

REVISTA BATISTA PIONEIRA

Bíblia ▪ *Teologia* ▪ *Prática*

Volume 12
Número 2
Dezembro 2023

ISSN 2316-686X

REVISTA
BATISTA
PIONEIRA

Bíblia · Teologia · Prática

Vol. 12 · n. 2 · Dezembro | 2023

Missão

Promover o debate e a socialização do conhecimento bíblico e teológico na sua interlocução com a práxis.

Faculdade Batista
Pioneira

R454 Revista Batista Pioneira : Bíblia, teologia, prática /
Faculdade Batista Pioneira ; editor responsável Claiton André Kunz. –
v. 12, n. 02, dez. 2023. – Ijuí: Faculdade Batista Pioneira, 2023. –
141 p.

Semestral
ISSN 2316-686X

1. Bíblia. 2. Teologia. 3. Prática. 4. Ministério. 5. Igreja. I. Faculdade
Batista Pioneira. II. Kunz, Claiton André. III. Título. IV. Título: Bíblia,
teologia, prática.

CDU : 2(05)

Aline Morales do Santos Theobald
CRB 10/1879

Site: revista.batistapioneira.edu.br

Os pontos de vista expostos nos artigos são de inteira responsabilidade de seus autores, e não necessariamente refletem a opinião do editor ou da instituição.



*A Revista Batista Pioneira está licenciada com uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações - 4.0 Internacional*

A revista está catalogada nos seguintes indexadores:



REVISTA BATISTA PIONEIRA

Bíblia • Teologia • Prática

DIRETOR GERAL E EDITOR RESPONSÁVEL

Dr. Claiton André Kunz

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Alan Doyle Myatt (Gordon-Conwell Theological Seminary/USA)

Dr. Antônio Renato Gusso (Faculdades Batista do Paraná)

Dr. Dimitrios Christidis (Aristotelian University of Thessaloniki/Grécia)

Dr. Helge Stadelmann (Freie Theologischen Hochschule/Alemanha)

Dr. Jaziel Guerreiro Martins (Faculdades Batista do Paraná)

Me. Luiz Alberto Teixeira Sayão (Faculdade Batista Pioneira)

Dr. Nicolau Reinhard (USP – Universidade de São Paulo)

Dr. Sam Williams (Southeastern Baptist Theological Seminary/USA)

Dr. Vilson Scholz (ULBRA – Consultor SBB)

COMISSÃO CONSULTIVA

Dr. Gerson Joni Fischer (Faculdades Batista do Paraná)

Me. Lucas Merlo Nascimento (Faculdade Teológica Batista de SP)

Dr. Luciano Robson Peterlevitz (Fac. Teológica Batista de Campinas)

Dr^a Marivete Zanoni Kunz (Faculdade Batista Pioneira)

Dr^a Mônica Pinz Alves (Faculdade Batista Pioneira)

Dr. Rogel Esteves de Oliveira (Faculdade Batista Pioneira)

Dr. Vanderlei Alberto Schach (Faculdade Batista Pioneira)

Dr. Werner Wiese (Faculdade Luterana de Teologia)

REVISÃO

Juliana Scheibner Dellafavera e Claiton André Kunz

DIAGRAMAÇÃO E CAPA

Delize Gabriela Grando Balaniuk

FOTO DA CAPA

Claiton André Kunz

Cavernas de Qumran

Faculdade Batista **Pioneira**

LEMA

Vocação levada a sério.

VISÃO

Ser referência no Brasil pela qualidade no ensino teológico, tendo a Bíblia como Palavra de Deus.

MISSÃO

Formar teólogos capazes de aplicar o conhecimento para melhorar a qualidade de vida espiritual, política, econômica e social.

VALORES

*Bíblia como Palavra de Deus
Amor a Deus e ao próximo na prática
Cristo como único Senhor e Salvador
Teoria aliada à prática ministerial
Excelência no ensino acadêmico
Estímulo ao senso crítico
Atitude de cooperação
Integridade de vida
Visão missionária*

*Rua Dr. Pestana, 1021 - Centro | Ijuí/RS | 98700-000
|55| 3332.2205 | faculdade@batistapioneira.edu.br
www.batistapioneira.edu.br*

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....7

OS DESDOBRAMENTOS RELACIONAIS NA COMUNIDADE DA FÉ: UMA EXEGESE DE COLOSSENSES 3.12-17

Relational developments in the community of faith: an exegesis of Colossians 3.12-17

Me. Luiz Alberto Teixeira Sayão.....8

MISSÃO TRANSFORMADORA 30 ANOS DEPOIS: ANÁLISE DO PARADIGMA EMERGENTE DE DAVID BOSCH À LUZ DAS ÊNFASES MISSIOLÓGICAS DO INÍCIO DO SÉCULO 21

Transforming mission 30 years later: analysis of david bosch's emerging paradigm in the light of the missiological emphases of the beginning of the 21st century

Dr. Diogo da Cunha Carvalho.....20

DESENVOLVIMENTO DA FORMAÇÃO DO SER DO ESTUDANTE DE TEOLOGIA NA MODALIDADE ONLINE

Development of the Formation of the Theology Student in the Online Mode

Dr. Jorge Henrique Barro.....38

DE SEQUESTRO A TENTATIVA DE HOMICÍDIO: PEDRO E MALCO – HISTÓRIAS UNIDAS PELA FATALIDADE

From kidnapping to attempted homicide: peter and malco – stories united by fatality

Me. Edmar dos Santos Pedrosa.....56

CONSCIENCE CARE: AN ANALYSIS OF WILLIAM PERKINS' VIEW OF THE CONSCIENCE AND HIS PRACTICE OF SOUL CARE

O cuidado da consciência: uma análise da visão de William Perkins sobre a consciência e sua prática de cuidado da alma

Me. Lucas Sabatier Marques Leite.....73

B. H. CARROLL (RESUMEN BIOGRÁFICO)

B. H. Carroll (biographical summary)

Dr. Bárbaro Abel Marrero Castellanos.....90

JÓ: UMA ABORDAGEM PARA A PASTORAL

Job: an approach to pastoral

Me. Lucas Merlo Nascimento.....97

FAZENDO PLANOS SEGUNDO A VONTADE DE DEUS: UMA INTERPRETAÇÃO EXEGÉTICA DO TEXTO DE TIAGO 4.13-17

Making plans according to the will of God: an exegetical interpretation of the text of James 4.13-17

Dr. Allan Pereira de Amorim.....107

O RELACIONAMENTO IDEAL ENTRE IGREJA ENVIADORA E MISSIONÁRIO

The ideal relationship between sending church and missionary

Me. Leandro Cabrera D'Avila.....118

REVELAÇÃO, INSPIRAÇÃO, CANONICIDADE E PRESERVAÇÃO: COMO RELACIONAR ADEQUADAMENTE TAIS CONCEITOS CONSIDERANDO A HIPÓTESE DE TEXTOS NÃO PRESERVADOS DE AUTORIA PROFÉTICA OU APOSTÓLICA

Revelation, inspiration, canonicity and preservation: how to adequately relate such concepts considering the hypothesis of non-preserved texts of prophetic or apostolic authority

Me. Alex Esteves da Rocha Sousa e Dr. Claiton André Kunz.....128

APRESENTAÇÃO

Este é o segundo número do volume 12 de nossa revista acadêmica. É uma grande satisfação poder oferecer aos nossos leitores mais um pouco de reflexão bíblica, teológica e prática sobre os afazeres eclesiais. Nesta edição, 10 artigos compõem o conteúdo da mesma, com os quais os respectivos autores procuram contribuir com as suas pesquisas.

São compartilhadas as seguintes temáticas: “*Os desdobramentos relacionais na comunidade da fé: uma exegese de Colossenses 3.12-17*” (do Ms. Luiz Alberto Teixeira Sayão); “*Missão Transformadora 30 anos depois: análise do paradigma emergente de David Bosch à luz das ênfases missiológicas do início do século 21*” (do Dr. Diogo da Cunha Carvalho); “*Desenvolvimento da formação do ser do estudante de teologia na modalidade online*” (do Dr. Jorge Henrique Barro); “*De sequestro a tentativa de homicídio: Pedro e Malco – histórias unidas pela fatalidade*” (do Me. Edmar dos Santos Pedrosa); “*Conscience care: an analysis of William Perkins’ view of the conscience and his practice of soul care*” (O Cuidado da Consciência: uma análise da visão de William Perkins sobre a consciência e sua prática de cuidado da alma, do doutorando Lucas Sabatier Marques Leite); “*B. H. Carroll - Resumen Biográfico*” (do Dr. Bárbaro Abel Marrero Castellanos); “*Jó: uma abordagem para a pastoral*” (do doutorando Lucas Merlo Nascimento); “*Fazendo planos segundo a vontade de Deus: uma interpretação exegética do texto de Tiago 4.13-17*” (do Dr. Allan Pereira de Amorim); “*O relacionamento ideal entre igreja enviadora e missionário*” (do Me. Leandro Cabrera D’Avila); e “*Revelação, inspiração, canonicidade e preservação: como relacionar adequadamente tais conceitos considerando a hipótese de textos não preservados de autoria profética ou apostólica*” (do mestrando Alex Esteves da Rocha Sousa e do Dr. Claiton André Kunz).

Desejamos a todos uma ótima leitura, esperando que a revista possa contribuir para o debate teológico e prático.

DR. CLAITON ANDRÉ KUNZ
EDITOR RESPONSÁVEL

OS DESDOBRAMENTOS RELACIONAIS NA COMUNIDADE DA FÉ: UMA EXEGESE DE COLOSSENSES 3.12-17

*RELATIONAL DEVELOPMENTS IN THE COMMUNITY OF FAITH: AN
EXEGESIS OF COLOSSIANS 3.12-17*

Me. Luiz Alberto Teixeira Sayão¹

RESUMO

Este artigo traz uma proposta exegética com ênfase histórica e linguística da perícopes do texto grego de Colossenses 3.12-17. Os desafios da comunidade cristã na antiga Colossos são abordados por Paulo de modo a serem exportados a desenvolverem virtudes fraternais fundamentais que propiciassem uma espiritualidade saudável e prolífica.

Palavras-chave: Colossenses. Exegese. Novo Testamento Grego. Teologia Paulina. Igreja Primitiva.

ABSTRACT

This article presents an exegetical proposal with a historical and linguistic emphasis on the pericope of the Greek text of Colossians 3.12-17. The challenges of the Christian community in ancient Colossae are addressed by Paul in order to be exported to develop fundamental fraternal virtues that would provide a healthy and prolific spirituality.

Keywords: Colossians. Exegesis. Greek New Testament. Pauline Theology. Primitive Church.

¹ Luiz Sayão, teólogo, linguista e hebraísta (Mestrado USP), tradutor da Bíblia, é professor da área bíblica e teológica, bem como conselheiro acadêmico da Faculdade Batista Pioneira e pastor da Igreja Batista Nações Unidas em São Paulo. E-mail: sayaoluiz@gmail.com

INTRODUÇÃO

Colossos era uma cidade da Frígia, na antiga Ásia Menor romana, próxima ao rio Lico, na época do Novo Testamento. Hoje suas ruínas estão localizadas no território da Turquia, *Tel Colossae*, e permanece ainda não escavado. A partir dos escritos neotestamentários, conclui-se que o apóstolo Paulo não visitou a cidade em suas viagens missionárias registradas no livro de Atos (caps. 13-21). Tudo indica que a fé cristã chegou ali por meio da pregação de Epafras (1.7; 4.12). Colossenses também é conhecida como uma das “epístolas da prisão”, repleta de paralelos e conexões muito bem definidas com Efésios e Filemom. A posição mais razoável quanto à datação é a de que Paulo escreveu a carta em Roma por volta dos anos 61-62. Alguns eruditos, porém, preferem Cesareia (Marítima) como lugar de origem da epístola, escrita entre 57-59. Estudiosos mais críticos sugerem que a carta é um escrito deuteropaulino.

A leitura de Colossenses nos revela que o propósito de Paulo era combater uma heresia que mesclava elementos do judaísmo do primeiro século com o paganismo local. Os novos crentes de Colossos enfatizavam a circuncisão (2.11), a observância de sábados e datas e leis que restringiam certos alimentos (2.16). Além disso, pareciam criar na mediação de diversas potestades entre Deus e os homens. Praticavam o chamado “culto dos anjos” (2.18) e tinham práticas ascéticas (2.20,21). Havia como que uma espécie de gnosticismo incipiente na igreja, que, dentre vários desencontros doutrinários, enfatizava o mal da matéria, misturando-se também com uma influência legalista de perfil farisaico.² A concepção da soteriologia apostólica estava ameaçada, e a unidade da igreja, abalada. É desta epístola que selecionamos aqui uma perícopes cujo conteúdo é um desafio para a tradição cristã inclusive de nossa época.³

² A avaliação da chamada heresia colossense abre caminho para ampla discussão. Vale considerar os estudos aqui mencionados: ARNOLD, Clinton. *The Colossian Syncretism: the interface between Christianity and Folk Belief in Colossae*. Grand Rapids: Baker, 1996. BRUCE, F. F. “The Colossian Heresy.” *Bibliotheca Sacra* 141, 1984. FRANCIS, F. O.; MEEKS, W. A. *Conflict at Colossae*. Missoula: Scholars Press, 1973. HOUSE, H. Wayne. “Heresies in the Colossian Church.” *Bibliotheca Sacra* 149, 1992. HOOKER, Morna D. “Were There False Teachers in Colossae?” *Christ and Spirit in the New Testament*. Cambridge: Cambridge Press, 1973. STETTLER, Christian. “The Opponents at Colossae.” PORTER, Stanley E. (edit.). *Paul and His Opponents*. Leiden: Brill, 2005.

³ Uma discussão pormenorizada em português sobre Colossenses pode ser encontrada nas seguintes obras importantes: MARTIN, Ralph. *Colossenses e Filemon: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova / Mundo Cristão, 1984, p. 13-52; KÜMMEL, W. G. *Introduction to the New Testament*. SCM, 1966, p. 237-245 (publicada em português por Edições Paulinas como *Introdução ao Novo Testamento*); BEALE, Gregory K. “Colossenses”. BEALE, G. K.; CARSON, Donald A. (org.) *Comentário do uso do Antigo no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014; O'BRIEN, Peter T. “Cartas aos Colossenses”. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova / Paulus / Loyola, 2008; HENDRIKSEN, William. *Colossenses e Filemom*. São Paulo: Cultura Cristã, 1993; HAHN, Eberhard. *Carta aos Efésios, Filipenses e Colossenses: Comentário Esperança*. Curitiba: Esperança, 2006. Obras de referência de expressão sobre Colossenses merecem menção aqui: ABBOTT, T. K. *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1897; ALETTI, Jean Noël. *Lettera ai Colossesi*. Bologna: EDB, 1994; BARTH, Markus; BLANKE, Helmut; BECK, Astrid B. *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven-London: Yale University Press, 2008; BEETHAM, Christopher A. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. Leiden-Boston: Brill, 2008; BUJARD, Walter. *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief: als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973; BRACE, E. F. *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1984; CAIRD, G. B. *Paul's Letters from Prison*. Oxford: University Press, 1976; DIBELIUS, Martin. *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*. 3.ed. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1953; HOULDEN, J. L. *Paul's Letters from Prison*. Philadelphia: Westminster, 1970; LIGHTFOOT, J. B. *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*. London, Macmillan, 1890; LOHMEYER, E. *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*. 13.ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964; LOHSE, E. *Colossians and Philemon*. Philadelphia: Fortress Press, 1971; MOULE, C. F. D. *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*. CGTC. Cambridge: University Press, 1957; O'BRIEN, Peter T. *Colossians, Philemon*. Word Biblical Commentary. Waco: Word, 1982. Vol. 44; PATZIA, A. G. *Colossians, Philemon, Ephesians*. San Francisco: Harper & Row, 1984; SCHWEIZER, E. *The Letter to the Colossians: a commentary*. Minneapolis: Augsburg, 1982; WRIGHT, N. T. *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*. TNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1986; DUNN, James D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996; HARRIS, Murray J. *Colossians & Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991; MOO, Douglas. *The Letters to the Colossians and to Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008; PAO, David W. *Colossians & Philemon*. Grand Rapids: Zondervan, 2012; COPENHAVER, Adam. *Reconstructing the Historical Background of Paul's Rhetoric in the Letter to the Colossians*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2018; FRANK, Nicole. *Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes: eine intertextuelle Studie zur Auslegung und Fortschreibung der Paulustradition*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009; PÉREZ MILLOS, Samuel. *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento. Colosenses*. Barcelona: CLIE, 2015; SCHWEIZER, Eduard. *La Carta a los Colosenses*. Salamanca: Sígueme, 1987; STANDHARTINGER, Angela. *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs*. Leiden: Brill, 1999.

1. COLOSSENSES 3

¹² Revistam-se, pois, como eleitos de Deus, santos e amados, de profunda compaixão, bondade, humildade, mansidão e longanimidade. ¹³ Suportem-se uns aos outros e perdoem-se uns aos outros quando alguém tiver queixa contra o outro. Assim como o Senhor os perdoou, façam vocês também. ¹⁴ Acima de todas estas (virtudes), porém, (revistam-se) do amor, que é vínculo da perfeição.

¹⁵ Que a paz de Cristo seja o juiz em seus corações (entre vocês), para a qual também vocês foram chamados, em um corpo. E sejam agradecidos. ¹⁶ Habite ricamente entre vocês a palavra de Cristo; ensinem-se e aconselhem-se uns aos outros com toda sabedoria; e cantem com gratidão salmos, hinos e cânticos espirituais a Deus em seus corações. ¹⁷ E tudo o que fizerem em palavra ou em ação, façam-no em nome do Senhor Jesus, dando por meio dele graças a Deus Pai.

Antes de entramos na análise detalhada da perícopes de 3.12-17, vale considerar o esboço geral da carta para uma visão mais clara de Colossenses:

1. Introdução: 1.1–8

A. Destinatários: 1.1–2

B. Ação de Graças: 1.3–8

2. A Carta aos Colossenses: 1.9–4.6

A. O Evangelho Apostólico: 1.9–2.7

1. Oração pelo Conhecimento de Deus: 1.9–12

2. O Papel de Cristo na Salvação: 1.13–23

a. Declaração Primeira: 1.13–14

b. Hino em Louvor a Cristo: 1.15–20

c. Apelo à fidelidade ao Evangelho: 1.21–23

3. O Papel do Apóstolo Paulo: 1.24–2.5

4. Exortação: 2.6–7

B. Advertência contra os falsos mestres: 2.8–23

1. As tradições humanas e a pessoa e obra de Cristo: 2.8–15

2. A rejeição do legalismo místico: 2.16–23

C. A Nova Vida em Cristo: 3.1–4.6

1. Convocados para a nova vida: 3.1–17

a. Pensar nas coisas do alto: 3.1–4

b. Fazer morrer a velha natureza: 3.5–11

c. Revestir-se da nova natureza: 3.12–17

2. Conselhos práticos para a vida: 3.18–4.6

a. Na família: 3.18–4.1

b. Na oração: 4.2–4

c. Na sociedade: 4.5–6

3. Desfecho da carta: 4.7–18

A. Saudações aos irmãos: 4.7–14

B. Sobre a igreja de Laodiceia: 4.15–16

C. Recomendação a Arquipo: 4.17

D. Saudação final: 4.18

A perícopes de Colossenses a ser aqui comentada (3.12-17) está diretamente vinculada ao trecho

anterior de 3.1-11 que deve ser subdividido entre 3.1-4 e 3.5-11. Depois de denunciar os ensinamentos de perfil pré-gnóstico e legalista farisaico e de argumentar em favor da plena divindade de Cristo em 2.8-23, Paulo passa a recomendar um comportamento cristão genuíno. No trecho de 3.1-4, ele conclama os leitores a se voltarem para “as coisas que são de cima”, fundamentando a motivação para isso em nossa ressurreição com Cristo e na manifestação futura do Senhor. Já no trecho de 3.5-11, o apóstolo Paulo apresenta dois verbos no imperativo aoristo, respectivamente nos vv. 5 e 8, num contexto da necessidade de rejeição da conduta da vida pecaminosa anterior à conversão a Cristo. Assim, o “mortifiquem” e o “despojem-se” caracterizam bem o trecho imediatamente anterior à perícopes de 3.12-17.

Abrindo a perícopes, o verso 12 começa com um imperativo aoristo ἐνδύσασθε, seguido da conjunção οὐν. A conjunção posposta marca o início do parágrafo, como em 3.1 e 3.5. A tônica desta seção é introduzida quando Paulo enfatiza o “Revistam-se”. A ideia ativa do verbo leva-nos ao conhecimento de que a vida cristã não se restringe ao negativo do “evitar” e ao “não fazer”, mas diz a respeito à prática da virtude, ao “fazer”. Conforme alguns bons estudiosos da sintaxe grega, o aoristo aqui indica a aquisição permanente das virtudes relacionadas⁴ e a urgência de obedecer a essa palavra.⁵ Observe-se que uma declaração apositiva intermedia o verbo e o seu objeto. Trata-se de uma ordem associada ao verso 10, onde Paulo conscientiza seus destinatários da condição de “novo homem” na fé. Ao usar o imperativo na segunda pessoa, o renomado apóstolo qualifica imediatamente os destinatários cristãos. Eles são “eleitos de Deus”.

De fato, Ἐκλεκτος é o termo que designa essa qualidade singular. Trata-se de uma escolha fundamentada na soberania de Deus. A Septuaginta (LXX) utiliza o termo referindo-se a Israel, como povo escolhido por Deus em várias passagens do AT (Is 43.20; 65.9; Sl 104.43; 105.5 etc.). O próprio Cristo também é descrito como eleito no NT (Lc 23.35; Jo 1.34; 1Pe 2.4,6). Antes de conhecerem do que é preciso revestir-se, antes de obedecerem ao mandamento da parte de Deus, os colossenses são notificados de sua posição especial perante Deus como cristãos (Rm 8.33). A percepção dessa realidade é condição necessária para que se possa ter condição de atender às exigências do Senhor. Mediante a consciência da escolha que tivemos da parte de Deus, de nossa separação especial, podemos reagir adequadamente à graça divina que nos elegeu. Esse é o foco do uso do termo.

Prosseguindo na argumentação paulina, vemos que os eleitos de Deus são ainda qualificados no texto por dois outros adjetivos: ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι. Esses termos, santos e amados, devem ser vistos como predicativos⁶ e não como paralelos de eleitos. Portanto, os cristãos de Colossos não são apenas eleitos (escolhidos) de Deus, mas são eleitos especialmente separados⁷ por Deus e amados por Ele. No contexto em que os legalistas farisaicos de perfil pré-gnóstico de Colossos tratavam os membros comuns da comunidade cristã como inferiores, essas palavras adquirem especial sentido. Eles não só não são inferiores, mas também são chamados santos, isto é, separados para serem abençoados com justificação e regeneração. Observemos a conscientização da posição que alcançamos em Cristo. Quando alguém percebe que foi escolhido para ser santo e amado por Deus, há real motivação e disposição de obedecer a Deus. Não se pode construir uma deontologia baseada apenas no dever pelo dever. A fé cristã é muito mais do que mera ética. O cristão vive por causa daquilo que o Senhor fez por ele. Percebe-se assim a importância de reconhecimento de nossa posição antes de que sejam enumeradas nossas “responsabilidades” cristãs. A obediência verdadeira procede do reconhecimento da graça divina demonstrada em Cristo!

