que os chamados “pilares do islamismo” foram, em sua maioria, usados por judeus e cristãos e, com algumas adaptações, estão sendo usados de novo. As formas, significados e funções destes pilares têm sido similares o suficiente para permitir que isso ocorra. Contudo, muitos fatores poderiam enfraquecê-los e fazê-los ruir, juntamente com aquilo que eles sustentam. Um deles é a dificuldade para se treinar a liderança para um movimento tão criativo e que tem crescido com rapidez. Outro problema é como construir pontes para outros segmentos da igreja sem inibir seu crescimento. O declínio da Igreja Nestoriana dá um testemunho, sem palavras, dos resultados do isolamento.

Um terceiro problema é como reutilizar formas muçulmanas sem que os significados muçulmanos sejam mantidos, como o mérito. Um quarto problema é como evitar uma contextualização ossificada que iniba a maturidade - aparentemente, um problema dos crentes judeus para os quais a epístola dos Hebreus foi escrita. Apesar dos riscos, estamos vendo Deus abençoando a revitalização desses pilares em nossos dias, enquanto eles servem de sustentáculo para a nova fidelidade a Deus em Cristo.

Aquilo que está acontecendo pode ser ilustrado pela Hagia Sophia, uma igreja de quatro séculos que era próxima aos seus fundamentos Judaicos e Ortodoxos. Sobre seus pilares estava um domo onde havia uma pintura da face de Cristo. Os muçulmanos a transformaram em uma mesquita - alterando a direção da oração, acrescentando os nomes de heróis muçulmanos, e fazendo pinturas sobre alguns dos mosaicos cristãos. No domo, sobre a face de Cristo, eles pintaram as palavras do Alcorão: “Deus é a luz do céu e da terra” (sura 24:35). Os mesmos pilares continuaram a sustentar esse testemunho. Se os artesãos cuidadosamente removessem sua pintura, como o fizeram de algumas das outras figuras cristãs, eles

poderiam ver novamente “a luz...para iluminação do conhecimento da glória de Deus, na face de Jesus Cristo” (II Cor. 4:6). Os mesmos pilares continuariam a sustentar tudo isso.

¹Extraído e traduzido com permissão de “Contextualization Among Muslims: Reusing Common Pillars” in *The Word Among Us. Contextualizing Theology for Mission Today*. editado por Dean S. Gilliland, Dallas, Word Publishing, 1989, pp. 282-312. J. Dudley Woodberry, M.Div., M.A., Ph.D., é professor associado de estudos islâmicos no Seminário Teológico Fuller. Foi missionário da Presbyterian Church (USA) no Paquistão, e pastor em Cabul, Afeganistão, e em Riyadh, Arábia Saudita. Atualmente ele é diretor do programa e de publicações da Comissão sobre Assuntos Muçulmanos da Comissão Lausanne para a Evangelização Mundial. É editor do livro *Muslims and Christians on the Emmaus Road* (Muçulmanos e cristãos no caminho para Emaús).