⁴ LENSKI, R. C. H. *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon*. Wartburg, 1946, p. 167.

⁵ VAUGHAN, Curtis. *Ephesians – Philemon: The Expositor's Bible Commentary*, Grand Rapids: Zondervan, Vol. 11, p. 214.

⁶ Cf. O'BRIEN, 1982, V. 44, p. 198; e ABBOTT, T. K. *International Critical Commentary*, 1956, Ephesians – Colossians, p. 286.

⁷ “Santo” não se refere aqui a um estado ou qualidade dos crentes, mas ao fato de que Deus os separou, tirando-os deste mundo (Cl 1.12 e s.). Conforme BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds). *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990, vol. I, p. 19.

No entanto, devemos perguntar: quais são os objetos desse “Revestir-se”? O texto da carta apresenta uma sequência de cinco termos. O primeiro é a “profunda compaixão”⁸; a expressão grega **σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ** significa literalmente “entranhas de compaixão”.⁹ Esta linguagem é nitidamente helênica.¹⁰ O verbo correlato é usado com referência à atitude de Jesus diante da necessidade humana nos sinóticos (Mt 14.14; 15.32; Mc 1.41; 6.34; Lc 7.33). É também o que sente o bom samaritano diante do próximo em sofrimento (Lc 10.33). O sentido da locução aqui usada é o de uma afeição profunda, sentida no mais íntimo do ser humano. Essa virtude se destina àqueles que se encontram em situação de desvantagem e de sofrimento. Ao contemplar um desfavorecido por natureza ou por razões de sua trajetória, podemos reforçar o ego, enfatizando a distância entre nós e ele. Todavia, o cristão autêntico, ao ser posto diante do desfavorecido, deve obedecer ao “curioso mandamento” de “sentir profunda compaixão”. É impressionante ver que o texto exige do cristão um comportamento que diz respeito às suas emoções profundas! Como atender a essas palavras? É um alvo humanamente inatingível.

A sequência do texto apresenta o termo **χρηστότητα**, bondade, isto é, uma disposição benevolente. O amor é qualificado pelo verbo correlato em 1 Coríntios 13.4. Compaixão é para desfavorecidos, bondade destina-se a todos. Em vez de estabelecer uma polarização entre “superiores”, dignos de afronta, e “inferiores”, dignos de plena piedade, o texto apresenta também a necessidade de manifestar o bem a todo tipo de pessoa. Conclui-se, portanto, que a bondade é a manifestação da virtude propiciadora do bem ao próximo no sentido mais geral do termo.

O próximo termo do texto, **ταπεινοφροσύνη**, é humildade, sem arrogância,¹¹ com oito ocorrências no Novo Testamento, já usado inclusive em Colossenses 2.18,23. Era com certeza a virtude mais incompreensível para a mentalidade pagã. A língua inglesa tem uma palavra que traduz bem o sentido do termo no NT, “lowliness”. A ideia de humilhação era terrível para quem considerava a força e a coragem virtudes preponderantes, o que de fato predominava no mundo greco-romano. Observe-se que aqui temos no texto uma virtude menos ativa, como é o caso das duas primeiras. Essa virtude diz respeito à nossa reação diante da atitude de outrem.

O texto bíblico prossegue com o termo mansidão, **πραΰτης**, que aparece em seguida e, de acordo com a definição de C. F. D. Moule,¹² significa uma “disposição para fazer concessões”. Vale destacar, conforme observou Ralph Martin,¹³ que o termo possui dois elementos em seu significado essencial: a) consideração para com os outros; b) disposição para abrir mão de um direito indubitável. É importante observar que o adjetivo é utilizado com respeito ao próprio Jesus (Mt 11.29). O termo aparece nove vezes no NT, todas elas nas epístolas paulinas.

A última palavra da lista de Paulo é **μακροθυμία**, longanimidade, isto é, paciência extraordinária. Trata-se de uma tranquilidade diante da provocação ou do infortúnio, sem queixa ou irritação.¹⁴ Essa virtude diz respeito à atitude de suportar uma conduta perversa, sem se deixar dominar pela ira nem por desejo de vingança. O termo aparece 14 vezes no Novo Testamento, duas vezes em Colossenses. Como virtude cristã aparece só nos escritos de Paulo.¹⁵

Todos os termos usados até aqui apresentam virtudes que dizem respeito ao nosso relacionamento com o próximo, à vida em comunidade. A perspectiva de perfil pré-gnóstico e farisaico, influente em

⁸ Excelente discussão sobre o termo acha-se no artigo de ESSER, H. H. **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento (NDITNT)**. São Paulo: Vida Nova, 1983, vol. 3, p. 182-184.

⁹ BAUER, W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W. **Greek-English Lexicon of the New Testament**. Oxford Press, p. 561.

¹⁰ Cf. LENSKI, 1946, p. 169.

¹¹ Assim definido no excelente léxico de LOUW, J.; NIDA, E. **Greek Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains**. London: UBS, 1988, p. 748.

¹² MOULE, 1957, p. 123.

¹³ MARTIN, 1984, p. 122.

¹⁴ LOUW; NIDA, 1988, p. 307.

¹⁵ BALZ; SCHNEIDER, 1990, p. 380-381.

Colossos, à semelhança dos hereges combatidos em 1João, faziam grave distinção pecaminosa entre os membros da comunidade cristã. Por essa razão, Paulo começa a exigir dos seguidores de Jesus a prática de virtudes que confrontam o egoísmo humano e produzem verdadeira fé sem a dimensão de comunhão com o semelhante. É dever do cristão genuíno desenvolver essas virtudes, praticando-as, para a verdadeira unidade da igreja. O sério problema do desequilíbrio entre cristianismo individual e comunitário, principalmente ampliado pelo individualismo contemporâneo, coloca a comunidade da fé em posição de grande necessidade de dar atenção a essas palavras do apóstolo. Não há relação com Deus apenas individualmente, desconsiderando-se o irmão em Cristo. Por isso, Paulo deixa bem claras as cinco virtudes: as duas primeiras, ativas, que exigem nossa atitude pronta, e as três últimas, reativas e igualmente importantes.

O verso 13 começa com a frase **ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς**, merecendo destaque aqui os dois participios paralelos que têm sentido imperativo, desenvolvimento gramatical helênico bem discutido por J. H. Moulton.¹⁶ As exigências são do apóstolo são “suportar” e “perdoar”. O pronome **ἀλλήλων**, conforme observa A. T. Robertson,¹⁷ é um genitivo posposto a um verbo emotivo, o que indica que os outros membros do corpo estão em vista.

É muito impressionante o equilíbrio da passagem. De um lado, o texto apresenta imperativos que humilham nossa capacidade de obediência. Todavia, o alvo definido permanece, como ponto aonde se deve chegar: é o saudável inatingível ético. Ninguém poderá cumpri-lo plenamente, nem ao menos poderá afirmar de si mesmo tal conquista. Por outro lado, o texto não perde o senso da realidade humana, isto é, ao lado do imperativo quase inatingível, Paulo solicita o “suportem-se”, plenamente calcado no senso mais realista dos conflitos humanos. Nem só de sonhos e modelos vive o homem, mas também nem só de descrição de sua realidade! O egocentrismo humano proporciona o selecionar arbitrário daquele com quem deve se relacionar; os menos indicados, provavelmente por serem suficientemente distintos do selecionador, são deixados de lado, discriminados e rejeitados. O resultado é que, vivendo em corpo, na igreja, os conflitos devem intensificar-se. Por isso, há aqueles que devemos suportar, reconhecendo nossas incompatibilidades e dificuldades, mas tendo consciência que aquele irmão é um desafio de Deus para nós, fazendo manifestar-se mais uma faceta de nosso egoísmo, que, reconhecida, deve ser trabalhada pela graça de Deus. Portanto, o chamado “irmão difícil” é na verdade uma grande bênção, no sentido de colocar em cheque nosso narcisismo adâmico e de nos dar chance de crescer na fé.

Além de suportar, é preciso perdoar, quando necessário. A oração condicional **ἐάν τις πρὸς τινα ἔχη μομφήν**, traduzida por “quando alguém tiver queixa do outro”, aponta para uma ocorrência previsível de conflito na comunidade. Não é acidental ou excessão. Portanto, as queixas ou mágoas, termo¹⁸ que ocorre apenas aqui em todo o NT, são acontecimentos possíveis e esperáveis. “A queixa contra o outro” mostra a seriedade e a objetividade da questão em jogo. Um grupo de pessoas diferentes irá naturalmente enfrentar atritos relacionais. A sabedoria está em como lidar com tais situações. Normalmente é mais fácil vingar-se ou até mesmo fugir do problema. Todavia, Paulo solicita perdão da parte do ofendido. O uso do participio presente sugere a ideia de continuidade, isto é, deve haver uma disposição constante para exercer o perdão, uma das marcas do cristão genuíno, conforme o próprio Jesus (Mt 18.21-22).

A oração seguinte, iniciada por **καθὼς**, deve ser vista como independente em relação à primeira parte do versículo. O verbo “perdoar” usado com referência ao que Cristo fez por nós, tem o sentido de perdoar livremente, sem ressalvas. A fonte do perdão está naquilo que foi feito por nós. Só um perdoado pode perdoar! A ausência de perdão é sinal de condenação (Mt 6.15). Vale lembrar a parábola

¹⁶ MOULTON, J. H. *Grammar of NT Greek*. 1906, vol. I, p. 180ss.

¹⁷ ROBERTSON, A. T. *A Grammar of the Greek New Testament*. Broadman, p. 508.

¹⁸ Termo que implica culpa. Cf. LOWN; NIDA, 1988, p. 433.

do credor incompassivo (Mt 18.23-35). Como essa questão é séria no Novo Testamento! Assim, fundamentados no exemplo do Filho de Deus, devemos nós também perdoar. A consciência do que Deus fez em meu favor deve diminuir o nível de “indignação” contra o próximo. Alguém cujos erros foram revelados e perdoados teria coragem de condenar seu irmão em Cristo? Afinal, Não era ele mesmo mais condenável perante Deus, que tão bondosamente o perdoou? Por isso, ressalta-se aqui o padrão que nos humilha: “Perdoem como Cristo perdoou”.

O verso 14 é iniciado com a preposição *ἐπί* seguida de dativo, cujo sentido é “em acréscimo a”.¹⁹ A ideia do versículo é que sobre todas as outras virtudes deve ser colocado (vestido) o amor. O texto grego não traz verbo nessa oração. Há uma elipse do “revistam-se” do verso 12. Assim, o amor é o ponto mais alto das virtudes das quais é preciso se revestir. O texto caminha para a ideia, muita enfatizada em Paulo, de que a ética do corpo de Cristo fundamenta-se no amor.

Em seguida, o texto traz um pronome relativo *ὃ*, que não concorda gramaticalmente com amor. Apesar disso, o pronome só pode estar se referindo ao amor, que aqui é chamado *σύνδεσμος τῆς τελειότητος*, “o vínculo da perfeição”. Nessa frase surge o problema sintático da necessidade de explicitação do genitivo.²⁰ Há várias alternativas. Poderia ser um genitivo descritivo: “o vínculo perfeito”; ou apositivo: “o vínculo que consiste na perfeição”; ou até mesmo um genitivo de propósito: “o vínculo que leva à perfeição”. Mas, há ainda a possibilidade de entender o genitivo no contexto das virtudes mencionadas, ficando a tradução “o vínculo que (as) une perfeitamente”, conforme opção da NVI, da NRSV, da NEB e da Einheitsübersetzung Bibel. Ao que tudo indica, essa última opção e a de entender o genitivo como de propósito têm sido preferidas. De qualquer forma, o amor, como elemento que leva à perfeição ou como o unificador perfeito das outras virtudes, recebe destaque importante, fechando a seção. A ideia é que o amor, definido pelo exemplo de Jesus, deve ser a virtude da graça por meio da qual se processará a verdadeira união. Assim, as outras virtudes bem podem ser caracterizadas como facetas do amor, explicitações particulares deste, que deve manter a unidade do corpo.

2. A PAZ COM GRATIDÃO

A palavra paz é introduzida no verso 15. Aqui encontramos a possibilidade de entender o termo como “paz interior, psicológica”, que certamente não é o sentido do texto. O contexto exige que o pensamento de Paulo continue falando da ideia de unidade. Portanto o sentido de paz aqui é o de unidade dentro do corpo. O pano de fundo do termo grego é o hebraico *שלום*,²¹ de sentido muito amplo. Todavia, deve-se levar em conta que o texto trata da paz de Cristo (Jo 14.27), que procede do “Príncipe da Paz” (Is 9.6). Ele é a nossa paz (Ef 2.14), unindo gentios e judeus na igreja, o corpo. Esta paz deve *βραβεύετω*, “ser o juiz”, “governar”, “decidir”; é o sentido desse outro *hapax legoumenon* do NT.

Em seguida temos a frase *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*, “em seus corações”, que ocorre nove vezes no NT. Se a paz não é de ordem psicológica, qual o sentido dessa expressão aqui? Conforme D. Wiederkehr,²² a frase deve ser entendida como sinônimo de *ἐν ὑμῖν*, “entre vocês”. Assim, a paz de Cristo deve imperar entre os irmãos na fé, sendo o árbitro decisivo nos conflitos da comunidade. A relevância da paz está no fato de que para ela os colossenses foram chamados; convocados por Deus para estar na esfera de atuação da paz de Cristo. É nessa esfera que deve se realizar o viver cristão. A

¹⁹ O'BRIEN, 1982, p. 203.

²⁰ O'BRIEN, 1982, p. 203. O'Brien apresenta uma boa discussão sobre as possibilidades do genitivo.

²¹ O termo hebraico possui amplo campo semântico. O TDNT, editado por G. Kittel, dedica 20 páginas para falar do termo grego cognato e seus derivados. A amplitude inclui a ideia de prosperidade, bem-estar, paz, plenitude. As ofertas de paz de Levítico recebem quatro diferentes traduções na Elberfelder Bibel: Heilsopfer, Friedensopfer, Abschlussopfer e Gemeinschaftopfer (salvação, paz, encerramento e comunhão)!

²² WIEDERKEHR, D. *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen*. Universitäts-verlag, 1963, p. 196. Citado por Peter T. O'Brien em seu comentário da série Word.

próxima frase carece de uma ligação explícita com a anterior. Além disso, o texto grego não usa artigo definido; diz apenas **ἐνὶ σώματι**, “um corpo”. É possível, conforme observa C. F. D. Moule,²³ que o sentido mais exato seja o de “como membros de um único corpo”. A NVI traduz: “visto que, como membros de um corpo”. Enfatiza-se, portanto, a unidade, mas não há uma referência explícita ao corpo de Cristo.

A importância da unidade vai-se delineando no texto. Mediante o exercício do amor e do domínio da paz de Cristo, essa unidade deve tomar lugar. Deve ser enfatizado que um dos problemas decorrentes da Queda foi a sua vertente fraternal. Depois de Adão e Eva, Caim mata Abel (Gn 4). Daí processa-se uma história de constante desentendimento humano. Além disso, a diversidade disponível no gênero humano, aliada a um egocentrismo pecaminoso adquirido, possibilita toda sorte de conflitos. Nesse sentido, a igreja é um verdadeiro milagre, pois pretende uma unidade “em Cristo”, aceitando toda a gama de diversidade étnica, sociocultural, educativa *etc.* Esse empreendimento é humanamente impossível!

A próxima frase, cujo tom já se fez sentir em outros trechos da carta (1.3; 1.12; 2.7), parece não ter muita ligação com o que foi dito até então. De repente, Paulo convoca os colossenses a se tornarem agradecidos, **εὐχάριστοι**, forma adjetiva que só aparece aqui no NT. A associação imediata possível é a de agradecer a Deus a paz para a qual eles foram chamados. Todavia, em virtude da presença do tema em outros trechos da carta e da ênfase que o contentamento e a gratidão recebem no NT, a frase parece ter sentido mais profundo. A gratidão é a condição oposta ao sorrateiro desconfiar da bondade de Deus. A fé na bondade de Deus deve produzir um espírito feliz. Descobre-se quem Deus é e o que ele fez, como nos amou em Cristo; surge assim a plena vontade de agradecer-lhe de fato. Isso parece interessante, mas que associação tem com o contexto? A questão é que aquele que tem duvidado da bondade de Deus, sem reconhecer o amor divino, terá dificuldades maiores em seu relacionamento com os outros. Um espírito perturbado e problemático, por não saber lidar com seus problemas e dificuldades pessoais, está preso em seus próprios limites, não possui alegria, e será uma perpétua fonte de conflitos com o próximo. Quem tanto se ofende senão os de ego entronizado? A dimensão das relações humanas é interdependente da relação adequada com Deus, fundamentada na recepção da sua graça bendita! São duas faces inseparáveis da mesma moeda.

O verso 16 traz o verbo comum imperativo presente, **ἐννοκεῖτω**, que solicita a habitação da Palavra de Cristo entre os colossenses. O tempo do verbo indica permanência. A Palavra deve permanecer entre os cristãos. O genetivo objetivo diz respeito ao ensino de Cristo, à sua Palavra. O que está em vista, no contexto de unidade, é que, para que haja verdadeira união, é necessário um referencial objetivo. Os problemas de Colossos estavam relacionados com ideias outras, estranhas ao ensino de Cristo. Como pode um grupo diversificado estar unido sem um fator de unidade reconhecido por todos? O ensino de Cristo é este fator objetivo, perante a qual todos devem se humilhar, abandonando suas vãs ideias e tradições, para que haja verdadeira união, não apenas emotiva e psicológica, mas também fundamentada na verdade revelada pelo Senhor. Observe-se a ênfase de Paulo com o uso do termo **πλουσίως**, “ricamente”, advérbio que expressa a importância do agir da Palavra entre o povo de Deus.

A próxima frase **ἐν πάσῃ σοφίᾳ**, “com toda sabedoria”, que aparece cinco vezes no NT (quatro em Paulo, sendo três em Colossenses – 1.9, 28), poderia estar relacionada com o início do verso 16. No entanto, a melhor pontuação parece ser a que segue o sentido mais provável do texto, unindo-se à oração seguinte. A expressão diz respeito à maneira como deve ser ministrado o ensino. Os participípios que seguem **διδάσκοντες** e **νουθετοῦντες**, como um paralelo de 1.28, aparecem com força de imperativo, pois dependem sintaticamente do imperativo do início do versículo. Paulo requer uma atitude de mútua edificação por meio do “ensinar” e do “aconselhar ou proferir instrução”. Observe-se

²³ MOULE, 1957, p. 124.

aqui a ideia de interdependência entre os irmãos, o que mostra a impossibilidade de um cristianismo sem igreja, individualista. Os dois verbos manifestam a esperança de que o conteúdo da fé seja propagado por meio de ensino e conselho (verbo cuja raiz no grego é “mente”), estabelecendo a ideia de que é necessário compreender com a mente a Palavra de Cristo; não se trata de misticismo autônomo, concebido em virtude de uma polarização entre mente e espírito. Essa transmissão da verdade cristã, fica muito claro, resulta do “habitar” da Palavra de Cristo do versículo anterior.

A segunda parte do v. 16 (veja Efésios 5.19) apresenta um problema de interpretação um pouco difícil. A questão técnica é se o particípio ᾄδοντες, “cantando”, depende dos dois primeiros participios, o que indicaria que o ensino e o aconselhamento estariam ocorrendo por intermédio de composições musicais, ou se ele deve ser sintaticamente independente, como traduzem a NVI, a NRSV, a Elberfelder Bibel e a Einheitsübersetzung Bibel. Nesse caso, o verbo teria, por conseguinte, força de imperativo sendo ligado aos participios anteriores por um conectivo aditivo. Naturalmente, a tradução deveria ser “e cantem”, o que parece ser a melhor opção. Assim, os participios paralelos ficam sob regência do “Habite ricamente”.

Em seguida aparece a oração “cantem salmos, hinos e cânticos espirituais”. É muito interessante o fato de que o texto se volta para o contexto de culto. Quando o cristão abandona seu espaço particular e dirige-se ao espaço de toda a igreja, ele já está se afastando de si mesmo em direção ao seu relacionamento fraternal/espiritual. O momento do culto é quando se dá o afastar-se de tudo e o voltar-se para Deus, juntamente com a comunidade. Para que essa unidade seja mais definida, nada melhor do que a beleza da harmonia musical. O momento do cântico congregacional leva todas as vozes a cantar a mesma sílaba e nota da mesma música, ao mesmo tempo. Ainda que o cântico seja individual ou de um grupo, a atenção geral da igreja dirige-se para o som harmonioso. Assim, o cantar na companhia dos irmãos tem valor indizível; todos esquecem seus problemas particulares e, juntos, glorificam ao Senhor. A música na igreja, pelo menos do ponto de vista desse texto, tem o propósito de produzir unidade.

O fascínio das melodias poderia fazer alguém perder o próprio Senhor no cântico congregacional. Ainda que o propósito do texto seja o de comunicar o ensino do Senhor por meio de composições musicais, muitos são os que se voltam para a música e pouco se importam com a letra e o seu ensino. Para mostrar que a música pela música não é o foco do culto cristão genuíno, Paulo acrescenta duas expressões: ἐν τῇ χάριτι, “com gratidão”, e ἐν ταῖς καρδίαις, “em seus corações”. As duas expressões já apareceram no texto e conservam seu sentido básico. A ideia de gratidão é de novo enfatizada. O cântico deve ser entendido e ser uma expressão de alegria e agradecimento a Deus. A frase “em seus corações” não estabelece contraste com as vozes. Trata-se de uma expressão que pretende solicitar o louvor do homem como um todo, um louvor genuíno, não uma mera manifestação musical de exterioridades.

A última questão a ser tratada no versículo é a dos três termos²⁴ usados por Paulo para descrever as composições musicais que fazem parte do culto: salmos, hinos e cânticos espirituais (ψαλμοῖς, ὕμνοις e ᾠδαῖς πνευματικαῖς). O que querem dizer? São distintos? C. Vaughan²⁵ acha que rígidas distinções entre os termos são desaconselháveis. Faz, porém, uma distinção entre os salmos, cânticos do AT, e os outros dois termos, composições cristãs. J. B. Lightfoot,²⁶ baseado em comentários de pais da igreja, prefere distingui-los. Os salmos são acompanhamentos musicais, os hinos são louvores a Deus, e cânticos é um termo genérico. E. K. Simpson e F. F. Bruce²⁷ também preferem a ideia de distinção e interpretam os cânticos espirituais como cânticos não-premeditados e provocados pela ação

²⁴ O NDTNT, vol 1, p. 346-353, apresenta uma excelente abordagem sobre o sentido dos três termos, artigo escrito por K. H. Bartels.

²⁵ VAUGHAN, vol. 11, p. 216.

²⁶ LIGHTFOOT, 1890, p. 222-3.

²⁷ SIMPSON, E. K.; BRUCE, F. F. *Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957, p. 284-285.

do Espírito (veja 1 Coríntios 14.15), sendo, portanto, uma espécie de adoração extática. A dificuldade dessa interpretação está no fato de o adjetivo concordar com os outros dois termos; pode ser que **πνευματικαῖς**, “espirituais”, seja um qualificador dos três termos. Além disso, no contexto, a ação do Espírito está relacionada com os efeitos da Palavra de Cristo. Ainda que seja possível algum tipo de adoração extática, não é propósito do texto ressaltá-la. Quanto ao sentido dos três termos, não se tem chegado a uma conclusão definitiva sobre as possíveis distinções. De qualquer maneira, há um elemento de diversidade musical no texto, mostrando certa riqueza de hinos e espaço para uma variedade saudável, elemento importante para se manter a unidade em meio à diversidade inevitável.

O verso 17 traz o desfecho da perícopos. Depois de falar sobre o culto, Paulo enfatiza os efeitos da Palavra de Cristo além das fronteiras da celebração. Assim a totalidade da vida deve estar marcada pelos efeitos da Palavra. O texto grego não repete o verbo **ποιέω**; há uma elipse do verbo, que apareceria no imperativo. A expressão “em palavra ou em ação” delinea de modo completo os limites do agir humano. Construimos ou destruimos por meio do falar e do fazer. Tudo deve ser feito em nome do Senhor Jesus. Qual o sentido de tal frase? Em primeiro lugar, devemos lembrar a importância do Nome. Esse uso do termo aparece muito em Atos e é teologicamente bastante importante.²⁸ Sendo a fé cristã primitiva uma doutrina sem ícones, o referente do divino delinea-se por meio linguístico. A sucessão fonética plena de sentido é a “imagem” que temos dele. O batismo é feito em nome da Trindade divina (Mt 28.19, 20). Os demônios são expulsos em nome de Jesus (At. 16.18). O Nome salva (At 4.12) e cura (At 3.6). Enfim, na visão de mundo semítica, o nome não se distancia da ontologia de quem o possui. Deus criou o mundo falando! Além de tudo isso, no Novo Testamento, levar o nome de Jesus significa ser seu representante autorizado. A ideia do texto provavelmente vai nessa direção. O Nome deve lembrar-nos de nossa posição de cristãos e, assim, interferir no nosso viver. No contexto de Colossos, o Nome, sob o qual todos estão, deve ser o fator de unidade para a igreja. Todos pregam o nome, oram em nome dele e manifestam toda a religiosidade em nome de Jesus. A falta de unidade cristã é problema seríssimo na Teologia do Novo Testamento.

Finalizando, Paulo, pela terceira vez, repete a ideia de agradecimento. Deve ficar evidente que isso é internacional. Ninguém pode viver na dimensão sócio-fraternal com um coração descontente com Deus. O cristão genuíno deve ter uma vida marcada por um espírito contente. Por meio de Cristo, de seu nome, devemos dirigir o louvor de gratidão a Deus Pai, que nos deu o Filho; Ele, o Pai, fundamento último da realidade, razão de ser da unidade e da diversidade desta, juntamente com o Filho e o Espírito Santo também é o modelo de unidade e amor plenos que a igreja sempre deve ter em mente.

REFERÊNCIAS

ABBOT, T. K. **International Critical Commentary**. 1956.

ABBOTT, T. K. **The Epistles to the Ephesians and to the Colossians**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1897.

ALETTI, Jean Noël. **Lettera ai Colossesi**. Bologna: EDB, 1994.

ARNOLD, Clinton. **The Colossian Syncretism: the interface between Christianity and Folk Belief in Colossae**. Grand Rapids: Baker, 1996.

BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (edits). **Exegetical Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

BARTH, Markus; BLANKE, Helmut; BECK, Astrid B. **Colossians: a New Translation with Introduction and Commentary**. New Haven-London: Yale University Press, 2008.

²⁸ Veja NDIINT, vol 3, artigo de H. BIETENHARD, p. 276-283.

- BAUER, W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W. **Greek-English Lexicon of the New Testament**. Oxford Press, p. 561.
- BEALE, Gregory K. “Colossenses”. BEALE, G. K.; CARSON, Donald A. (org.) **Comentário do uso do Antigo no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BEETHAM, Cristopher A. **Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians**. Leiden-Boston: Brill, 2008.
- BRACE, E. F. **The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians**. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- BRUCE, F. F. “The Colossian Heresy”. **Bibliotheca Sacra** 141, 1984.
- BUJARD, Walter. **Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief**: als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- CAIRD, G. B. **Paul’s Letters from Prison**. Oxford: University Press, 1976.
- COPENHAVER, Adam. **Reconstructing the Historical Background of Paul’s Rhetoric in the Letter to the Colossians**. London: Bloomsbury T&T Clark, 2018.
- DIBELIUS, Martin. **An die Kolosser, Epheser, an Philemon**. 3.ed. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1953.
- DUNN, James D. G. **The Epistles to the Colossians and to Philemon**. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- ESSER, H. H. **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento (NDITNT)**. São Paulo: Vida Nova, 1983.
- FRANCIS, F. O.; MEEKS, W. A. **Conflict at Colossae**. Missoula: Scholars Press, 1973.
- FRANK, Nicole. **Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes**: eine intertextuelle Studie zur Auslegung und Fortschreibung der Paulustradition. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- HAHN, Eberhard. **Carta aos Efésios, Filipenses e Colossenses**: Comentário Esperança. Curitiba: Esperança, 2006.
- HARRIS, Murray J. **Colossians & Philemon**. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- HENDRIKSEN, William. **Colossenses e Filemom**. São Paulo: Cultura Cristã, 1993.
- HOOKER, Morna D. **“Were There False Teachers in Colossae?” Christ and Spirit in the New Testament**. Cambridge: Cambridge Press, 1973.
- HOULDEN, J. L. **Paul’s Letters from Prison**. Philadelphia: Westminster, 1970.
- HOUSE, H. Wayne. “Heresies in the Colossian Church”. **Bibliotheca Sacra** 149, 1992.
- KÜMMEL, W. G. **Introduction to the New Testament**. SCM, 1966.
- LENSKI, R. C. H. **The Interpretation of St. Paul’s Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon**. Wartburg, 1946.
- LIGHTFOOT, J. B. **Saint Paul’s Epistles to the Colossians and to Philemon**. London, Macmillan, 1890.
- LOHMEYER, E. **Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon**. 13.ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

- LOHSE, E. **Colossians and Philemon**. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- LOUW, J.; NIDA, E. **Greek Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains**. London: UBS, 1988.
- MARTIN, Ralph. **Colossenses e Filemon: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova / Mundo Cristão, 1984.
- MOO, Douglas. **The Letters to the Colossians and to Philemon**. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- MOULE, C. F. D. **The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon**. CGTC. Cambridge: University Press, 1957.
- O'BRIEN, Peter T. "Cartas aos Colossenses". In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Vida Nova / Paulus / Loyola, 2008.
- O'BRIEN, Peter T. **Colossians, Philemon**. Word Biblical Commentary. Waco: Word, 1982. Vol. 44.
- PAO, David W. **Colossians & Philemon**. Grand Rapids: Zondervan, 2012.
- PATZIA, A. G. **Colossians, Philemon, Ephesians**. San Francisco: Harper & Row, 1984.
- PÉREZ MILLOS, Samuel. **Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento. Colosenses**. Barcelona: CLIE, 2015.
- ROBERTSON, A. T. **A Grammar of the Greek New Testament**. Broadman.
- SCHWEIZER, E. **The Letter to the Colossians: a commentary**. Minneapolis: Augsburg, 1982.
- SCHWEIZER, Eduard. **La Carta a los Colosenses**. Salamanca: Sígueme, 1987.
- SIMPSON, E. K.; BRUCE, F. F. **Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians**. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
- STANDHARTINGER, Angela. **Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs**. Leiden: Brill, 1999.
- STETTLER, Christian. "The Opponents at Colossae." PORTER, Stanley E. (edit.). **Paul and His Opponents**. Leiden: Brill, 2005.
- VAUGHAN, Curtis. **Ephesians – Philemon: The Expositor's Bible Commentary**, Grand Rapids: Zondervan, Vol. 11.
- WIEDERKEHR, D. **Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen**. Universitäts-verlag, 1963.
- WRIGHT, N. T. **The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon**. TNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

MISSÃO TRANSFORMADORA 30 ANOS DEPOIS: ANÁLISE DO PARADIGMA EMERGENTE DE DAVID BOSCH À LUZ DAS ÊNFASES MISSIONOLÓGICAS DO INÍCIO DO SÉCULO 21

TRANSFORMING MISSION 30 YEARS LATER: ANALYSIS OF DAVID BOSCH'S EMERGING PARADIGM IN THE LIGHT OF THE MISSIONOLOGICAL EMPHASES OF THE BEGINNING OF THE 21st CENTURY

Dr. Diogo da Cunha Carvalho¹

RESUMO

David Bosch (1929-1992) foi um dos missiólogos mais prestigiados do século 20. Sua mais importante contribuição foi o livro *Missão transformadora* (1991), no qual articulou os elementos que, a seu juízo, representariam o despontar de um novo paradigma de missão. O presente artigo revisita esses elementos para, então, colecionar alguns dados pertinentes à missiologia dos últimos trinta anos e, com base neles, verificar em que medida esses elementos se confirmaram, além de indicar pistas de possíveis novos contornos desse paradigma em formação. Nessa tarefa, lançará mão de textos missiológicos protestantes e católicos, na tentativa de aproximar a questão através de lentes as mais coerentes possíveis com aquelas utilizadas pelo autor original.

Palavras-chave: David Bosch. Missão transformadora. Paradigma ecumênico emergente.

¹ O autor é Gerente Executivo da UniMissões da Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira e Professor de Missiologia do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil/Faculdade Batista do Rio de Janeiro. É Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito de Campos-RJ e em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro. Também Pós-Graduado em Direito Imobiliário e em Docência do Ensino Superior pela EMERJ-Universidade Estácio de Sá e Pós-Graduado em Direito Público pela Universidade Estácio de Sá. É Mestre em Estudos Teológicos com ênfase em Missiologia pelo Southeastern Baptist Theological Seminary (EUA) e Doutor em Teologia pela PUC-Rio. E-mail: diogo@missoesnacionais.org.br.

ABSTRACT

David Bosch (1929-1992) was one of the most prestigious missiologists of the 20th century. His most important contribution was the book *Transforming Mission* (1991), in which he articulated the elements that, in his opinion, would represent the emergence of a new mission paradigm. The present article reviews these elements and collects some missiological data over the last thirty years in order to verify to what extent these elements were confirmed. It also searches to indicate clues of possible new contours of this emerging paradigm. In this pursue, it will make use of Protestant and Catholic missiological texts, in an attempt to approach the issue through lenses as coherent as possible with those used by the aforementioned author.

Keywords: David Bosch. Transforming mission. Emerging Ecumenical Paradigm.

INTRODUÇÃO

David Jacobus Bosch (1929-1992) foi um dos missiólogos mais prestigiados do século 20. Nascido em Kuruman, África do Sul, em 13 de dezembro de 1929, atuou como missionário no território de Transquei, de 1957 a 1971. Doutor em Novo Testamento pela Universidade da Basileia, Suíça, também foi professor de missiologia na Universidade da África do Sul e secretário-geral da Sociedade Missiológica Sul-Africana. Fluente em Inglês, Alemão, Holandês, Xhosa e Africâner, respeitado pelas mais diferentes organizações cristãs de âmbito mundial, inclusive pelos católicos romanos².

Sua mais importante contribuição no campo da missiologia traduz-se, sem dúvida, na publicação do livro *Missão transformadora* (1991).³ Antes, havia escrito *A Spirituality of the Road* (1979)⁴ e *Witness to the world: The Christian Mission in Theological Perspective* (1980)⁵, e inúmeros artigos missiológicos.⁶ A relevância de *Missão transformadora* fica expressa no prefácio da obra em Português:

Quando *Missão transformadora* foi lançado, o livro foi recebido com aclamação crítica, reconhecido como uma obra monumental, magistral e uma excelente ferramenta de ensino. Foi escolhido como um dos “Quinze Livros de Destaque de 1991 para Estudo da Missão” pelo periódico *International Bulletin of Missionary Research*. Mas esta obra é mais do que isso. *Missão transformadora* está numa classe toda própria. Tornou-se uma referência-padrão no estudo da missão cristã mundial, sendo talvez o livro-texto mais usado em aulas e cursos de missão. O *magnus opus* de David Bosch transformou-se em seu legado permanente para todas as pessoas que procuram entender, servir e disseminar a causa de Cristo no mundo.⁷

Lamentavelmente, em 15 de abril de 1992 – ano seguinte ao da publicação de *Missão transformadora* – Bosch faleceu em um acidente de carro. Não obstante, sua obra subsiste como a principal referência para pesquisadores da evolução histórica dos paradigmas de missão. Embora, por óbvio, a leitura dos tempos de Bosch tenha se limitado ao período anterior a sua morte, sua perspicaz capacidade de análise o levou a identificar o despontar de um novo paradigma de missão, o qual chamou de “paradigma ecumênico emergente”, dada a convergência dos pontos de vista católico e protestante

² Agenor Brighenti, autor católico, chama-o, por exemplo, de “notável”. ALMEIDA, Nadi Maria de; BRIGHENTI, Agenor. A missão *ad gentes* em torno da renovação do Vaticano II. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 60, n. 3, p. 867-881, set./dez. 2020, p. 868.

³ BOSCH, David J. **Transforming mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission**. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.

⁴ BOSCH, David J. **Spirituality of the Road**. Scottsdale: Herald Press, 1979.

⁵ BOSCH, David J. **Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective**. Atlanta: John Knox Press, 1980.

⁶ Segundo Saayman e Kritzinger, os muitos artigos e livros que Bosch escreveu permanecem como monumentos a sua perspicácia teológica. SAAYMAN, Willem; KRITZINGER, Klippien. David Bosch, the South African. In: **Mission in Bold Humility: David Bosch's Work Considered**. SAAYMAN, Willem; KRITZINGER, Klippien (editors). Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996, p. 7.

⁷ ANDERSON, Gerald H. *In memoriam*. David J. Bosch, 1929-1992. In: BOSCH, David J. **Missão transformadora: Mudanças de paradigmas na Teologia da Missão**. 4. ed. São Leopoldo, RS: EST, Sinodal, 2002, p. 9.

quanto à natureza missionária da igreja e seus desdobramentos para a teologia da missão.⁸

O presente artigo revisa esse paradigma e coleciona alguns dados pertinentes à missiologia verificados nesses trinta anos para, com base neles, verificar em que medida aquilo que Bosch vislumbrou realmente se confirmou. Além disso, indica pistas de possíveis novos contornos desse paradigma em formação. Nessa tarefa, lançará mão de textos missiológicos protestantes e católicos, na tentativa de aproximar a questão através de lentes as mais coerentes possíveis com aquelas utilizadas pelo autor original.

1. OS PARADIGMAS DA MISSÃO, SEGUNDO DAVID BOSCH

O intuito de Bosch com *Missão transformadora* foi articular seu citado emergente paradigma ecumênico. Como assinalou, não seria apropriado transpor do Novo Testamento para os desafios atuais “sem examinar meticulosamente as vicissitudes das missões e das ideias missionárias durante os últimos séculos de história”.⁹ Para tanto, valendo-se da subdivisão proposta por Hans Küng, apresentou os seguintes paradigmas missiológicos: o paradigma apocalíptico do cristianismo primitivo, o helenístico do período da patrística, o católico romano medieval, o protestante (ou da Reforma), o moderno do iluminismo e, enfim, o mencionado ecumênico emergente.

Bosch salientou que “a transição de um paradigma a outro não é abrupta”¹⁰, tampouco os componentes desses paradigmas, absolutamente distintos e isolados, mas inter-relacionados.¹¹ Com isso em mente, discerniu que a formulação do novo paradigma deveria ser antecedida pela descrição das críticas que se fazem ao iluminismo, as quais também incidem sobre o paradigma missiológico sob ele constituído, a saber: a insuficiência da ciência para responder tudo, a inadequação da abordagem do mundo e das pessoas como objetos de estudo (inclusive da missiologia), a superação da visão colonialista baseada no progresso pela ideia de independência das nações e o enfraquecimento do otimismo diante de duas grandes guerras e graves problemas sociais e ambientais. Tudo isso somado ao ressurgimento do islamismo, budismo e hinduísmo, a desarticulação entre os evangélicos e os cismas denominacionais, a perda da posição privilegiada da igreja na sociedade e o acirramento da hostilidade aos missionários, em especial nas nações não alcançadas.¹² Tais dados revelam que a igreja-em-missão está diante de um mundo fundamentalmente distinto de tudo o que enfrentou antes, a exigir dela uma nova compreensão de missão.¹³ Segundo Bosch, essa nova compreensão já estaria se apresentando em função dos seguintes elementos, que formam, então, um novo paradigma.¹⁴

2. ELEMENTOS DE UM NOVO PARADIGMA DA MISSÃO, SEGUNDO DAVID BOSCH

Bosch introduziu o paradigma emergente alertando para a necessidade de uma tensão criativa entre o novo e o velho. Não advogou, portanto, uma “completa substituição do paradigma anterior”, mas uma construção dialética que se faça pelo confronto de aparentes opostos, requisito para “acercar-nos de uma forma de teologizar relevante para nossa época”.¹⁵ Também assumiu que suas reflexões, desenvolvidas em um período de transição, são meras sugestões que apontam para uma tendência geral, uma tentativa de sinalizar a direção para a qual a igreja deveria se movimentar.¹⁶ Foi debaixo dessa

⁸ BOSCH, 2002, p. 446.

⁹ BOSCH, 2002, p. 25, 237.

¹⁰ BOSCH, 2002, p. 235.

¹¹ BOSCH, 2002, p. 442.

¹² BOSCH, 2002, p. 235-237, 437.

¹³ BOSCH, 2002, p. 439.

¹⁴ BOSCH, 2002, p. 232.

¹⁵ BOSCH, 2002, p. 440-441.

¹⁶ BOSCH, 2002, p. 441.

humildade, que elencou os seguintes elementos desse emergente paradigma. Por razões de espaço, foi preciso aglutinar alguns deles em uma mesma seção e apresentar outros em breves pinceladas.

2.1 MISSÃO COMO A IGREJA-COM-OS-OUTROS

O paradigma emergente revela um câmbio no pensamento acerca da relação entre igreja e missão.¹⁷ Passa-se a entender que igreja e missão constituem uma unidade indissolúvel: a igreja é essencialmente missionária; não mais enviada, mas enviada.¹⁸ Bosch esclareceu:

Reconhece-se que a igreja não poderia ser nem o ponto de partida nem o alvo da missão. A obra salvífica de Deus precede tanto a igreja quanto a missão. Não se deveria subordinar a missão à igreja e, tampouco, a igreja à missão; pelo contrário, ambas deveriam ser inseridas na *missio Dei*, que se tornou então o conceito abrangente.¹⁹

Por essa compreensão, a igreja não é mais um mundo em si mesma (para quem o mundo hostil deveria ser conquistado), mas um agente solidário com o mundo. Não é o Reino, mas, na Terra, é o início dele. Nos termos do autor, “no aqui e agora, esse reinado se faz presente sempre onde Cristo vence o poder do mal. Isso acontece (ou deveria acontecer!) da forma mais visível na igreja. Mas acontece igualmente na sociedade, porque Cristo também é o Senhor do mundo”.²⁰ Há, portanto, uma convergência entre a libertação histórica de indivíduos e povos e a proclamação da consumação do reinado de Deus. E a igreja apresenta-se como um movimento do Espírito em direção ao mundo rumo ao futuro, mantendo-se sempre comprometida com o serviço relevante à sociedade e reconhecendo como heréticas todas as estruturas que obstaculizem a possibilidade de tal serviço e alienem o crente da história.²¹ Por esse novo paradigma, a igreja é sacramento ou sinal de Cristo e seu Reino. “Seus membros”, salientou Bosch, “não estão proclamando ‘Venham a nós!’, mas ‘Sigamos a ele!’”.²²

Bosch reconheceu que esse novo paradigma suscita uma tensão entre duas concepções aparentemente irreconciliáveis de igreja: a de ser ela a única portadora de uma mensagem de salvação da qual detém o monopólio e a de ser, quando muito, uma ilustração – em palavras e atos – do envolvimento de Deus com o mundo.²³ Só que, para o autor, essa tensão é criativa, e não destrutiva, a ensejar reflexões que não admitem a mera adoção de um modelo e abandono do outro. Enquanto o primeiro privaria o evangelho de seu impulso ético, o segundo o deixaria sem sua profundidade soteriológica.²⁴ A síntese dessa questão seria, então, compreender a igreja como uma elipse com dois focos: o primeiro em torno de si, pelo qual se enfatizam o culto e a oração, e o segundo, voltado ao mundo, que desafia a igreja a engajar-se nele – “nenhum dos focos deveria existir em detrimento do outro; pelo contrário, cada um está a serviço do outro”.²⁵ Um diz respeito à *identidade* da igreja, seu ser-diferente-do-mundo; o outro, a sua *relevância* e seu *envolvimento* com o mundo, sendo que o primeiro sustenta o segundo.²⁶

De acordo com Bosch, esse caminho passa por entender a missão como missão de Deus (*missio Dei*), sendo essa uma sutil, porém decisiva mudança no pensar missionológico no último meio século.²⁷ A missão não é primordialmente uma atividade da igreja, mas um atributo de Deus, que é Deus missionário – um movimento de Deus em direção ao mundo, no qual Ele convida a igreja a participar.

¹⁷ BOSCH, 2002, p. 443.

¹⁸ BOSCH, 2002, p. 444.

¹⁹ BOSCH, 2002, p. 444.

²⁰ BOSCH, 2002, p. 451-453.

²¹ BOSCH, 2002, p. 453.

²² BOSCH, 2002, p. 451.

²³ BOSCH, 2002, p. 457.

²⁴ BOSCH, 2002, p. 458.

²⁵ BOSCH, 2002, p. 461-462.

²⁶ BOSCH, 2002, p. 462.

²⁷ BOSCH, 2002, p. 466.

Esse reconhecimento de que a missão é de Deus “representa um avanço crucial em relação aos séculos precedentes (...)”, sendo inconcebível voltar a uma concepção estreita e eclesiocêntrica de missão.²⁸

2.2 MISSÃO COMO MEDIAÇÃO DA SALVAÇÃO

Bosch observou que as alterações em curso apenas ecoavam câmbios que já haviam ocorrido na natureza da salvação mediada pela igreja. Já se havia superado, no paradigma iluminista, aquela definição diluída de salvação como redenção de almas individuais apenas no além.²⁹ O pecado, outrora concebido em termos individuais, tornara-se a alienação entre os humanos, conforme concebeu Karl Marx; e a salvação, algo a ser obtido mediante a erradicação de estruturas injustas.³⁰

Bosch observou, contudo, que essas definições “libertacionistas” de salvação haviam sido colocadas em xeque na segunda metade do século 20. O que ocorreu foi que os cristãos prometeram demais a si mesmos: “Era auto-ilusão, começar a pensar e a agir como se a salvação estivesse ao nosso alcance, à nossa disposição, ou que ela fosse algo que *nós* tivéssemos condições de concretizar”.³¹ Mesmo assim, seria impossível retornar à interpretação clássica de salvação – embora reconhecesse a validade de certos elementos que carrega. É que, para Bosch, “a redenção jamais é salvação *para fora* deste mundo (*salus e mundo*), mas sempre salvação *deste* mundo (*salus mundi*). A salvação em Cristo é salvação no contexto da sociedade humana rumo a um mundo íntegro e curado”.³² Portanto, enquanto a salvação se dá pela via do arrependimento e do compromisso pessoal da fé, seu caráter integral

demanda que o escopo da missão eclesíastica seja mais abrangente do que o tem sido tradicionalmente. A salvação é tão coerente, ampla e profunda quanto o são as necessidades e as exigências da existência humana. Missão significa, por conseguinte, estar envolvido no diálogo contínuo entre Deus, que oferece a salvação, e o mundo, que – enredado em toda espécie de mal – anela por essa salvação.³³

2.3 MISSÃO COMO BUSCA POR JUSTIÇA E COMO EVANGELIZAÇÃO

Na visão de Bosch, um dos temas mais difíceis da teologia e da prática da missão é a relação entre as dimensões evangelística e social da missão cristã.³⁴ Na década de 1960, qualquer menção ao mandato social era acompanhada de uma declaração quanto à primazia da evangelização – como acontece no Pacto de Lausanne (1974). Para o autor, essa visão é indefensável por considerar evangelização e ação social como componentes separados, sendo que nenhum deles possui vida própria.³⁵ Por isso, celebra que, no início da década de 1980, um novo espírito parecia se estabelecer no evangelicalismo dominante, no sentido de “corporificar de novo um evangelho integral do reinado de Deus que irrompe não apenas em vidas individuais, mas também na sociedade”.³⁶

Bosch, então, sinaliza uma compreensão construtiva de evangelismo, por meio da qual este jamais poderia ser equiparado à missão. Esse evangelismo só poderia acontecer quando a comunidade que evangeliza se tornasse uma manifestação radiante da fé cristã e exibisse um estilo de vida atraente. Segue-se que a ação evangelizadora autêntica seria sempre contextual, envolvendo a pregação e prática da justiça.³⁷

²⁸ BOSCH, 2002, p. 470.

²⁹ BOSCH, 2002, p. 472.

³⁰ BOSCH, 2002, p. 474.

³¹ BOSCH, 2002, p. 476.

³² BOSCH, 2002, p. 477.

³³ BOSCH, 2002, p. 479.

³⁴ BOSCH, 2002, p. 480.

³⁵ BOSCH, 2002, p. 485.

³⁶ BOSCH, 2002, p. 48-488.

³⁷ BOSCH, 2002, p. 492-502.

2.4 MISSÃO COMO CONTEXTUALIZAÇÃO E COMO LIBERTAÇÃO

Outra mudança paradigmática diz respeito à ruptura epistemológica ocasionada pelas teologias contextuais.³⁸ Para Bosch, o projeto de contextualização da teologia, em que pesem suas ambiguidades, é legítimo porque parte da afirmação de que Deus se voltou para o mundo, em especial aos pobres, cativos, cegos e oprimidos.³⁹ Missão como contextualização implicaria, assim, construir uma série de “teologias locais”, isto é, teologias que sejam capazes de travar um diálogo constante entre texto e contexto.

Na opinião do autor, os melhores modelos desse tipo de teologia seriam aqueles que conseguem reunir, em tensão criativa, *theoria*, *praxis* e *poiesis*, como é o caso da teologia da libertação, “uma das mais dramáticas ilustrações da mudança de paradigma que está acontecendo atualmente no pensamento e na prática missionárias”.⁴⁰ Para ele, essa teologia “despertou de novo a confiança de que nada precisa permanecer como está: os cristãos podem se posicionar criticamente frente a autoridades, tradições e instituições deste mundo”.⁴¹

Bosch constatou que a teologia da libertação vive, hoje, uma nova fase, mais modesta e sóbria, diferente daquela da otimista década de 1960, quando esperava por uma idade de ouro do socialismo, que não veio, senão para revelar que quase nada se alterou.⁴² Percebeu-se que “caímos então na armadilha de crer que a justiça deve ser nossa justiça”, quando, na realidade, “a luta pela justiça pode facilmente redundar em uma espécie de dogmatismo ideológico, fazendo com que, eventualmente, perpetrarmos a injustiça enquanto lutamos pela justiça”.⁴³ Apesar das inerentes fragilidades, Bosch ainda considerou a teologia da libertação uma nova etapa da reflexão missionológica, “um esforço sério de fazer com que a fé tenha sentido para uma época pós-moderna”⁴⁴, razão por que constitui um componente do paradigma emergente.

2.5 MISSÃO COMO INCULTURAÇÃO

Mais um elemento do paradigma em formação seria a inculturação. Bosch lembra que, querendo ou não, a fé cristã é sempre “traduzida” para dentro de uma cultura, embora seus proponentes nem sempre estejam apercebidos disso, como no caso da expansão colonial do Ocidente.⁴⁵ E, a partir do fim da década de 1960, com o advento do pensamento antropológico e a maturação das igrejas jovens em nações recém-alcançadas, uma mudança ficou evidente: o mundo não estava mais centrado na Europa, mas na humanidade.⁴⁶ “Agora”, afirmou Bosch, “estava na hora de agregar um ‘quarto auto-’ aos clássicos três: “o *autoteologizar*, um aspecto em que os teóricos da missão no século 19 jamais pensavam”.⁴⁷ Bosch anotou:

Reconheceu-se, afinal, que uma pluralidade de culturas pressupõe uma pluralidade de teologias e, portanto, para as igrejas do Terceiro Mundo, uma despedida da abordagem eurocêntrica (...) A fé cristã precisava ser repensada, reformulada e revivida em cada cultura humana.⁴⁸

Basicamente, essa abordagem difere das predecessoras porque seus dois principais agentes seriam

³⁸ BOSCH, 2002, p. 506.

³⁹ BOSCH, 2002, p. 509.

⁴⁰ BOSCH, 2002, p. 516.

⁴¹ BOSCH, 2002, p. 529.

⁴² BOSCH, 2002, p. 531-532.

⁴³ BOSCH, 2002, p. 533-534.

⁴⁴ BOSCH, 2002, p. 534.

⁴⁵ BOSCH, 2002, p. 535-536.

⁴⁶ BOSCH, 2002, p. 538-539.

⁴⁷ BOSCH, 2002, p. 540.

⁴⁸ BOSCH, 2002, p. 540.

o Espírito Santo e a comunidade local, e não o missionário nem a hierarquia.⁴⁹ Além disso, sua ênfase estaria verdadeiramente na situação local, que envolve todo o contexto (social, econômico, político, religioso, educacional, etc.), e não na mentalidade da nação empreendedora. Ela também seguiria o modelo da encarnação, que envolve uma igreja que nasce de novo em cada novo contexto e cultura, e não somente se expande a estes. Por fim, nela, “há, simultaneamente, a inculturação do cristianismo e a cristianização da cultura”.⁵⁰

2.6 MISSÃO COMO TESTEMUNHO COMUM

Outro elemento paradigmático notado por Bosch foi o surgimento de um movimento missionário de caráter transdenominacional, que superou a rivalidade e a competição que caracterizavam as missões em meados do século 19.⁵¹ Segundo o autor, as duas últimas décadas desse século já testemunhavam uma mudança drástica de cenário: descobriu-se que unidade e missão se integram.⁵² Essa tendência culminou na fundação do Conselho Missionário Internacional em 1921, primeira expressão tangível do novo paradigma.⁵³ Para Bosch, essa unidade – a qual só faz sentido se observada à luz da *missio Dei* – expressa-se por meio da coordenação mútua de missão⁵⁴, a qual não está à serviço da igreja, mas da humanidade e da manifestação do senhorio cósmico de Cristo.⁵⁵

2.7 MISSÃO COMO MINISTÉRIO DE TODO O POVO DE DEUS

O paradigma emergente de Bosch também se expressa na superação do monopólio de homens ordenados ao ministério.⁵⁶ Dá-se mais valor ao “apostolado dos leigos” (na linguagem católica) ou ao “sacerdócio de todos os crentes” (na protestante).⁵⁷ Esclarece:

Está em andamento uma mudança inequívoca. As pessoas leigas não são mais apenas os escoteiros que, retornando do “mundo lá fora”, com testemunhos oculares e, talvez, com alguns cachos de uvas, apresentam-se à “base de operação”; elas *são* a base operacional donde emana a *missio Dei*. De fato, não são *elas* que devem “acompanhar” aqueles que são os portadores de “ofícios especiais” na missão *destes* no mundo. Pelo contrário, são os *portadores de ofícios* que precisam acompanhar os leigos, o povo de Deus. (...) Na dispensação do Novo Testamento, o Espírito (à semelhança do sacerdócio) foi dado a todo o povo de Deus, não a indivíduos selecionados.⁵⁸

Embora Bosch admita que nada se ganhe ao abolir o ministério ordenado – o qual, ao seu ver, possui a função de guardião do fiel ensinamento apostólico –, ele conclui pela necessidade de uma teologia mais orgânica e menos sacra, que abarque todo o povo de Deus.⁵⁹ Com efeito, “se é verdade (...) que a vida toda da igreja é missionária, segue-se que necessitamos urgentemente de uma teologia

⁴⁹ BOSCH, 2002, p. 541.

⁵⁰ BOSCH, 2002, p. 541-543.

⁵¹ BOSCH, 2002, p. 546-547.

⁵² BOSCH, 2002, p. 548-549.

⁵³ O período em torno do século 20 foi prolífero na realização de eventos missionários globais, denotando uma enorme efervescência da tendência observada por Bosch. Citem-se, a título de exemplo, a Conferência Missionária Ecumênica de Nova Iorque (1900), a Conferência Missionária Mundial de Edimburgo (1910), a Conferência Missionária de Brandemburgo (1932), a conferência do Conselho Missionário Internacional em Willingen (1952), o Congresso Mundial de Evangelismo de Berlim (1966), o Congresso Internacional de Evangelização Mundial em Lausanne (1974, com edições posteriores em 1989 e 2010), além de reiteradas assembleias do Conselho Mundial de Igrejas, como as de Estrasburgo (1960), Genebra (1966), Uppsala (1968), Bangcoc (1973), Nairóbi (1975) e Harare (1998). Ao mesmo tempo, os avanços teológicos e a abertura ao diálogo com os doravante chamados “cristãos separados” – em vez de “heréticos apóstatas” – trazidos pelo Concílio Vaticano II, colocaram os católicos na rota de um promissor futuro ecumênico, ao menos no que se refere à cooperação na missão.

⁵⁴ BOSCH, 2002, p. 554.

⁵⁵ BOSCH, 2002, p. 557.

⁵⁶ BOSCH, 2002, p. 558.

⁵⁷ BOSCH, 2002, p. 561.

⁵⁸ BOSCH, 2002, p. 563.

⁵⁹ BOSCH, 2002, p. 565-566.

do laicato – algo de que apenas os primeiros rudimentos estão agora emergindo”.⁶⁰

2.8 OUTROS ELEMENTOS

A limitação de espaço exige que os elementos desta seção sejam abordados apenas ligeiramente. Um deles é a *missão como testemunho a adeptos de outras religiões vivas*, pelo que se exige conjugar diálogo e missão, em uma tensão criativa entre o “compromisso último com a própria religião quanto a abertura genuína para a do outro, de constantemente vacilar entre a certeza e a dúvida”.⁶¹ Outro elemento é o da *missão como teologia*, o qual propõe a transição de uma teologia da missão para uma teologia eminentemente missionária⁶² – “precisamos de uma pauta missiológica para a teologia, não apenas uma pauta teológica para a missão”.⁶³ O último é a *missão como ação em esperança*, que aponta para a rejeição das compreensões pessimistas da história – que tendem a desestimular qualquer tentativa de reformar o mundo e as condições humanas – e concebe a missão cristã como participação na *missio Dei*.⁶⁴

3. TENDÊNCIAS MISSIONÁRIAS PERCEBIDAS NOS ÚLTIMOS TRINTA ANOS (1993-2023)

Por ousado que pareça, trata-se, agora, de analisar alguns caminhos que a missão cristã tomou nos últimos trinta anos, na tentativa de conferir se e em que medida esses elementos articulados por Bosch realmente se confirmaram. A intenção não é simplesmente referendar as observações do autor, tampouco desmenti-las, como se fossem um bloco hermético. Busca-se, outrossim, revestir-se da mesma humildade que pautou sua pesquisa, antes mencionada. Espera-se tão-somente levar os leitores, intérpretes da missão, a mais uma vez repensá-la e renová-la, exercícios esses que, conforme Bosch prescreveu, devem ser praticados constantemente.⁶⁵ Assim, apresentam-se algumas tendências de missão, presentes nas primeiras décadas do século 20, que dialogam com esse novo paradigma da missão ventilado por Bosch.

3.1 ÊNFASE CRESCENTE NO DISCIPULADO MISSIONÁRIO

Sem dúvida, o tema do discipulado tem ganhado gradual repercussão no cenário teológico nas últimas décadas. Como verifica João Pedro Gonçalves Araújo, “as primeiras duas décadas do século vinte e um estão se mostrando férteis na ‘produção’ – tradução – de literatura acerca do discipulado”.⁶⁶ Esse, entretanto, está longe de ser um fenômeno recente. Já em meados do século 20, aquilo que veio a ser chamado de Movimento Moderno de Discipulado (MMD) ganhava impulso para se tornar parte fundamental da mentalidade protestante nos anos 1980. Segundo Joseph Tombrella, o MMD nasceu da constatação de que o somatório de programas mecânicos, desavenças denominacionais e falta de vida nas salas de aula das igrejas havia gerado poucos resultados em termos de autêntica maturidade cristã. Verificada a falha, a proposta foi encarar Mateus 28.19-20 como o plano estabelecido por Jesus para formar discípulos por meio da evangelização pessoal e do acompanhamento e treinamento individual de convertidos, levando-os à reprodução.⁶⁷ Desde então, o emprego de “discipulado” – até então associado ao seguimento pessoal de Jesus Cristo – para referir-se ao processo de fazer um discípulo tem se transformado em uma espécie de palavra de ordem entre parte dos protestantes norte-

⁶⁰ BOSCH, 2002, p. 564.

⁶¹ BOSCH, 2002, p. 576.

⁶² BOSCH, 2002, p. 588.

⁶³ BOSCH, 2002, p. 590.

⁶⁴ BOSCH, 2002, p. 603-607.

⁶⁵ BOSCH, 2002, p. 619.

⁶⁶ ARAÚJO, João Pedro Gonçalves. Discipulado: autarquia, anarquia, ditadura – uma análise. *Via teológica*, v. 19, n. 37, jun/2018, p. 287.

⁶⁷ TOMBRELLA, Joseph Aaron. *Mears Christianity: The Birth of the Modern Discipleship Movement*. Fort Worth, Texas, 2017. 261p. Tese. Faculty of The Jack D. Terry, Jr. School of Church and Family Ministries, Southwestern Baptist Theological Seminary, p. 11-15.

americanos.⁶⁸

Essa tendência, da qual o MMD foi pioneiro, de colocar Mateus 28.19 no centro do debate acerca da natureza da missão cristã está ganhando cada vez mais repercussão no cenário missiológico deste início de terceiro milênio. Para ilustrar, o terceiro Congresso Lausanne sobre Evangelização Mundial, ocorrido na Cidade do Cabo em 2010, com a participação de 4.200 líderes evangélicos de 198 países, ao mesmo tempo que reafirmou a percepção da natureza holística do evangelho bíblico e da missão cristã inscrita pelo Pacto de 1974, também atribuiu ao fazer discípulos o status de mandamento principal dado por Jesus. Sob a seção “Façam discípulos”, o assim intitulado Compromisso da Cidade do Cabo declara:

A missão bíblica exige que aqueles que reivindicam o nome de Cristo sejam como ele, tomando a sua cruz, negando a si mesmos, e seguindo-o no caminho da humildade, do amor, da integridade, da generosidade e da servidão. Falhar no discipulado e na tarefa de fazer discípulos é falhar no nível mais elementar de nossa missão. O chamado de Cristo à sua Igreja vem a nós, mais uma vez, das páginas dos evangelhos: “Venham e sigam-me”; “Vão e façam discípulos”.⁶⁹

Um Congresso Global de Discipulado, ocorrido nas Filipinas em 2013, reuniu mais de 7 mil delegados de 61 nações.⁷⁰ Uma recente consulta realizada pelo Movimento de Lausanne, acerca dos temas dominantes em missões, preparatório ao quarto congresso que se realizará em Seul em 2024, trouxe “necessidade do discipulado” no topo da lista de lacunas remanescentes.⁷¹

Paralelamente entre os católicos, o tema também tem recebido cada vez mais atenção, especialmente a partir do Documento de Aparecida (2007), produto final da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Marcado pela reflexão sobre o “agir como discípulos missionários de Jesus Cristo”⁷², o Documento inspirou a abordagem usada pelo Papa Francisco – que havia sido um de seus redatores⁷³ – na *Evangelii Gaudium* (2013), na qual declara:

Em virtude do Batismo recebido, cada membro do povo de Deus tornou-se discípulo missionário (cf. Mt 28, 19). (...) Cada cristão é missionário na medida em que se encontrou com o amor de Deus em Cristo Jesus; não digamos mais que somos «discípulos» e «missionários», mas sempre que somos «discípulos missionários».⁷⁴

Por essa mentalidade, não só a igreja é missionária por natureza, mas todo cristão, discípulo e missionário. O interessante é notar que o texto bíblico preferencialmente utilizado como fundamento de tal noção tem sido Mateus 28.19, só que não mais naquela interpretação restritiva que o considerava o registro da incumbência dada por Jesus aos apóstolos reservada ao ofício do magistério. De fato, desde o Concílio Vaticano II a passagem tem sido empregada para reforçar o caráter universal da missão nela prevista. Cite-se, por exemplo, a *Lumen Gentium*, que, comentando Mateus 28.19, afirmou: “cada discípulo de Cristo participa na responsabilidade de propagar a fé”.⁷⁵ Essa tendência se consagra no recente Diretório para a Catequese (2020), sendo o qual a catequese, nascida do mandato de fazer discípulos de Mateus, não está reservada unicamente aos ministros ordenados.⁷⁶

⁶⁸ FLETCHER, Jesse C. **Practical discipleship**. Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1980, p. 3.

⁶⁹ Disponível em: <https://lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/ctc/compromisso>. Acesso em 12 mai. 2023.

⁷⁰ CHAN, Edmund. **Um certo tipo**: discipulado intencional que redefine o sucesso no ministério. Curitiba: Betânia, 2021, p. 244.

⁷¹ GLOBAL LISTENING TEAM. **Lausanne Movement**. The Evangelical Church Interacting between the Global and the Local: Analysis of Lausanne 4 Listening Calls, p. 5.

⁷² CELAM. **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulus / Paulinas, 2008, p. 19.

⁷³ De acordo com Joel Portella Amado, o Documento de Aparecida é referência para o modo como o Papa Francisco viria a compreender a ação evangelizadora. AMADO, Joel Portella. *O Documento de Aparecida e sua proposta para toda a igreja*. **Atualidade Teológica**. Rio de Janeiro, v. 22, n. 58, jan./abr. 2018, p. 66.

⁷⁴ FRANCISCO, PP. **Exortação apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 101 (n. 120).

⁷⁵ CONCÍLIO VATICANO II. **Lumen Gentium**. AAS 57 (1965), n. 17.

⁷⁶ Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. **Diretório para a Catequese**. São Paulo: Paulus, 2000, p. 57 (n. 55). Para Vicente Frisullo, a missão incansável do catequista é nada menos do que fazer

Dessa maneira, o início de terceiro milênio testemunha o posicionamento da ordem contida em Mateus 28.19-20 no centro de gravidade da missão cristã, tanto para protestantes como para católicos.⁷⁷ Essa notável convergência de ambas as tradições, que não pode passar despercebida em qualquer análise do atual estado da reflexão missiológica, integra e modifica o paradigma emergente de Bosch. Por mais surpreendente que seja, aquela tradicional compreensão da missão, alicerçada na Grande Comissão em vez de na Bíblia toda⁷⁸ – que os proponentes da *missio Dei* haviam tentado refutar – acabou revelando-se um dos novos dados (re)configuradores do paradigma emergente.⁷⁹ Importa, pois, investigar por que e como isso se deu.

3.2 MATEUS 28.19 COMO NOTA DE PRIORIDADE E IDENTIDADE

Dois fatores parecem ter contribuído para a referida convergência missiológica. O primeiro, por uma simples questão de *priorização*. Como já se havia alertado, “se tudo é missão, nada é missão”.⁸⁰ Por mais que se almejasse um olhar multidirecional, a inflação do conceito de missão – reconhecida por Bosch⁸¹ – pode ter ocasionado uma relativa incerteza sobre o que fazer quando os recursos são poucos e decisões precisam ser tomadas. Aumentar demais o alvo tende a diminuir a necessidade de precisão e lançar a suspeita se o que se está fazendo é, realmente, o melhor que poderia ser feito. Assim, o curso natural de um alvo grande demais é fracionar-se em círculos concêntricos, a fim de que o sujeito que faz a mira consiga discernir o que é o centro e o que são as bordas. Desde que ninguém jamais conseguiu dar ênfase a tudo ao mesmo tempo e com a mesma intensidade, foi necessário apelar para um senso de seleção e prioridade, de onde se concluiu pela escolha do fazer discípulos como núcleo da missão cristã.

Quem captou bem essa dinâmica de alargamento (*missio Dei*) e concentração da missão (Grande Comissão) ocorrido no século 20 foi John Stott. Por reconhecer a tensão entre essas duas perspectivas, o teólogo propôs uma síntese, “um caminho melhor, que seja mais equilibrado e mais bíblico ao definir a missão da igreja”.⁸² Para ele, “a missão primordial é a de Deus, pois foi ele quem mandou seus profetas, seu Filho, seu Espírito. [...] Agora, o Filho envia – como ele próprio foi enviado”.⁸³ Em um simples resumo, Stott propôs que, embora a reflexão missiológica devesse começar em Deus, a investigação da missão da Igreja não poderia ter outro desfecho senão os termos da Grande Comissão.⁸⁴ Não que ele negasse a responsabilidade social da Igreja. Apenas ressaltou que é um erro usar a palavra “missão” para cobrir tudo o que Deus está realizando no mundo. Para ele, o que a pesquisa missiológica deve indicar, no fim das contas, é qual tarefa diz respeito à igreja e o que Deus a manda fazer.⁸⁵

Com razão, por mais que se queira afastar a ideia de uma missão que seja *nossa* (da igreja), não se pode negar a existência de algo que Deus e Bíblia esperam que *façamos*. Chamar esse algo de tarefa ou de missão, ou simplesmente esboçar outro jeito de dizer uma coisa parecida com isso, representa,

discípulos. FRISULLO, V., *Espiritualidade e missão do catequista*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 11.

⁷⁷ Conclusões extraídas da tese de doutorado deste articulista, sob o título *A amizade discipuladora: Análise do método pastoral “Venham e verão”*. PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2022, p. 285-286.

⁷⁸ Este pesquisador está ciente de que a Grande Comissão, tal qual se tem entendido, não se encontra somente em Mateus 28.18-20, como também em Marcos 16.15, Lucas 24.46-49, João 20.21 e Atos 1.8. Apenas reforça o destaque, que se manifesta na missiologia hodierna, no primeiro texto.

⁷⁹ Ao se indagar por que Bosch não deu tanta atenção ao MMD, as respostas parecem oscilar entre dois aspectos. O primeiro, o de que o MMD ainda estava em formação ao tempo de sua pesquisa e não merecia, àquela altura, um destaque especial; e o segundo, de que os evangélicos – berço do movimento – sempre se mostraram resistentes ao ecumenismo (BOSCH, 2002, p. 551). E, já que este constituía um ponto nevrálgico do paradigma emergente sobre o qual o autor se debruçou, o referido segmento não foi um local de preferência para onde o missiólogo olhou.

⁸⁰ BOSCH, 2002, p. 609.

⁸¹ BOSCH, 2002, p. 609.

⁸² STOTT, John. *A missão cristã no mundo moderno*. Viçosa: Ultimato, 2010, p. 23.

⁸³ STOTT, 2010, p. 25.

⁸⁴ STOTT, 2010, p. 26.

⁸⁵ STOTT, 2010, p. 22.

em grande medida, uma mera charada terminológica. Mesmo os proponentes da *missio Dei* se vêm obrigados a, em algum momento, formular um conceito de missão para a igreja, como faz o próprio Bosch ao se referir a esta como “a participação das pessoas cristãs na missão libertadora de Jesus”.⁸⁶ No fim, será preciso determinar, com o máximo de exatidão possível, o que é para a igreja fazer – em termos claros, qual é a *sua* missão. Pertine questionar, então: não seria mais preciso definir a missão da igreja, ou pelo menos resumi-la – ou seja, atribuir-lhe uma ênfase central, ainda que outros aspectos lhe devam ser acrescentados –, nas exatas palavras que expressam o envio missionário que recebeu daquele que a enviou?

Outro fator para essa convergência em torno de Mateus 28.19 diz respeito à ênfase renovada na relação entre *identidade* e *missão*. Assim como os protestantes têm associado o *fazer* discípulos ao *ser* discípulo⁸⁷, os católicos têm procurado enfatizar que o compromisso de fazer discípulos decorre da identidade do cristão como batizado e discípulo missionário. Para o Documento de Aparecida, o cumprimento da missão não é opcional, mas “parte integrante da identidade cristã, porque é a extensão testemunhal da vocação mesma”⁸⁸ e a identidade “mais profunda” da Igreja.⁸⁹ Pelo tom que perpassa todo o Documento, *fazer discípulos* nada mais é do que a consequência natural do *ser discípulo*. Daí a convocação para que os cristãos voltem a se enxergar *como discípulos missionários* que são e como jamais deveriam ter deixado de se ver. Geraldo Hackmann salienta que o Documento se caracteriza por esse forte apelo ao seguimento, o qual decorre de um encontro pessoal com Jesus e impulsiona o discípulo a assumir seu estilo de vida.⁹⁰ Semelhante lógica aparece na *Evangelii Gaudium*, para quem o vínculo entre identidade e missão se encontra no batismo. Tal ato constituiria o momento em que “cada membro do povo de Deus tornou-se discípulo missionário (cf. Mt 28.19)”.⁹¹ A mesma correlação tem aparecido nos textos brasileiros, notadamente nas mais recentes Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil, como a de 2019 a 2023, que indicam:

Com as palavras “Ide, pois, e fazei discípulos todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Ensinando-os a observar tudo o que vos mandei” (Mt 28.19-20a), Jesus Cristo não confiou aos seus seguidores uma tarefa simples, mas *conferiu-lhes uma identidade* que os projeta para além de si, na comunhão da Santíssima Trindade, em favor do mundo inteiro, por meio do testemunho, do serviço e do anúncio do Reino de Deus.⁹²

Não se pode precisar de que maneira Bosch enxergaria essa tendência caso estivesse vivo para vê-la, mas é provável que a visse com certa ambiguidade. Em *Missão transformadora*, ele já havia ressaltado o Evangelho de Mateus fazia do termo “discípulo” para reafirmar que “tornar-se discípulo de Jesus implica toda uma gama de compromissos. Significa, primordialmente, aceitar um compromisso com Jesus e o reinado de Deus”.⁹³ Cuidar-se-ia, em sua leitura, de um convite evangelístico orientado para o discipulado.⁹⁴ Em outra oportunidade, também salientou que a missão cristã é, precisamente, o “resultado de um encontro com Cristo. Conhecer a Cristo significa tornar-se parte de uma missão para o mundo”.⁹⁵ Desta forma, Bosch potencialmente veria nessa ênfase no discipulado um desdobramento,

⁸⁶ BOSCH, 2002, p. 619.

⁸⁷ Tendo em vista que se escreve a um público protestante, esquivou-se aqui, por razões de objetividade, discorrer sobre essa relação, que parece ser bastante difundida e senso comum.

⁸⁸ CELAM, 2008, p. 76 (n. 144).

⁸⁹ CELAM, 2008, p. 170 (n. 373).

⁹⁰ HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. O referencial teológico do Documento de Aparecida. O referencial teológico do Documento de Aparecida. **Teocomunicação**, v. 37, n. 157, p. 319-336, set. 2007, p. 327.

⁹¹ FRANCISCO, 2013, p. 101 (n. 120).

⁹² CNBB. **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023**. Brasília: CNBB, 2019. (Doc. 109), n. 21, p. 24.

⁹³ BOSCH, 2002, p. 500.

⁹⁴ BOSCH, 2002, p. 500.

⁹⁵ BOSCH, David J. “Testemunha para o mundo”. In: WINTER, Ralph D. (edit.). **Perspectivas no movimento cristão mundial**. São Paulo: Vida Nova, 2009. pp. 63-68, p. 67.

em nível individual, da nova compreensão acerca da natureza missionária da igreja que sempre vindicou. Por outro lado, o autor também deixou claro que, na igreja primitiva, essa relação não foi resultado da obediência a uma nova ordem⁹⁶, de modo que a Grande Comissão, tal qual modernamente compreendida, deveria dar lugar a uma abordagem mais integrada, que deduzisse a missão de toda a Bíblia toda, não de um único texto. Contudo, provavelmente concordasse que a ênfase em Mateus 28.19, que hoje se dá, seria uma simples resposta ao fato de que, diferentemente dos primeiros cristãos, a missão como fruto do encontro com Cristo não esteja sendo assumida com naturalidade pelos de hoje. É seguro que, para Bosch, a missiologia da *missio Dei* seria o caminho mais adequado para essa reconciliação entre identidade e missão, mas pode ser que celebrasse que esta tenha acontecido, enfim, ainda que por uma via imprevista.

3.3 O FIM DA CRISTANDADE E O REAQUECIMENTO DA QUESTÃO SOCIOLÓGICA

Desde o fim do século 20, documentos missiológicos católicos têm conclamado a igreja a reagir às profundas transformações sociais e culturais que caracterizam o tempo presente. Uma dessas mudanças mais profundas foi o Batalioto chamou de *ocaso da cristandade*⁹⁷, ou seja, o desaparecimento dos mecanismos culturais que, por muitos séculos, garantiram a transferência do legado religioso de forma tranquila e unificadora. O Documento de Aparecida propõe uma “tomada oficial de consciência de que a ação evangelizadora não pode mais repousar sobre o *pressuposto da cristandade*, colocando todos os esforços na manutenção do que se tem”⁹⁸.

Essa constatação não é exclusiva dos católicos. Ed Stetzer, missiólogo protestante, já observou que “o fim da cristandade permite à igreja reconhecer que o evangelho é distinto da cultura ocidental”⁹⁹.

Quem se vê na iminência de sofrer um ataque tende instintivamente a proteger suas partes vitais. Assim a igreja, achando-se novamente em território hostil – realidade que não conhecia desde antes da virada constantiniana – vê-se obrigada a reequilibrar-se na centralidade do arrependimento e da fé em Jesus Cristo, sem os quais o evangelho é despojado de significação.¹⁰⁰ De fato, até entre os católicos (tradicionalmente pedobatistas), a antiga máxima de Tertuliano, pela qual ninguém nasce cristão, mas se torna um, começa a aparecer nos textos mais recentes.¹⁰¹ No Documento de Aparecida, apela-se para a urgência de se desenvolver um processo de iniciação cristã que “comece pelo querigma e que, guiado pela Palavra de Deus, conduza a um encontro pessoal, cada vez maior, com Jesus Cristo, perfeito Deus e perfeito homem, experimentado como plenitude da humanidade e que leve à conversão”.¹⁰² O forte apelo ao seguimento, também capturado pela *Evangelii Gaudium*, trouxe o encontro pessoal com Jesus, que impulsiona o discípulo a assumir seu estilo de vida, para o centro das atenções.¹⁰³

Uma vez que só o convertido pode ser e fazer discípulos, surge a questão antecedente sobre quem é o convertido e como se obtém a conversão – o que, por sua vez, reforça a missão em seu caráter querigmático. Por isso, em Aparecida, o querigma é tido como fio condutor todo o caminho de formação de discípulos missionários. Sem ele, “os demais aspectos desse processo estão condenados

⁹⁶ BOSCH, 2009, p. 67-68.

⁹⁷ BATALIOTO, Marcelo. Mediação humana entre cristianismo e sociedade no Documento de Aparecida mediação humana entre cristianismo e sociedade no Documento de Aparecida. **Atualidade Teológica**, ano XII, n. 30, p. 363-373, set./dez. 2008, p. 367.

⁹⁸ AMADO, Joel Portella. Mudança de época e conversão pastoral: Uma leitura das conclusões de Aparecida. **Atualidade Teológica**, n. 30, p. 301-316, set./dez. 2008, p. 301.

⁹⁹ STETZER, Ed. **Plantando igrejas missionais**: como plantar igrejas bíblicas, saudáveis e relevantes à cultura. São Paulo: Vida Nova, 2015, p. 37.

¹⁰⁰ BOSCH, 2002, p. 494.

¹⁰¹ Por exemplo: CNBB. **Iniciação à vida cristã**: itinerário para formar discípulos missionários. Brasília: CNBB, 2017 (Doc. 107), p. 38 (n. 58).

¹⁰² CELAM, 2008, p. 135 (n. 289).

¹⁰³ HACKMANN, 2007, p. 327.

à esterilidade, sem corações verdadeiramente convertidos ao Senhor”.¹⁰⁴ Logo, o anúncio verbal do evangelho que suscita a conversão a Jesus Cristo e compele ao discipulado – o qual, embora jamais tenha sido desconsiderada por Bosch, pode ter ficado à sombra de uma ênfase maior na pregação e prática da justiça¹⁰⁵ – volta à tona como elemento vital da missão.

3.4 A INDIVIDUALIDADE COMO FORÇA PARA A MISSÃO (E NÃO APENAS DESAFIO)

Outro elemento do novo paradigma missionário formulado por Bosch foi o crescimento do papel do leigo (ou a missão como ministério de todo o povo de Deus). Esse elemento se confirma pela crescente promoção do laicato por parte dos católicos, a qual constitui, na visão de Dionisio Borobio, um dos maiores sinais de esperança da Igreja.¹⁰⁶ O traço distinto que acrescenta novos contornos ao tema, embora não seja totalmente novo, diz respeito à crescente tensão entre o individualismo e a dimensão comunitária da fé.

Bosch já havia alertado com veemência contra o crescimento do primeiro entre certos grupos cristãos: “O evangelho não é individualista. O individualismo moderno representa, em grande parte, uma perversão de como a fé cristã compreende a centralidade e a responsabilidade do indivíduo”.¹⁰⁷ A questão, hoje, é saber se esse individualismo – apesar de seus claros ataques contra o senso de comunidade eclesial – não poderia ser encarado, também, como potencial força motriz para a evangelização.

O sociólogo polonês Zygmunt Bauman já havia demonstrado que, com o desvanecimento dos absolutos, a história da sociedade deu à luz o que denominou *individualização do destino*, por cuja força o indivíduo vê-se inteiramente responsável pelo tipo de vida que deseja levar e como vivê-la, assumindo toda a culpa pelas más escolhas.¹⁰⁸ Hoje, esse fenômeno não dá nenhum sinal de que irá retroceder. Pelo contrário, torna-se ainda mais crônico à medida que outros fatores são adicionados, a exemplo do alto índice de urbanização mundial. Segundo a ONU, até 2050, 68% da população do planeta será urbana.¹⁰⁹ Na América Latina, esse número já é de espantosos 80%.¹¹⁰ O cenário se agrava quando se projeta que, em 2025, 10% da população mundial viverá em apenas 37 cidades.¹¹¹ Some-se a isso, ainda, o advento da pandemia da Covid-19, que tencionou as pessoas ainda mais ao isolamento.

Se, por um lado, a “lógica do individualismo pragmático e narcisista” deve ser mesmo interpelada¹¹², os dados acima apontam para a necessidade de uma tomada de consciência, por parte de todo cristão, de que sua responsabilidade missionária pessoal tornou-se um dos fatores mais críticos para a evangelização do mundo. Mais do que isso, o engajamento desse cristão, individualmente considerado, pode constituir um sinal de esperança para um renovado fôlego missionário neste turbulento momento histórico. Querendo ou não, o ser humano a ser alcançado pela evangelização é esse que aí está, autorreferenciado e psicologicamente moldado pela sociedade de consumo¹¹³; e esse é, também, o que deve ser mobilizado para a missão, com todas as suas virtudes e fragilidades.

O dado reconfortante é que, ao longo da história, em variados contextos e culturas, Deus sempre preparou indivíduos para cumprirem seu propósito salvífico. Assim como no passado, os membros

¹⁰⁴ CELAM, 2008, p. 129 (n. 278).

¹⁰⁵ BOSCH, 2002, p. 499-500.

¹⁰⁶ BOROBIO, Dionisio. *Misión y ministerios laicales: mirando al futuro*. Salamanca: Sígueme, 2001, p. 9.

¹⁰⁷ BOSCH, 2002, p. 498.

¹⁰⁸ BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 113.

¹⁰⁹ Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br/188520-onu-habitat-popula%C3%A7%C3%A3o-mundial-ser%C3%A1-68-urbana-at%C3%A9-2050>>. Acesso em 15 mai. 2023.

¹¹⁰ Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2014/04/18/internacional/1397834294_310921.html>. Acesso em 15 mai. 2023.

¹¹¹ Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2014/04/18/internacional/1397834294_310921.html>. Acesso em 15 mai. 2023.

¹¹² CELAM, 2008, p. 34 (n. 51).

¹¹³ CELAM, 2008, p. 33 (n. 46).

atuais do povo de Deus são “os homens e mulheres de Deus para fazer o trabalho de missões em nossos dias”, especialmente forjados para as necessidades de hoje.¹¹⁴ Se, por um lado, a individualização exacerbada trouxe inúmeros desafios à missão cristã, por outro abriu a oportunidade de aproveitar o senso de responsabilidade pessoal dos cristãos – especialmente os leigos –, para, no campo de atuação secular que lhes é peculiar, exercitar aquele testemunho pessoa a pessoa que se opera na esfera dos relacionamentos inter-humanos fora do ambiente eclesial.

Um dos caminhos para essa compreensão é refletir que, com o fim da cristandade, a fé cristã volta ao seu estado marginal. Aquela condição primeva, que ora se retoma, revelou-se um dos períodos mais fecundos para a difusão do evangelho por parte daqueles que hoje seriam chamados de leigos. Com razão, estudiosos apontam que a disseminação do cristianismo para além das fronteiras de Israel se deveu, em grande parte, a discípulos “comuns”, os quais seguiram proclamando o Evangelho por todas as cidades para onde foram espalhados. Como asseverou Adolf von Harnack, “não podemos hesitar em crer que a grande missão do cristianismo, na verdade, foi executada por meio de missionários informais”.¹¹⁵ Michael Green também sublinha o fato de que, desde a origem, o cristianismo foi um movimento de “leigos”, e continuou assim por muito tempo. Esses “missionários amadores”, na linguagem de Green, conquistavam novos discípulos para Jesus Cristo por meio de seu exemplo, sua comunhão, seu caráter transformado, sua alegria, sua perseverança e seu poder.¹¹⁶ Green coloca desta forma:

Todos os membros da irmandade sabiam que sua tarefa era fazer todo o possível para levar o evangelho a outros. Naturalmente a vida dos cristãos passou a ser observada de perto. A verdade de suas alegações deve ter sido confirmada amplamente pela qualidade de vida que levavam. Por esta razão é que a ligação entre missão e santidade de vida recebe tanto destaque no Novo Testamento e na literatura do segundo século.¹¹⁷

Bosch também concordava que esse [o padrão da evangelização dos primeiros cristãos] deveria ser o padrão para a evangelização dos cristãos atuais como o simples resultado de um encontro com Cristo.¹¹⁸ A questão é saber se esse é o tipo de postura que os cristãos naturalmente estão assumindo, ou se seria realmente necessário apelar novamente para as categorias do ser e fazer discípulos como chave de ignição dessa tomada de consciência, como parece ter sido a conclusão a que as missiologias protestante e católica chegaram, ao reforçarem a Grande Comissão em Mateus. Apesar de suas ressalvas contra a noção de missão à luz de um só texto¹¹⁹, talvez Bosch acompanhasse com entusiasmo essa ênfase no discipulado missionário, fazendo questão de não deixá-la sem o contraponto da missão em sua dimensão comunitária. Como equacionou, “a igreja se *reúne* para louvar a Deus, usufruir comunhão e receber sustento espiritual, e se *dispersa* para servir a Deus onde quer que seus membros estejam”.¹²⁰

3.5 O DECLÍNIO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A CONSOLIDAÇÃO DO CONSERVADORISMO DO SUL GLOBAL

Como já examinado, Bosch exaltou a teologia da libertação como modelo de teologia contextual originária do Terceiro Mundo. É de se perguntar, no entanto, se essa teologia já não esteve em seus

¹¹⁴ DONOVAN, K.; MYORS, R. Reflexões sobre o retorno prematuro de missionários de carreira. In: TAYLOR, W. D. (Org). **Valioso demais para que se perca**. Londrina: Descoberta, 1998. p. 59-102, p. 74.

¹¹⁵ Citado por GREEN, Michael. **Evangelização na igreja primitiva**. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 213.

¹¹⁶ GREEN, 2000, p. 213.

¹¹⁷ GREEN, 2000, p. 218.

¹¹⁸ BOSCH, 2009, p. 67-68.

¹¹⁹ Embora os proponentes de uma perspectiva centrada em Mateus 28.18-20 dificilmente concordariam que este é o único texto missionário da Bíblia. O que postulam, basicamente, é que Jesus deve ter sido intencional ao colocar o “fazer discípulos” no centro do ato de comissionamento, indicando que todos os demais aspectos que envolvem a atuação cristã no mundo são desdobramentos do tipo de discipulado que estava propondo. Logo, a questão não seria fazer da chamada Grande Comissão em Mateus o único texto a ser considerado (reduccionismo), mas dar-lhe um destaque que seja proporcional àquele que o próprio Senhor Jesus pareceu conferir-lhe, sem desconsiderar suas potenciais implicações.

¹²⁰ BOSCH, 2002, p. 462.

melhores dias. Como bem observa Geraldo De Mori,

a configuração política e ideológica que se firmou a partir do fim dos anos 1980 – com a queda do socialismo real e o fim da Guerra Fria – e as mudanças ocorridas no seio da Igreja católica com o início do pontificado de João Paulo II, reduziram o influxo que a TdL [teologia da libertação] exercia no corpo eclesial e na sociedade latino-americana.¹²¹

Com efeito, experiências políticas fracassadas, como as de Cuba, Venezuela e Nicarágua, denunciaram que o marxismo, como qual a teologia da libertação dialogou, mostrou-se tanto ou mais opressor do que o capitalismo contra o qual tão ferrenhamente se opôs, e arrastaram a teologia da libertação para uma zona de suspeita e contradição. Com razão, apesar de se alegar que a teologia da libertação seja o futuro da igreja católica, a verdade é que, ao associar-se cada vez mais com a esquerda política¹²², ela se apresenta, em muitos casos, cada vez menos *teológica* e cada vez mais *ideológica*.

Bosch já havia alertado contra essa confusão entre teologia da libertação e ideologia marxista. Conquanto a teologia da libertação também rejeite o modelo capitalista, jamais deveria empregar a ideologia marxista de forma prescritiva. Bosch chegou a questionar se essa ideologia, adotada por alguns proponentes da teologia da libertação, seria compatível com a fé cristã, eis que a apresenta como ilusão e ópio do povo.¹²³ Inadvertidamente, a teologia da libertação parece ter incorrido neste exato erro: identificou Deus com o processo histórico e sacralizou as forças sociológicas dominantes como se fossem obras da providência e da redenção.¹²⁴ Resta saber se essa teologia irá sobreviver a tais contradições, mormente enquanto a polarização política se acirra no debate público e, não raro, joga a teologia para segundo plano.

Outro fator que Bosch parece não ter previsto é que a autoteologização por ele proposta como terceiro “auto-” – ao lado do autogoverno, auto-sustento e autopropagação –, que remete à teologia da libertação, tenha acendido um viés mais conservador que o esperado. Com efeito, o chamado Sul Global – isto é, África, Ásia e América Latina – tem se revelado mais interessados na salvação pessoal do que na política radical.¹²⁵ Conforme observou Philip Jenkins, “a diferença mais imediatamente visível entre as Igrejas antigas e novas é que os cristãos do Sul são muito mais conservadores, no que se refere a suas crenças e seus ensinamentos morais”, pelo que conclui que “o futuro cristianismo meridionalizado deverá ser nitidamente conservador”.¹²⁶ De fato, o Sul, outrora acusado de sincretismo¹²⁷, está denunciando o Norte de praticar o mesmo mal, só que pela capitulação do cristianismo perante o humanismo racionalista. Para o cristianismo do Sul, por exemplo, que tende a se tornar o padrão global, o liberalismo teológico soa flagrantemente ultrapassado.¹²⁸

Se Jenkins estiver certo, o paradigma de missão que se cristalizará no século 21 se parecerá mais com as teologias tradicionais, cuja ênfase se prende às doutrinas basilares da fé – notadamente, arrependimento, conversão e salvação eterna –, do que com as novas teologias contextuais. Bosch já havia anotado que a teologia da missão tende a se mostrar dependente da teologia da salvação. Para ele, “o escopo da salvação – como quer que se defina salvação – determina o escopo do empreendimento missionário”.¹²⁹ Se a tese de Jenkins se confirmar, a missiologia predominante no Sul Global e, por

¹²¹ MORI, Geraldo de. Teologia da Libertação: Relendo o passado e acolhendo o futuro. *Caminhos*, PUC Goiás, Goiânia, v. 10, n. 2, p. 56-73, jul./dez. 2012, p. 63.

¹²² Por exemplo, na mesma entrevista em que afirma que a dita teologia é o futuro da igreja, Leonardo Boff recomenda ao presidente Lula radicalizar ainda mais suas políticas sociais e fazer uma grande revolução no Brasil. Disponível em: <<https://www.pragmatismopolitico.com.br/2022/06/leonardo-boff-teologia-libertacao-futuro-igreja-catolica.html>>. Acesso em 12 mai. 2023.

¹²³ BOSCH, 2002, p. 526-527.

¹²⁴ BOSCH, 2002, p. 510, 513. Bosch alertou com todas as letras: “o evangelho não é idêntico à ordem do dia de movimentos modernos de emancipação e libertação” (BOSCH, 2002, p. 477).

¹²⁵ JENKINS, Philip. *A próxima cristandade: a chegada do cristianismo global*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004, p. 23.

¹²⁶ JENKINS, 2004, p. 24.

¹²⁷ BOSCH, 2002, p. 540.

¹²⁸ BOSCH, 2002, p. 26.

¹²⁹ BOSCH, 2002, p. 471.

consequência, de considerável porção do emergente paradigma, deve privilegiar a pregação do evangelho e a salvação como redenção individual da perdição eterna e relegar outras nuances soteriológicas ao plano secundário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O paradigma ecumênico emergente ainda está em formação, mas alguns movimentos já se mostram irreversíveis. Tal qual assinalou Bosch, a missão cristã deve ser assumida, não como tarefa adicional – para não dizer opcional –, mas como resultante da natureza do Deus que convida seu povo a participar da missão que é dele. O dado adicional, que brota das reflexões mais recentes, é que o engajamento nessa missão depende da tomada de consciência por parte da igreja acerca de sua própria identidade como igreja-discípula; e a passagem de Mateus 28.18-20 tem se mostrado de extrema relevância para esse fim. De fato, o próprio Bosch já havia anotado que o “fazei discípulos” havia sido a maneira encontrada por Mateus para, em meio à incerteza vivenciada por sua comunidade, materializar aquele dado revelado capaz de recordá-la da vocação de quem encontra sua identidade no seguimento de Jesus e que, por isso, comunica a outros “um novo modo de vida, uma nova interpretação da realidade e de Deus”.¹³⁰

Nesse sentido, o que este início de século testemunhou, em termos missiológicos, foi a recapitulação da missão da igreja a partir de Mateus 28.19, mas não como uma simples ordem ou mandamento; senão como um chamado à imitação do Deus missionário pela igreja que se auto-reconhece como discípula dele. Portanto, uma missiologia equilibrada precisa temperar a *missio Dei* com a convergência ecumênica em torno do discipulado missionário de Mateus. Como na proposta de John Stott, o olhar missiológico precisa estar tanto na *missão de Deus* quanto na *Grande Comissão*, uma complementar da outra. Nem a abordagem da *missio Dei* está totalmente sedimentada, a ponto de substituir a anterior, nem a da Grande Comissão está ultrapassada, para ser descartada. Ambas são historicamente válidas, guardam suficiente fundamentação bíblica e integram o “pluriverso” da missiologia mencionado por Bosch.¹³¹ Só um constante exercício de ponto e contraponto entre as duas visões será capaz de proporcionar aquela tensão criativa que, segundo Bosch, é necessária para uma prática missionária adequada a este tempo.

Impõe-se aos missiólogos, por conseguinte, transitar entre as duas ênfases e vigiar os possíveis pontos cegos. Recomenda-se aos atores desse novo paradigma acercarem-se de missiólogos que defendam diferentes pontos de vista e jamais se fechem em seus próprios pressupostos – os quais, segundo Bosch, devem permanecer revisáveis¹³². É muito fácil acusar o outro de estar preso a uma “caixa”, quando, na verdade, todos podem dizer o mesmo ao olharem os outros em perspectiva. Não se deve postular determinado ponto de vista como se fosse uma visão plena e hermética do estado da arte da missão, sem abrir espaço para a oxigenação advinda de ideias complementares e divergentes. A análise da magistral obra de Bosch trinta anos depois revela que, por mais que uma pesquisa seja exaustiva na descrição da realidade em determinado contexto histórico, o futuro pode reservar surpresas significativas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Nadi Maria de; BRIGHENTI, Agenor. A missão ad gentes em torno da renovação do Vaticano II. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 60, n. 3, p. 867-881, set./dez. 2020.

AMADO, Joel Portella. Mudança de época e conversão pastoral: Uma leitura das conclusões de Aparecida. **Atualidade Teológica**, n. 30, p. 301-316, set./dez. 2008.

¹³⁰ BOSCH, 2002, p. 112.

¹³¹ BOSCH, 2002, p. 24.

¹³² BOSCH, 2002, p. 26.

- AMADO, Joel Portella. O Documento de Aparecida e sua proposta para toda a igreja. **Atualidade Teológica**. Rio de Janeiro, v. 22, n. 58, jan./abr. 2018.
- ANDERSON, Gerald H. In memoriam: David J. Bosch, 1929-1992. In: BOSCH, David J. **Missão transformadora: Mudanças de paradigmas na Teologia da Missão**. 4.ed. São Leopoldo, RS: EST, Sinodal, 2002.
- ARAÚJO, João Pedro Gonçalves. Discipulado: autarquia, anarquia, ditadura – uma análise. **Via Teológica**, v. 19, n. 37, jun/2018.
- BATALIOTO, Marcelo. Mediação humana entre cristianismo e sociedade no Documento de Aparecida mediação humana entre cristianismo e sociedade no Documento de Aparecida. **Atualidade Teológica**, ano XII, n. 30, p. 363-373, set./dez. 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BOROBIO, Dionisio. **Misión y ministerios laicales: mirando al futuro**. Salamanca: Sígueme, 2001.
- BOSCH, David J. **Spirituality of the Road**. Scottsdale: Herald Press, 1979.
- BOSCH, David J. **Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective**. Atlanta: John Knox Press, 1980.
- BOSCH, David J. **Transforming mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission**. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.
- BOSCH, David J. “Testemunha para o mundo”. In: WINTER, Ralph D. (edit.). **Perspectivas no movimento cristão mundial**. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 63-68.
- BOSCH, David J. **Missão transformadora: mudanças de paradigmas na Teologia da Missão**. 4.ed. São Leopoldo: EST, Sinodal, 2002.
- CARVALHO, Diogo. **A amizade discipuladora: análise do método pastoral “Venham e verão”**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, 2022. 300p. Tese. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).
- CELAM. **Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulus / Paulinas, 2008.
- CHAN, Edmund. **Um certo tipo: discipulado intencional que redefine o sucesso no ministério**. Curitiba: Betânia, 2021.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Lumen Gentium**. AAS 57 (1965), n. 17.
- CNBB. **Iniciação à vida cristã: itinerário para formar discípulos missionários**. Brasília: CNBB, 2017. (Doc. 107).
- CNBB. **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023**. Brasília: Edições CNBB, 2019. (Doc. 109).
- DONOVAN, K.; MYORS, R., Reflexões sobre o retorno prematuro de missionários de carreira. In: TAYLOR, W. D. (Org.). **Valioso demais para que se perca**. Londrina: Descoberta, 1998. p. 59-102.
- FLETCHER, Jesse C. **Practical discipleship**. Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1980.
- FRANCISCO, PP. **Exortação apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2013, n. 120.

FRISULLO, V. **Espiritualidade e missão do catequista**. São Paulo: Paulinas, 2011.

GLOBAL LISTENING TEAM. Lausanne Movement. **The Evangelical Church Interacting between the Global and the Local: Analysis of Lausanne 4 Listening Calls**.

GREEN, Michael. **Evangelização na igreja primitiva**. São Paulo: Vida Nova, 2000.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. O referencial teológico do Documento de Aparecida. O referencial teológico do Documento de Aparecida. **Teocomunicação**, v. 37, n. 157, p. 319-336, set. 2007.

JENKINS, Philip. **A próxima cristandade: a chegada do cristianismo global**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004.

MORI, Geraldo De. **Teologia da Libertação: relendo o passado e acolhendo o futuro**, Caminhos, PUC Goiás, Goiânia, v. 10, n. 2, p. 56-73, jul./dez. 2012.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. **Directório para a Catequese**. São Paulo: Paulus, 2000.

SAAYMAN, Willem; KRITZINGER, Klippies. David Bosch, the South African. In: **Mission in Bold Humility: David Bosch's Work Considered**. SAAYMAN, Willem; KRITZINGER, Klippies (editors). Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.

STETZER, Ed. **Plantando igrejas missionais: como plantar igrejas bíblicas, saudáveis e relevantes à cultura**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

STOTT, John. **A missão cristã no mundo moderno**. Viçosa: Ultimato, 2010.

TOMBRELLA, Joseph Aaron. **Mears Christianity: The Birth of the Modern Discipleship Movement**. Fort Worth, Texas, 2017. 261p. Tese. Faculty of The Jack D. Terry, Jr. School of Church and Family Ministries, Southwestern Baptist Theological Seminary.



*A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional*

DESENVOLVIMENTO DA FORMAÇÃO DO SER DO ESTUDANTE DE TEOLOGIA NA MODALIDADE ONLINE

Development of the Formation of the Theology Student in the Online Mode

Dr. Jorge Henrique Barro¹

RESUMO

Este artigo examina o desenvolvimento da formação do ser do estudante de Teologia na modalidade online, considerando diversos ambientes formativos, como família, escola (educação infantil, básica e superior), sociedade, igreja, liderança eclesial, instituição teológica e o próprio estudante. Destaca-se a relevância da instituição teológica como parceira nesse processo, promovendo a criação de hábitos saudáveis, o estabelecimento de metas, a participação em comunidades de aprendizagem social, e a centralidade do estudante como protagonista no desenvolvimento de seu ser. Isso inclui a responsabilidade do estudante na formação de sua espiritualidade, seguindo uma proposta intencional. Além disso, a instituição teológica encoraja o desenvolvimento de uma rotina que prioriza o progresso pessoal e oferece suporte no gerenciamento do tempo, planejamento de atividades e tarefas de aprendizado, cuidado com o corpo e mente, e uma alimentação saudável como elementos fundamentais na formação integral do estudante de Teologia online.

Palavras-chave: Formação do ser. Estudante de teologia. Teologia online. Parcerias. Instituição teológica.

ABSTRACT

This article examines the development of the theological student's formation

¹ É doutor em Estudos Interculturais pelo Fuller Theological Seminary, Pasadena, California (EUA). Seu doutorado foi apostilado pela Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo/RS. É o atual Diretor Executivo Geral da Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA), onde também é professor de vários cursos, dentre eles no Mestrado Profissional em Teologia. É pastor presbiteriano, escritor e conferencista. E-mail: jorge@ftsa.edu.br

in the online modality, considering various formative environments such as family, school (early childhood, basic, and higher education), society, church, ecclesiastical leadership, theological institution, and the student himself/herself. The relevance of the theological institution as a partner in this process is emphasized, promoting the creation of healthy habits, goal setting, participation in social learning communities, and the centrality of the student as the protagonist in the development of their being. This includes the student's responsibility in shaping their spirituality through an intentional proposal. Furthermore, the theological institution encourages the development of a routine that prioritizes personal progress and provides support in time management, planning learning activities and tasks, caring for the body and mind, and maintaining a healthy diet as fundamental elements in the comprehensive formation of the online theological student.

Keywords: Formation of being. Theology student. Theology online. Partnerships. Theological institution.

INTRODUÇÃO

Se o ensino é principalmente sobre a interação professor-aluno, então temos que reconhecer que a interação humana está mudando.²

As configurações da sala de aula face a face com a presença pessoal e imediata do professor e dos alunos podem ser muito eficazes, mas mesmo essas não garantem conexões relacionais que fomentem a aprendizagem. Em salas de aula físicas, assim como nas online, os professores podem parecer distantes e impessoais.³

O relatório da *Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI* da UNESCO, coordenada por Jacques Delors⁴, foi uma proposta visando ultrapassar uma visão puramente *instrumental-funcional da educação*, via a obrigatoriedade da obtenção de resultados, tais como: saber fazer, aquisição de capacidades diversas com fins econômicos. Por isso, apresentou-se uma proposta-projeto via *quatro pilares*, sendo:

- Aprender a conhecer – saberes intelectuais;
- Aprender a fazer – saberes práticos;
- Aprender a conviver – saberes sociais-comunitários;
- Aprender a ser – saberes intrapsíquicos.

Lourenço Stelio Rega, adiciona um quinto pilar, sendo o *aprender a sentir*, ao chamar de *Modelo afetivo*, afirmando que “o importante neste modelo é a formação afetivo/emocional do aluno. A preocupação é com os seus sentimentos e com a adaptação do contexto a realidade afetiva do aluno. É o modelo do SENTIR”. Todo processo *ensino-aprendizado* deve visar a *formação integral do estudante*. Isso não é e nem pode ser diferente no caso específico da *formação teológica*, foco dessa reflexão.⁵

A *Teologia* foi reconhecida como área do saber pelo Ministério da Educação em 15/03/1999 pelo Conselho Nacional de Educação (CNE) por meio do PARECER N° CES 241/1999, que no voto dos relatores, assim afirma (II, a): “Os cursos de bacharelado em Teologia sejam de composição curricular livre, a critério de cada instituição, podendo obedecer a diferentes tradições religiosas”.

² BOWEN, J. A. **Teaching naked: how moving technology out of your college classroom will improve student learning**. San Francisco: Jossey-Bass, 2012, p. 49.

³ JUNG, Joanne J. **Character formation in online education: a guide for instructors, administrators, and accrediting agencies**. Grand Rapids: Zondervan, 2015, p. 14 (Apple Books, paginação irregular).

⁴ O Relatório está publicado em forma de livro no Brasil, com o título *Educação: um tesouro a descobrir* (São Paulo: Cortez, 1999). Neste livro, a discussão dos *quatro pilares* ocupa todo o quarto capítulo, p. 89-102.

⁵ REGA, Lourenço Stelio. Revendo paradigmas para a formação e teológica e ministerial. **Teológica**, Número 4, ano III. São Paulo: Faculdade Teológica Batista, 2001, p. 14.

As Instituições Teológicas (doravante ITs) tiveram preservadas a composição das *suas matrizes curriculares*, permitindo nelas expressar livremente *suas confessionalidades*.

O passo seguinte foi a criação das Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) para o curso de *graduação em Teologia*, por meio da RESOLUÇÃO N° 4, de 16/09/2016. Esse documento regulamenta o que todas as ITs precisam observar nos chamados *grandes eixos temáticos*. O Art. 7° assim diz:

Os conteúdos curriculares do curso de graduação em Teologia deverão ser organizados em quatro grandes eixos temáticos complementares entre si: I - Eixo de formação fundamental; II - Eixo de formação interdisciplinar; III - Eixo de formação teórico-prática; e IV - Eixo de formação complementar.

A DCN para Teologia enfatiza a palavra *formação*, em relação ao perfil do egresso, que aparece no texto quarenta vezes, nos sentidos de:

- formação integral (Art. 3°, XI, § 1°);
- formação de sua personalidade (Art. 3°, IV);
- formação humanística, crítica e ética (Art. 3°, III; Art. 7°, VI, § 3°);
- formação para a convivência cidadã (Art. 5°; Art. 7°, VI, § 6°);
- formação profissional (Art. 6°; Art. 11°).

Uma das peculiaridades e particularidades da *formação teológica* é sobre a *espiritualidade* do estudante, que envolve *caráter* e *virtudes*. É comum ouvir comentários, especialmente por parte de lideranças eclesiais, que uma *graduação online* não toca e nem tem condições de tratar essa questão na vida dos estudantes que, na visão destes, só se é possível *presencialmente*. Certamente isso se deve especialmente ao fato de que o curso de Teologia, no passado bem como vários no presente, sempre foi realizado na *modalidade presencial*, e vários em sistema de *internatos* nos seminários teológicos, chamados de *casa de profetas*. A força da palavra *casa* é entendida como um *lugar físico* com salas de aulas, bibliotecas, dormitórios, refeitórios, espaços para prática de esportes, capela, horários estabelecidos para entrar e sair.

O surgimento da *modalidade a distância* na educação superior no Brasil se deu por meio do DECRETO N° 9.057, de 25 de maio de 2017, que diz:

Art. 1°: Para os fins deste Decreto, considera-se *educação a distância* a modalidade educacional na qual a mediação didático-pedagógica nos processos de ensino e aprendizagem ocorra com a utilização de meios e tecnologias de informação e comunicação, com pessoal qualificado, com políticas de acesso, com acompanhamento e avaliação compatíveis, entre outros, e desenvolva atividades educativas por estudantes e profissionais da educação que estejam em lugares e tempos diversos [ênfase nossa].⁶

O surgimento da *modalidade a distância* na educação superior provocou uma obrigatória reflexão sobre a *formação do ser* (*caráter-virtude-espiritualidade*) do estudante de Teologia, sobre como trabalhar e lapidar o caráter e espiritualidade de um estudante na modalidade online. Essa é e continua sendo a pergunta que muitos fazem. As pessoas contrárias ou mais resistentes a essa modalidade advogam que a IT perde o acesso ao estudante, deixando este de estar debaixo da *tutela-mentoria* dos seus líderes e mestres.

Joanne Jung afirma:

Há ceticismo entre educadores sobre a formação de caráter na educação online. Muitos não podem imaginar que uma transformação real possa ser alcançada em qualquer formato que não seja o modelo tradicional de educação residencial com tempo presencial em sala de aula. A formação espiritual profunda, no entanto, pode e aconteceu por meio

⁶ **DECRETO 9.057/2017**. Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/Decreto/d9057.htm>. Acessado em 21 MAR 2021.

⁷ Optou-se pela expressão *formação do ser* para se referir ao *caráter-virtude-espiritualidade*, até mesmo porque não existe unanimidade em relação a como chamar isso.

de um aprendizado de qualidade e eficaz na educação online.⁸

A *formação do ser* é sem dúvida um dos principais fatores do porquê líderes eclesiais são contra a *modalidade online*. Tal percepção também passa pelo *fator-controle-paternalista*. A modalidade online é vista como um *risco e ameaça* da perda de acesso sobre o que o estudante faz ou deixa de fazer em seu dia a dia, relacionamentos, sexualidade, ambientes que circula, participação na vida da comunidade de fé, entre outras. Perde-se aqui, na visão destas lideranças eclesísticas, o papel *tutelar* da IT. Especialmente em relação aos estudantes que serão os futuros ministros ordenados de uma determinada confissão-denominação. Tal *tutela-controle* está em risco, na visão de tais líderes.

A pandemia de COVID-19 transformou radicalmente a forma como as instituições educacionais oferecem seus serviços. Com o fechamento de escolas e universidades em todo o mundo, inclusive no campo teológico, *o ensino online emergiu como uma solução vital para a sustentabilidade das escolas e seus cursos*. A crise sanitária impôs desafios sem precedentes, destacando a necessidade de soluções flexíveis e acessíveis de ensino. O surgimento dos cursos online foi uma resposta eficaz à necessidade de continuar a educação enquanto se adaptava aos desafios da pandemia. Isso também trouxe oportunidades para inovação, permitindo às instituições educacionais explorar novos métodos de entrega de conteúdo. A pandemia serviu como catalisador para a adoção acelerada de tecnologias educacionais. Plataformas de aprendizagem online, videoconferências e ferramentas de colaboração tornaram-se parte integrante do ambiente educacional. A infraestrutura tecnológica necessária para cursos online expandiu-se rapidamente para atender à crescente demanda. A pandemia foi uma das principais razões para que os gestores de educação teológica abandonassem a premissa de que não se pode nem formar nem cuidar do caráter na modalidade online. O instinto da sobrevivência foi mais forte.

A questão necessária a ser refletida é sobre *quem* recai a responsabilidade da *formação e supervisão do ser* do estudante de Teologia. Uma coisa é certa: essa responsabilidade não é única e nem exclusiva das ITs. Não é justo, nem tampouco saudável, que tal processo seja de exclusividade total de uma faculdade ou seminário teológico. É fundamental entender que a *formação do ser* do estudante se dá por meio de um *consórcio formativo*. As questões que precisam de respostas são: – “Quem tem tal prerrogativa formativa?” – “Sobre quem recai tal responsabilidade?” – “Quais espaços e ambientes são (ou deveriam ser) catalisadores de tal formação?”

1. AMBIENTES E ESPAÇOS FORMATIVOS DO SER DO ESTUDANTE DE TEOLOGIA

Existem divergências sobre qual termo se usar quando se trata da *formação do ser* do estudante de Teologia. Apenas como exemplo, Marvin Oxenham⁹ prefere falar da *formação do caráter e virtude* em vez de *formação espiritual*. Por outro lado, Robert Meye¹⁰ entende que caráter e espiritualidade são virtualmente *sinônimos* e que ambos se relacionam ao que fazemos e quem somos. Existem ainda divergências sobre definições de termos, como: caráter, moral, ética, virtude e espiritualidade. De maneira sucinta, podem assim serem entendidos:

- *Moral* está mais relacionada a sociedade como um todo, e refere-se aos hábitos e costumes de uma sociedade, definindo o que se é aceito (moral) e o que se é rejeitado (imoral). Contudo, algo que hoje é considerado imoral pode não ser no futuro;
- *Caráter* vem do latim *character*, que significa *marca gravada, marca distintiva*, como sendo aquilo que descreve as boas e más qualidades de uma pessoa. Por isso, se fala de uma pessoa *com* caráter e *sem* caráter. “Caráter tem a ver com quem somos e em quem nos tornamos, bons e

⁸ JUNG, 2015, p. 17.

⁹ OXENHAM, Marvin. **Character and virtue in global theological education: an academic epistolary novel**. Carlisle: Langham Global Library, 2019.

¹⁰ MEYE, Robert P. Theological education as character formation. **Theological Education**, XIV (Suppl. 1), 1988, p. 96-126.

maus”¹¹;

- *Ética* refere-se aos valores vistos no comportamento e conduta de uma pessoa.
- *Virtude* é uma qualidade moral, algo positivo e nunca negativo.

É praticamente impossível tratar de ética e virtude sem mencionar o filósofo Aristóteles em A ética a Nicômaco, sendo este seu filho. O reformador Lutero também fala de virtude, mas como boas obras. Para Lutero a fé e amor inclinam a pessoa a fazer boas obras e praticar a Regra de Ouro (Mt 7.12). Com isso Lutero enfatiza que virtude é mais que hábito (Aristóteles), sendo uma característica de estar em Cristo.

Aristóteles afirma que “por virtude humana entendemos não a do corpo, mas a da alma”.¹² Ao mencionar virtudes como coragem, temperança, magnanimidade, calma, entre outras. Ele assim diz: “Com efeito, ao falar do caráter de um homem não dizemos que ele é sábio ou que possui entendimento, mas que é calmo ou temperante. No entanto, louvamos também o sábio, referindo-nos ao hábito; e aos hábitos dignos de louvor chamamos virtudes”.¹³ As virtudes se adquirem pelo exercício, sendo estas modalidades que envolvem escolha. Portanto, para Aristóteles “a virtude é, pois, uma disposição de caráter” e não paixões ou faculdades.¹⁴

E assim Aristóteles conclui:

Quanto às virtudes em geral, esboçamos uma definição do seu gênero, mostrando que são meios e também que são disposições de caráter; e, além disso, que tendem por sua própria natureza para a prática dos atos que as produzem; que dependem de nós, são voluntárias e agem de acordo com as prescrições da regra justa. Mas as ações e as disposições de caráter não são voluntárias do mesmo modo, porque de princípio a fim somos senhores de nossos atos se conhecemos as circunstâncias; mas, embora controlemos o despontar de nossas disposições de caráter, o desenvolvimento gradual não é óbvio, como não o é também na doença; no entanto, como estava em nosso poder agir ou não agir de tal maneira, as disposições são voluntárias.¹⁵

Quem, afinal, é responsável pela *formação do ser* do estudante? Ou se preferir, sua *formação espiritual*? É o que passamos a refletir. Mas desde já, fica esse alerta de Oxenham:

A educação do caráter e da virtude não é um retorno moralista ao legalismo ou prescritivismo. Não estamos convidando instituições teológicas para desenvolver e aplicar listas intermináveis de regras prescritivas e exigir obediência estrita. O objetivo não é definir e prescrever bondade e virtude, mas *moldar o caráter*. Uma das metáforas mais úteis de Aristóteles indica que é preciso mais de uma andorinha para fazer o verão¹⁶, o que significa que apenas a virtude profundamente habituada produzirá o caráter desejado. Em nosso zelo pelo que é bom, devemos evitar as armadilhas do farisaísmo. Não devemos prescrever as ocasiões em que podemos tirar um jumento¹⁷ para fora de uma vala; em vez disso, devemos ter como objetivo *nutrir indivíduos de caráter* que escolherão naturalmente o que é bom.¹⁸

Como já enfatizado, muitos ainda pensam que *formação do ser* do estudante de Teologia é de responsabilidade exclusiva das ITs. Se, por um lado, existe a transferência de responsabilidade da

¹¹ ARTHUR, James. **Education with character: the moral economy of schooling**. London: RoutledgeFalmer, 2003, p. 2.

¹² ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril, 1973, p. 264.

¹³ ARISTÓTELES, 1973, p. 264.

¹⁴ ARISTÓTELES, 1973, p. 264.

¹⁵ ARISTÓTELES, 1973, p. 264.

¹⁶ Ditado que diz: “Uma andorinha só não faz verão”.

¹⁷ Lucas 13,15-16: “Disse-lhe, porém, o Senhor: Hipócritas, cada um de vós não desprende da manjedoura, no sábado, o seu boi ou o seu jumento, para levá-lo a beber? Por que motivo não se devia livrar deste cativo, em dia de sábado, esta filha de Abraão, a quem Satanás trazia presa há dezoito anos?” e ainda Mateus 12.11-12: “É lícito curar no sábado? Ao que lhes respondeu: Qual dentre vós será o homem que, tendo uma ovelha, e, num sábado, esta cair numa cova, não fará todo o esforço, tirando-a dali? Ora, quanto mais vale um homem que uma ovelha? Logo, é lícito, nos sábados, fazer o bem?”.

¹⁸ OXENHAM, Marvin. A renaissance of character and virtue. **Evangelical Review of Theology**: Paternoster Periodicals, 2020, 44:2, p. 115-125, p. 123-124.

formação do ser do estudante para as ITs, por outro lado, as ITs também são responsáveis no mínimo por um *paternalismo* que, no fundo, pode ter como possível elemento motivacional o *controle de seus estudantes*. Tal *formação do ser* não visa apenas o estudante em si, mas especialmente a manutenção e preservação dos valores confessionais, eclesiais, suas crenças, hábitos, doutrinas e teologia. Por outro lado, a IT não pode receber o *bônus* e nem o *ônus* exclusivo de tal *formação*. Esta precisa ser vista de modo *sistêmico*, em forma de *consórcio*.

A seguir veremos alguns desses ambientes/espços da *formação do ser*.

1.1 A FAMÍLIA

O convívio familiar que a criança não só aprende a resolver os conflitos, como também a administrar as questões emocionais e os diferentes e diversos sentimentos das relações pessoais e interpessoais, e ainda a enfrentar as adversidades que a vida pode apresentar, pois essas redes de interações incluem fatos emocionais, sociais, afetivos e culturais.¹⁹

A família é sem dúvida a primeira e fundamental instituição parceira desse *consórcio* no processo *formativo do ser* humano e desse futuro estudante. A Psicologia enfatiza que os primeiros seis/sete anos de vida de uma criança são cruciais e determinantes para o resto da vida. Isso é o que afirma *Núcleo Ciência Pela Infância* (NCPI), no qual a chamada *Primeira Infância*, que vai dos 0 aos 6 anos, “é um período crucial no qual ocorre o desenvolvimento de estruturas e circuitos cerebrais, bem como a aquisição de capacidades fundamentais que permitirão o aprimoramento de habilidades futuras mais complexas”.²⁰ Ou seja, “as crianças experienciam e aprendem no mundo através dos relacionamentos socioafetivos, e estes, por sua vez, influenciam todos os aspectos do desenvolvimento infantil”.²¹

A família deve ser um *espaço seguro de aprendizagem*, uma “educação para o bem comum”.²² Os pais são os primeiros responsáveis pela *formação do ser*, independentemente de suas religiosidades. Contudo, no caso daqueles professarem a fé cristã, são exortados pelo sábio Salomão que “ensine a criança no caminho em que deve andar, e, ainda quando for velho, não se desviará dele” (Pv 22.6). Tal ensino compreende *formação (cristã) do ser*.

1.2 A ESCOLA (EDUCAÇÃO INFANTIL, BÁSICA E SUPERIOR)

James Arthur, com ampla experiência no *Centro Jubileu para Caráter de Virtudes*, afirma:

Acredito que podemos ser ativos na formação do caráter em nós mesmos e nos outros. A educação do caráter é normalmente vista como uma abordagem específica da educação moral. O argumento é que a educação do caráter não se trata apenas da aquisição de habilidades sociais: trata-se, em última análise, *de que tipo de pessoa um aluno será*. Embora reconheço a ampla gama de fatores envolvidos na formação e expressão do caráter, pretendo que este livro se concentre nos aspectos morais do conceito de caráter. A economia moral da escolarização se refere a como as escolas ensinam e desenvolvem o caráter e como estabelecem normas para avaliar o caráter. No mínimo, trata-se de organizar a escola em torno de uma visão e ética que vincule a ética às demandas da vida pública [ênfase nossa].²³

Percebe-se nessa afirmação o grande desafio e responsabilidade que uma escola tem como parceira nesse consórcio para a formação “ética às demandas da vida pública” para o bem comum. Antes desse *estudante de Teologia* chegar a uma IT, teve um longo percurso na escola para sua educação infantil e básica, e alguns ainda chegam já com algum curso superior, tendo a possibilidade de ter seu

¹⁹ WITTER, Geraldina Porto. **Família e aprendizagem**. Cotia: Ateliê, 2011, p. 34.

²⁰ NÚCLEO CIÊNCIA PELA INFÂNCIA. O impacto do desenvolvimento na primeira infância sobre a aprendizagem. 2014. Disponível em <https://www.mds.gov.br/webarquivos/arquivo/crianca_feliz/Treinamento_Multiplicadores_Coordenadores/IMPACTO_DESENVOLVIMENTO_PRIMEIRA%20INFANCIA_SOBRE_APRENDIZAGEM.pdf> Acessado em 22 ABR 2021, p. 3.

²¹ NCPI, 2014, p. 6.

²² ARISTÓTELES, 1973, p. 324.

²³ ARTHUR, 2003, p. 2-3.

caráter trabalhado para os desenvolvimentos das boas virtudes para o bem comum.

Carla de Souza afirma:

Neste contexto de possibilidades reais, a formação moral da criança se impõe como necessidade para a vida adulta ética. A prática de virtudes na primeira infância leva à concretização dos juízos morais na direção da formação do caráter. Não se trata simplesmente de ensinar virtudes, mas favorecer a vivência das mesmas nos contextos educativos, de forma que o desenvolvimento da moralidade ultrapasse a dimensão heterônoma e o indivíduo alcance a *autonomia* [ênfase nossa].²⁴

Esse estudante não chega na IT sem antes ter sido exposto a formação moral-ética visando capacitar para alcançar bens internos às práticas, como também sustentar no devido tipo de busca pelo bem, capacitando a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que depara, fornecendo um autoconhecimento cada vez maior, bem como um conhecimento do bem cada vez maior.²⁵

1.3 A SOCIEDADE

Se por um lado “a sociedade sem amor é um fanatismo coletivista, uma espécie animal”²⁶, por outro lado, cada ser humano é responsável por aquilo que Aristóteles incansavelmente chamava de “disposições de caráter” (1973²⁷), que segundo ele “a virtude do homem também será a *disposição de caráter* que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função” [ênfase nossa].²⁸

Esse futuro estudante de Teologia vive em sociedade e é responsável por sua participação nessa sociedade visando o *bem comum*. Depende deste, como ser humano consciente, *dispor seu caráter* para o bem e não para o mal, para justiça e não para a corrupção, para a verdade e não para a mentira, para o respeito e não para a intolerância, dentre tantas outras ações virtuosas.

Se, na concepção Aristotélica, a *ética* está relacionada a *doutrina moral individual*, a *política* está relacionada a *doutrina moral social*. Esse indivíduo (moral individual) vive e se relaciona com a *polis* (moral social), onde deve exercer e desenvolver sua *cidadania* consciente, não apenas de si mesmo, mas essencialmente do outro, visando sempre o bem-comum.

1.4 A IGREJA

Saindo da *esfera do bem comum* (família, escola e sociedade) da *formação do ser*, passamos para a *esfera eclesial-religiosa-espiritual* da formação daqueles que um dia chegarão as ITs. Raramente uma pessoa chega à uma IT sem antes passar por uma igreja (e muitas vezes, por várias delas). A igreja, dentre suas várias dimensões e razões de existir, é uma *comunidade educadora*. E foi o próprio Jesus que conferiu essa responsabilidade aos seus discípulos e sua futura comunidade em geral, ao dizer:

Toda a autoridade me foi dada no céu e na terra. Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; *ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado*. E eis que estou convosco todos os dias até à consumação do século (Mt 28.18-20) [ênfase nossa].

Essa chamada *Grande Comissão* enfatiza a dimensão *pedagógica-didática* da comunidade de Jesus. A palavra *ensinando-os*, que é *didasko* no grego, significa ensinar, conversar com outros a fim de instruí-los, pronunciar discursos didáticos, ser e desempenhar o ofício de um professor, ensinar-expor-explicar alguém, dar instrução. De *didasko* vem a ideia de *didática*. Essa mesma ideia está registrada na prática educadora da comunidade nascente de Jesus: “E perseveravam na *doutrina* dos apóstolos” (At 2.42).

²⁴ SOUZA, Carla Cristina Silveira de. **Educação moral e personalidade**: exercitando as virtudes na infância. Rio de Janeiro: URFJ, 2016, p. 72-73.

²⁵ MACINTYRE, A. **Depois da virtude**: um estudo em teoria moral. Bauru: EDUSC, 2001, p. 368.

²⁶ CHIARELLO, M. G. **Das lágrimas das coisas**: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer. São Paulo: Unicamp, 2001, p. 102.

²⁷ Ver “disposições de caráter” (no plural), nas seguintes páginas: 271, 289, 291, 307, 341, 351, 363. E na disposição de caráter (no singular), nas seguintes páginas: 272, 273, 287, 291, 294, 302, 307, 314, 316, 321, 232, 335, 337, 338, 353, 359, 383, 383, 427.

²⁸ ARISTOTELES, 1973, p. 272.

Doutrina aqui é *didache* no grego, que significa *ensino*. Tal ensino é essencialmente *Cristocêntrico* – “*que vos tenho ordenado*”. Não é *doutrina* no sentido que se entende hoje, mas sim tudo aquilo que Jesus *ensinou* em seu Evangelho. Trata-se do discipulado (ou formação) *Cristomórfico*. Paulo disse: “sofro as dores de parto, até *ser Cristo formado* em vós” (Gl 4.19). O seguidor (discípulo) de Cristo deve tomar e ter a forma de Cristo. *Formado* literalmente no grego é *morphoo*, que significa do mesmo que, formar. Paulo apela para os membros da Igreja de Corinto: “Sede meus imitadores, como também eu sou de Cristo” (1Co 11.1; ver também Fp 3.17; 1Ts 1.6). Ou seja, qualquer pessoa que chega para os estudos teológicos foi (ou no mínimo deveria ter sido) discipulada e exposta aos ensinamentos de Cristo para ser como ele e viver como ele: “Aquele, entretanto, que guarda a sua palavra, nele, verdadeiramente, tem sido aperfeiçoado o amor de Deus. Nisto sabemos que estamos nele: aquele que diz que permanece nele, esse deve também andar assim como ele andou” (1Jo 2.5-6).

1.5 A LIDERANÇA ECLESIAL

A igreja possui liderança pastoral que deve ser “modelo do rebanho” (1Pe 5.3), cujo sentido de ser *modelo* (no grego *tupos*), além de ser de acordo com o qual algo deve ser feito, também o é no sentido ético, exemplo dissuasivo, padrão de advertência. O carisma pastoral implica em ser *mestre*: “E ele [Jesus] mesmo concedeu uns para apóstolos, outros para profetas, outros para evangelistas e outros para *pastores e mestres*” (Ef 4.11). Nem todo mestre é pastor, mas todo pastor deve ser mestre. E novamente a palavra *didaskalos* aparece como significado de alguém que ensina a respeito das coisas de Deus.

Além disso, as cartas de Paulo são um compêndio para o desenvolvimento do caráter e virtudes em perspectiva cristã. Paulo, em suas recomendações pastorais, expressa, dentre muitos, esse particular princípio ético: “Não torneis a ninguém mal por mal; esforçai-vos por fazer o bem perante todos os homens... Não te deixes vencer do mal, mas vence o mal com o bem” (Rm 12.17,21). Portanto, esse futuro estudante de Teologia, além da sua *comunidade de fé* onde está exposto a formação de seu caráter e virtudes cristãs, conta também com *tutores e mestres pastorais* “para que não mais sejamos como meninos, agitados de um lado para outro e levados ao redor por todo vento de doutrina, pela artimanha dos homens, pela astúcia com que induzem ao erro” (Ef 4.14).

1.6 A INSTITUIÇÃO TEOLÓGICA EM SI

É somente após ter trilhado todos esses caminhos, ambientes e espaços *formativos do ser*, quer seja em perspectiva para o *bem comum* como também em *perspectiva cristã*, essa pessoa chega a IT por ela escolhida, ou designada pelas lideranças eclesiais, para que ali também tenha a formação do seu ser ainda mais desenvolvida, só que agora a partir de estudos mais profundos, sistematizados e organizados, isso de modo pedagógico e didático, com uma matriz curricular que contemple também em cada disciplina os chamados *objetivos atitudinais*.

A IT é participe nesse *consórcio* como *mais uma plataforma* para a formação e desenvolvimento do ser. Contudo, *não a única*, como pensam muitos. Se não houver percalços no caminho, uma pessoa passa dezoito anos de sua vida no convívio familiar, escolar e na sociedade antes de chegar aos estudos teológicos. Na IT em si, ficará entre três e cinco anos, um pequeno e curto período para moldar e fomentar o *ser* desse estudante, especialmente quanto ao seu *caráter e virtudes*. Não é justo, e tão pouco honesto, colocar na conta das ITs uma responsabilidade que não é de exclusividade dela. Também o é e deve ser, mas não em forma de *exclusividade*, mas em forma de *parceria*.

Um dos desafios da IT, na *formação do ser* de seus estudantes, é que:

Integrar fé e aprendizado não se limita a nenhum assunto ou disciplina em particular; é aplicável a todos. É falacioso pensar que professores que ministram cursos de teologia ou estudos bíblicos não precisam ter a intenção de integrar fé e aprendizagem ou que cursos de artes e ciências, por exemplo, não precisam dessa integração. Os professores devem

comunicar seu assunto com integração e aplicação bíblica. Incorporar fé e aprendizado em todas as disciplinas é crucial para viver uma vida de integridade e propósito.²⁹

Assim, Joanne Jung enfatiza que:

o objetivo é orientar os alunos para que sejam capazes de formular questões essenciais que emergem do estudo na disciplina acadêmica, para descobrir ideias que surgem das questões que conectam a disciplina com conceitos bíblicos relevantes e para responder as ideias com um plano para agir e se envolver com a cultura.³⁰

Como as outras parcerias vistas até aqui, também as ITs possuem um papel fundamental nesse *consórcio* para orientar seus estudantes na *formação do ser*, em perspectiva cristã.

1.7 O PRÓPRIO ESTUDANTE

Finalmente, e certamente o mais interessado, deve ser o *próprio estudante*, como *protagonista* de seu *crescimento espiritual*. Ninguém é mais responsável pelo próprio crescimento e desenvolvimento espiritual do que a própria pessoa. É inconcebível que alguém entre em um curso de Teologia com a seguinte mentalidade: - “Pronto, estou aqui! E agora, o que é que vocês vão fazer com a minha espiritualidade e do meu ser?”

Paulo assim diz:

Assim, pois, amados meus, como sempre obedecestes, não só na minha *presença*, porém, muito mais agora, na minha *ausência*, *desenvolvei a vossa salvação* com temor e tremor; porque Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade (Fp 2.12-13).

Paulo mostra que *ausência* e *presença* não são fatores determinantes para o *desenvolvimento* da salvação. Cada pessoa é responsável pelo seu desenvolvimento espiritual. O apóstolo Pedro vai na mesma orientação, ao afirmar: “desejai ardentemente, como crianças recém-nascidas, o genuíno leite espiritual, para que, por ele, vos seja dado crescimento para salvação” (1Pe 2.2). O desejo, ou a *disposição* na linguagem de Aristóteles, é *pessoal*. Tal atitude não depende de ninguém. Por isso, cada pessoa precisa se perceber como *protagonista* do seu desenvolvimento e crescimento espiritual. O paternalismo aqui só contribui para *infantilizar* a pessoa (ficar no estágio “como crianças recém-nascidas”). O *leite* é fundamental para o estágio inicial: “Ora, todo aquele que se alimenta de *leite* é inexperiente na palavra da justiça, *porque é criança*. Mas o alimento sólido é para os adultos, para aqueles que, pela prática, têm as suas faculdades exercitadas para discernir não somente o bem, mas também o mal” (Hb 5.13-14). Um dos propósitos para o desenvolvimento e crescimento espiritual é “para que não mais sejamos como *meninos*, agitados de um lado para outro e levados ao redor por todo vento de doutrina, pela artimanha dos homens, pela astúcia com que induzem ao erro” (Ef 4.14). Sem crescimento não há possibilidade de discernimento, quer seja entre o *bem e mal*, entre o *certo e errado*.

Um estudante de Teologia não pode ser uma *criança* ou *menino*, pelo contrário, deve continuamente buscar o “pleno conhecimento do Filho de Deus, à perfeita varonilidade, à medida da estatura da plenitude de Cristo” (Ef 4.14).

Qual é a questão a ser enfatizada nesses ambientes-espacos para a *formação do ser* em relação ao curso de Teologia na *modalidade online*? É que tal formação não depende apenas da modalidade, mas essencialmente da *disposição*, *desejo*, *intencionalidade*, *disciplina pessoal* e *busca do estudante*. Isso porque implica em relacionamento com Deus, com o próximo, consigo mesmo e com toda a criação. Talvez ninguém mais do que Paulo deixou isso tão claro nas suas cartas, que foram uma espécie de *educação á distância em seu tempo*.

As ITs, por sua vez, mesmo reconhecendo que cada estudante deve ser responsável e protagonista pela *formação do ser*, pode sim *intencionalmente* contribuir criando oportunidades, espaços e ambientes

²⁹ JUNG, 2015, p. 121.

³⁰ JUNG, 2015, p. 121.

online como instrumentos de suporte e encorajamento. O paternalismo em relação ao estudante é um incentivo para que este *terceirize* aquilo que é de sua responsabilidade pessoal, sendo na verdade um desrespeito, pois o trata como *criança* e *menino(a)*.

Quais são, portanto, algumas possibilidades que as ITs podem dispor aos seus estudantes no que concerne especificamente a *formação do ser*?

2. A INSTITUIÇÃO TEOLÓGICA COMO PARCERIA NA FORMAÇÃO DO SER DE SEUS ESTUDANTES

Joanne J. Jung, autora de *Character formation in online education*, assim resume seu livro aos leitores:

A formação do caráter é baseada em valores cristãos, sustentados pela crença em um Deus triúno. Ele nos ordenou como educadores. Fomos estimados com a oportunidade, responsabilidade e honra de impactar profundamente a vida de nossos alunos. *A Formação do Caráter em Educação Online* oferece ideias práticas para personalizar seus cursos online e melhorar sua metodologia pedagógica, independentemente de sua disciplina. À medida que o alcance da educação online se expande, também aumentam as oportunidades de efetuar a formação real do caráter. Espero que seus alunos não sejam os únicos a experimentar a transformação.³¹

Janet MacDonald, ao enfatizar o planejamento de apoio ao estudante e desenvolvimento de atividades para aprendizagem híbrida e tutoria online, assim afirma:

É hora de olharmos para as boas práticas de tutoria online no contexto do que sabemos sobre nossos alunos, o que mais fazemos com eles, como os apoiamos e que outras oportunidades eles têm para aprender uns com os outros. Faz sentido: afinal, a experiência de estudar online sentado em um laboratório de informática, com a possibilidade de trocar ideias ou a brincadeira de outros alunos sentados ao seu lado será muito diferente da dos alunos que estudam em casa, com apenas um computador como companheiro.³²

2.1 INCENTIVO DA CRIAÇÃO DE HÁBITOS CONSISTENTES E SAUDÁVEIS

Estudar *na modalidade online* talvez exija mais conscientização, foco e atenção por parte do estudante se comparado com a *modalidade presencial*. Na presencial o estudante vai a escola; na online, a escola vem ao estudante, que está acessível 24h por dia. Muitos, no campo da Teologia, inclusive estudantes, acham que o curso online é mais fraco e mais fácil do que o presencial.

Um dos principais roubadores do tempo na educação online é a *distração*. A distração conduz a perda de *foco*. A perda do foco conduz ao a perda dos *prazos e tarefas*. E resultado é óbvio: *desistência!* O estudante é bombardeado o tempo todo com WhatsApp, Facebook, vídeos no Youtube, propagandas etc. O estudo online exige, além da concentração, a construção de *hábitos* consistentes e saudáveis. É o desafio de ficar diante de uma tela (seja do computador, tablete, celular). A pandemia do COVID-19 potencializou a tela, com inúmeras *lives*, aulas remotas ao vivo e online, a tal ponto de já se falar de *fadiga de tela*.

Aristóteles entende que a virtude se adquire pelo hábito:

Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino - por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome por uma pequena modificação da palavra hábito. Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza.³³

³¹ JUNG, 2015, p. 12.

³² MACDONALD, Janet. **Blended learning and online tutoring: planning learner support and activity design**. 2.ed. Hampshire: Gower, 2008, p. 2.

³³ ARISTÓTELES, 1973, p. 267.

Se, de acordo com Aristóteles, a *virtude moral* é adquirida pelo *hábito*, já a *virtude intelectual* é adquirida pelo *aprender*. Assim, o estudante de Teologia online precisa aprender e criar e manter hábitos, tais como:

2.1.1 Gerenciamento do tempo

Uma das grandes vantagens e benefícios do estudo online é sem dúvida a *flexibilidade em relação ao tempo*. Contudo, essa vantagem da liberdade facilmente pode ser transformar em descontrolado e perda de foco, ao ceder as tentações provenientes da distração de justamente estar online. Cada estudante precisa encontrar maneiras de estruturar e otimizar seu tempo, levando em consideração seu ritmo biológico, discernindo seu *quando* e seu *onde* para melhor se adequar ao seu processo e ritmo de aprendizado.

2.1.2. Planejamento e monitoramento das atividades e tarefas de aprendizado

Manter uma tabela de todas as atividades das disciplinas é fundamental para que o estudante gerencie a relação *atividade versus tempo*. Na modalidade presencial o estudante tem várias disciplinas ofertadas ao mesmo tempo, de segunda a sexta-feira. Normalmente os muitos estudantes ficam sem saber como gerenciar todas as disciplinas ao mesmo tempo na modalidade online e, como consequência, muitas atividades e avaliações ficaram para trás. Uma das possibilidades de se resolver isso é não oferecer mais todas as disciplinas online do semestre de uma vez e ao mesmo tempo, mas sim apenas uma por mês, dando acesso as próximas apenas ao finalizar a anterior. Essa estratégia pode funcionar melhor porque todos os estudantes mantem aquela disciplina como o *foco único* daquele mês. Em vez de cuidar de todas as disciplinas, suas atividades e avaliações, focam apenas na disciplina que está aberta.

2.1.3 Cuidado com o corpo e mente

O estudo online implica em grande e constante *exposição a tela*, que na Pandemia surgia a chamada *fadiga de tela*. O corpo reclama problemas em função da *Lesão do Esforço Repetitivo* (LER), como vista cansada, postura da cervical, circulação sanguínea, esgotamento cerebral, e tantas outras consequências que influenciam diretamente no processo ensino-aprendizado. Fazer pausas regulares e se afastar da tela do computador, breves alongamentos, consumo de líquido, manter também uma rotina saudável e constante exercícios físicos, como caminhadas, academia, e coisas afins. Um sono reparador é outro elemento fundamental para os estudos.

2.1.4 Alimentação saudável

Mesmo que o tema da alimentação seja algo pessoal, de gostos e preferências, o importante é que o estudante aprenda o quanto a antes a discernir os sinais de que seu corpo lhe passa. Déficit de atenção, queimações nos ombros e nas costas, dores musculares, olhos avermelhados, sonolência elevada, indisposição, dores de cabeça, e tantas outras. A antiga máxima *mens sana in corpore sano* (*uma mente sã num corpo sã*) se aplica aqui.

2.1.5 Criar e perseguir uma rotina que prioriza o progresso

A educação online propicia que o estudante troque a sala de aula e a biblioteca física pelas salas virtuais. Justamente por isso, é fundamental estabelecer uma rotina pessoal relativamente próxima a da escola presencial. Se, por exemplo, o curso presencial é das 19h00 às 22h00, o ideal é manter esse tempo diário para os estudos online, tendo o privilégio da flexibilidade em caso de necessidades pessoais que surgem. No curso presencial a ausência redundava em falta, o que no online não deveria ser diferente, pois mesmo não havendo falta, haverá sim prejuízo no progresso e no cumprimento das atividades. É óbvio que cada pessoa possui seu biorritmo e, dependendo da flexibilidade de cada estudante, pode estudar logo de manhã e outra parte a tarde ou a noite. É muito importante perceber

que 7x1 na matemática não é igual a 1x7 na educação, ou seja, muitos acham que podem estudar e colocar tudo em ordem em apenas 1 dia dos 7 da semana, deixando tudo acumular. O certo é estudar um número de horas por dia em todos os 7 dias. Quem estuda 3 horas em 5-6 dias da semana, está sendo parceiro de seu próprio cérebro, ensinando-o a trabalhar a seu favor e não contra.

Essa são apenas algumas *virtudes* como fruto da promoção de *bons hábitos*! Espiritualidade implica também em mordomia, quer seja do tempo, dos recursos financeiros, do corpo e dos estudos. Infelizmente muitos estudantes separam o conhecimento da espiritualidade. Salomão assim pediu a Deus: “Dá-me, pois, agora, sabedoria e *conhecimento*, para que eu saiba conduzir-me à testa deste povo; pois quem poderia julgar a este grande povo?” (2Cr 1.10). O salmista pediu: “Ensina-me bom juízo e *conhecimento*, pois creio nos teus mandamentos” (Sl 119.66). Paulo assim clama para os participantes da Igreja em Filipos: “E também faço esta oração: que o vosso amor aumente mais e mais em pleno *conhecimento* e toda a percepção, para aprovardeis as coisas excelentes e serdes sinceros e inculpáveis para o Dia de Cristo, cheios do fruto de justiça, o qual é mediante Jesus Cristo, para a glória e louvor de Deus” (Fp 1.9-11). E Pedro afirma que o crescer no conhecimento de Jesus Cristo livra as pessoas de se serem induzidas ao erro: “Vós, pois, amados, prevenidos como estais de antemão, acautelai-vos; não suceda que, arrastados pelo erro desses insubordinados, descaiais da vossa própria firmeza; antes, cresci na graça e no *conhecimento* de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo. A ele seja a glória, tanto agora como no dia eterno” (2Pe 3.17-18).

2.2 DESENVOLVIMENTO DE OBJETIVOS ATITUDINAIS

Toda disciplina acadêmica, quando bem pensada e elaborada, possui o *Programa da Disciplina*. Dentre vários elementos de um programa, um deles trata-se dos *Objetivos do Disciplina*. É comum a frase: “Ao fim desta disciplina o estudante será capaz de...” É interessante notar que a maioria dos objetivos são acadêmicos, seguidos de *verbos* como: analisar, desenvolver, discernir, identificar, aprender, sintetizar, avaliar, construir, listar, resumir, explicar, diferenciar, categorizar, comparar, contrastar etc.

Cada disciplina da matriz curricular precisa ser vista também, em sua especificidade, como uma parte do todo na *formação espiritual do estudante*. Se assim visto e enfatizado, cada disciplina vai formando um *mosaico intencional* que colabora e concorre para a *formação espiritual*. Os objetivos atitudinais podem inclusive serem avaliados e compartilhados com os outros estudantes.

2.3 COMUNIDADE E APRENDIZAGEM SOCIAL

À medida que os alunos são inspirados, suas almas são impactadas, seus corações são transformados, suas vidas são transformadas e seu impacto sobre os outros se torna ilimitado. Os alunos em aulas online devem experimentar um verdadeiro senso de comunidade e nunca sentir que estão sozinhos com a tela do computador. A comunidade é importante e ainda mais nas aulas online. A formação do caráter é importante, ainda mais porque nosso mundo precisa de homens e mulheres bem-informados, íntegros e virtuosos.³⁴

A educação lida com o desafio da *interação*, construção de *comunidade* e *sociabilidade*. A falta de interação pessoal-social com seus professores e colegas do curso corre o risco do *isolamento social* no processo ensino-aprendizado, acelerando ainda mais o *individualismo*. Docentes e discentes, mesmo na modalidade online, podem desenvolver fortes vínculos de *pertencimento* e experimentar *vida em comunhão*.

Especialmente diante da crise global do COVID-19 aprendeu-se que é possível também ter pessoalidade e interação social online. Os cultos presenciais passaram a ser online e ao vivo. Os professores passaram a ter encontros de orientação via Zoom, Google Meet e Team. Surgirão milhares de *lives* para tratar das mais diversas necessidades, via OBS Estúdio, StreamYard, Zoom e tantos mais. As reuniões de oração onde cada estudante pode compartilhar e colocar seus pedidos para que outros

³⁴ JUNG, 2015, p. 125-126.

intercedam também acontecem online. Até formaturas estão acontecendo online, ao vivo ou gravada.

Não se trata de descartar ou não perceber e reconhecer a importância da *presencialidade*, mas sim de reconhecer as inúmeras oportunidades existentes e disponíveis para a *formação do ser* do estudante de Teologia também pode e deve acontecer na modalidade online. De fato, a modalidade online pode inclusive encurtar a distância entre aluno e escola e estar mais próxima ainda do que a modalidade presencial, pelo fato de ser flexível. E ainda, pode proporcionar o rompimento geográfico por meio da *interação internacional* com outras escolas, mestres e estudantes em esfera global.

O estudante pode ter as seguintes vantagens:

- Agilidade na comunicação docente-discente-técnico administrativo;
- Manter interação e relacionamento com professores de modo mais ágil;
- Interagir com os colegas do curso por meio de rede social nas plataformas disponíveis (fóruns, chat, grupos de WhatsApp, grupos fechados no Facebook etc.);
- Manter contato dinâmico com os tutores online;
- Criação de grupos virtuais para estudos temáticos;
- E muitas outras possibilidades.

Esses ambientes também revelam a espiritualidade do estudante. De fato, com o surgimento das interações humanas das redes sociais percebe-se a acentuação do caráter da pessoa que, ao sentir-se liberada e sem divisas, se dá o direito de falar o que quiser e do modo que quiser. Por isso, o curso é um ambiente no qual se exige as mesmas atitudes requeridas no presencial. Respeito e tolerância são fundamentais. Falar e agir de modo despeitoso é sempre inadequado, ainda mais no online, porque fica registrado o que se escreve e gravado. A modalidade pode ser online e virtual, mas as pessoas com as quais se relaciona *são pessoas reais*. Cada estudante precisa cuidar de sua participação visando a promoção de uma comunidade que honra, respeita, oferta suporte, e incentiva a tolerância.

Ou seja,

Essa nova modalidade de ensino e de aprendizagem possibilita uma diversidade de reações e exige algumas habilidades diferentes daquelas realizadas no ensino presencial. Agora, é muito importante a interação com o outro (professor-aluno, aluno-aluno), pois não havendo proximidade física entre educadores e aprendizes, é preciso que se estabeleçam novas formas de contato que propiciem o desenvolvimento do ensinar e do aprender.³⁵

2.4 O ESTUDANTE COMO PRINCIPAL PROTAGONISTA NO DESENVOLVIMENTO DO SEU SER

Ninguém deve ser o mais interessado no desenvolvimento e formação do ser do que o *próprio estudante*. Caso contrário, será eternamente dependente dos outros e jamais desempenhará um papel ativo e dinâmico no processo da formação contínua do seu ser. Isso não significa que as ITs devam se manter distantes desse processo, mas sim orientar e contribuir como parceira e não como a única e principal responsável.

Afirmar e reconhecer que o estudante deve ser o *principal protagonista* não significa ser o *único*. Como já enfatizado anteriormente, é necessário perceber que o desenvolvimento do ser de um estudante de Teologia é fruto de um *consórcio de atores*, ou o que Lowe³⁶ chama de *um modelo de ecossistemas* em seu artigo *Spiritual formation in theological distance education: an ecosystems model*, como a ecologia da família, ecologia organizacional, ecologia congregacional, entre outras.

É muito relevante o testemunho de Dennis Billy, em sua experiência como diretor espiritual e

³⁵ TAROUCO, Liane Margarida Rockenbach; MORO, Eliane Lourdes da Silva; ESTABEL, Lizandra Brasil. O professor e os alunos como protagonistas na educação aberta e a distância mediada por computador. Curitiba: UFPR. *Educar*, n. 21, p. 29-44. 2003, p. 2.

³⁶ LOWE, Stephen D.; LOWE, Mary E. *Spiritual formation in theological distance education: an ecosystems model*. Greenville: Erskine Theological Seminary. *CEJ*: Series 3, Vol. 7, No. 1, 2010, p. 87-102.

professor de Teologia por mais de vinte anos. Em seu artigo *Spiritual direction and seminary theological education: integrating formational viewpoints*, ele diz:

Durante esse tempo, passei a apreciar as diferenças distintas entre esses dois importantes ministérios na Igreja, bem como sua estreita ligação. Como uma relação de ajuda que permite a uma pessoa tornar-se ela mesma na fé, a direção espiritual deve estar enraizada em uma teologia sólida; do contrário, corre-se o risco de desviar o tutelado do caminho do discipulado cristão e pode até ser destrutivo para seu bem-estar espiritual. A teologia, em contraste, envolve não só o ensino do conteúdo da fé, mas também permitir que uma pessoa aprofunde sua relação com Cristo. Essa compreensão da teologia é especialmente verdadeira para a formação no seminário. Lá, a formação intelectual contribui para a formação espiritual - e vice-versa.³⁷

Essa experiência confirma também a importância da Teologia para que o tutelado não desvie “do caminho do discipulado cristão” e assim não “ser destrutivo para seu bem-estar espiritual”.

É fundamental que a IT do estudante o conscientize, desde o início de sua jornada teológica, a entender que:

2.4.1 O estudante é também a responsável na formação e desenvolvimento do seu ser

Por meio de documentos, vídeos, testemunhos de estudantes já graduados, encorajando cada estudante a desenvolver uma dinâmica pessoal atenta ao desenvolvimento e formação de sua espiritualidade. A IT pode oferecer rotas e jornadas de espiritualidade, consciente de que cada estudante tem seu estágio de fé pessoal que precisa ser levado em consideração em relação aos demais estudantes.

2.4.2 A proposta intencional do desenvolvimento da espiritualidade do estudante

Uma coisa é ter uma matriz curricular; outra é pensar na mesma também (não exclusivamente) como parte da formação espiritual do estudante. Por isso, a importância dos (a) *objetivos atitudinais* relacionados com os conteúdos da disciplina específica; da (b) *leitura bíblica* que pode inclusive ser uma exigência acadêmica avaliativa; o (c) *suporte espiritual da Tutoria Online e Capelania* (além também questões acadêmicas e técnicas) para apoio pastoral e pessoal diante dos problemas e conflitos espirituais que passam os estudantes. Muitas vezes a Tutoria Online entra em contato com estudante sem que estes tenham contactado a escola porque, a partir de suas experiências, percebem possíveis desvios em suas condutas que podem prejudicá-los. E ainda, na correção de desvios éticos como possíveis plágios, desculpas injustificadas sobre perda prazos, modo de tratar colegas do curso, tutores, docentes e a própria escola.

É preciso mostrar ao estudante que essas e demais iniciativas porque muitos podem nem mesmo perceber o *esforço intencional da escola* e facilmente chegar à conclusão de nada é feito em relação a sua formação espiritual.

Tudo isso implica em mudanças de paradigmas não apenas para a IT como especialmente para o estudante de Teologia que, muitas vezes, vê o curso de Teologia como uma extensão da *escola dominical/bíblica de sua igreja*. Tal extensão, de um lado, pode e deve existir quando o que se ensina nas igrejas é *confirmado e aprofundado* pela escola. Por outro lado, será confrontado quando a escola se vê na necessidade de *desconstruir* partes do aprendizado na igreja que precisam ser *reformados e reformulados*. O próprio estudante na IT é (ou deveria ser) conduzido a se tornar cada vez mais *protagonista do seu aprendizado e formação teológica*. O quadro abaixo ilustra tal processo de *conversão*:

³⁷ BILLY. Dennis J. *Spiritual direction and seminary theological education: integrating formational viewpoints*. In: KEATING, Deacon James. **Seminary Theology II: Theology and spiritual direction in dialogue**. Omaha: Nebraska: IPF, 2011, p. 238-239.

Aluno Tradicional	Aluno Aprendiz
Recebem passivamente as informações do professor a partir do livro-texto	Explora possibilidades
Procura a “resposta certa”, segundo o método ensinado pelo professor.	Inventa soluções alternativas
Participação individual, sem estabelecer relação de trocas entre os colegas e o professor.	Colabora e coopera com o professor e com os colegas
Apresenta respostas prontas e memorizadas (“decoreba”)	Revisa seus pensamentos e apresenta melhor solução encontrada
Lê e responde a ficha de leitura cobrada pelo professor.	Lê, critica, recria e reelabora textos
Avaliação: decora regras e/ou fórmulas Prepara-se somente para memorizar informações Repete o que o professor diz.	Avaliação: busca novas respostas Procura reconstruir o que aprendeu Reconhece suas dificuldades e/ou falhas e procura superá-las Interage com o professor, às vezes superando-o.

Tabela 1: Aluno Tradicional versus Aluno Aprendiz
 (TAROUCO; ROCKENBACH; ESTABEL, 2003, p. 10)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que a *formação do ser*, ou se preferir, a *formação espiritual*, está implícita a formação e desenvolvimento do *caráter* e *virtudes* do estudante de Teologia que passa pela (1) *família*; (2) *escola* (educação infantil, básica e superior); (3) *sociedade em geral*, mesmo que essa não tenha um transfundo cristão, tem a formação da pessoa para o *bem comum*. Na perspectiva da fé cristã, esse estudante conta com sua (4) *igreja*; (5) *liderança eclesial* como instrumentos que conscientemente devem assumir também a responsabilidade de contribuir para a formação da pessoa que nela participa. Ao chegar na (6) *escola de Teologia*, esse estudante será conduzido a um processo mais aprofundado e sistemático da *formação integral do seu ser*, consciente de que 3 ou 4 anos não serão suficientes para a formação da “perfeita varonilidade, à medida da estatura da plenitude de Cristo” (Ef 4.13). Por isso, (7) *o próprio estudante* precisa se comprometer consigo mesmo como o *principal protagonista* interessado para não ser “como meninos, agitados de um lado para outro e levados ao redor por todo vento de doutrina, pela artimanha dos homens, pela astúcia com que induzem ao erro” (Ef 4.14). A visão paternalista de muitas IT apenas reforçam a imaturidade do estudante e transfere para si mesma uma carga, responsabilidade e até mesmo culpa que não é de *exclusividade* dela. Esse erro formacional precisa ser corrigido em relação a *formação espiritual* dos estudantes de Teologia. Isso está de acordo com o que Stephen e Mary Lowe afirmam: “Frequentemente, presumimos erroneamente que o maior impacto na formação da fé de um aluno enquanto está no seminário vem da experiência do seminário... A experiência do seminário é *uma parte do ecossistema* maior do aluno” (ênfase nossa).³⁸

O próprio apóstolo Paulo usou suas *cartas* para se relacionar com as igrejas que ele mesmo plantou e como também aos seus colegas pastores, como Timóteo e Tito. Podemos e devemos entender as cartas de Paulo como uma *formação em educação teológica a distância*, com uma pedagogia clara e estrutura. Várias de suas cartas, na primeira parte (50%), tratavam de *conceitos e fundamentos teóricos*. Na segunda

³⁸ LOWE, 2010, p. 99.

parte (os 50% restantes), essas cartas tratavam de *prática*. Eis aqui a tão falada e difícil relação entre *teoria* e *prática* no processo educacional. Vejamos o exemplo da carta aos *Efésios*:

- Capítulos 1-3 – Conceitos e fundamentos teológicos
A dica da mudança da teoria para a prática é essa: “Rogo-vos, pois, eu, o prisioneiro no Senhor, que *andéis* de modo digno da vocação a que fostes chamados, com...” (Ef 4:1). “Andeis” (*peripateo*) como conduzir a si mesmo, comportar, conduzir-se pela vida.
- Capítulos 4-6 – *Práticas* (a partir dos *conceitos*) envolvendo caráter, virtudes, espiritualidade.

O Espírito Santo ocupa um papel central no processo ensino-aprendizado. Jesus disse: “Isto vos tenho dito, estando ainda convosco; mas o Consolador, o Espírito Santo, a quem o Pai enviará em meu nome, *esse vos ensinará* todas as coisas e vos fará lembrar de tudo o que vos tenho dito” (Jo 14.25). O Jesus que ensinou *presencialmente* promete continuar ensinando não *fisicamente*, mas espiritualmente por meio do Espírito que *ensinará* todas as coisas e vos fará *lembrar* de tudo o que ele disse. Não se pode negar o papel fundamental da Escritura que é “útil para o *ensino*, para a repreensão, para a correção, para a *educação* na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra” (2Tm 3.16-17).

Faz-se necessário repensar a *presencialidade* na modalidade online. Hoje já se prefere dizer *Educação Online* em vez de *Educação a Distância*. A *Distância* passa a ideia de *longe, distante, sem relacionamento*. *Online* é agora, nesse momento, disponível 24 horas, flexível, próximo, acessível (claro que para usuários com acesso a internet) e presente de outra forma. A *Educação Online* tem a potencialidade de aproximar as pessoas que estão longe uma das outras, além ser ágil e acessível. A *formação da espiritualidade* não está restrita a *fisicalidade*. É necessário manter a intencionalidade da integração entre fé e aprendizado, quer seja na modalidade online ou presencial:

Integrar fé e aprendizado não se limita a nenhum assunto ou disciplina em particular; é aplicável a todos. É falacioso pensar que professores que ministram cursos de teologia ou estudos bíblicos não precisam ter a intenção de integrar fé e aprendizagem ou que cursos de artes e ciências, por exemplo, não precisam dessa integração. Os professores devem comunicar seu assunto com integração e aplicação bíblica. Incorporar fé e aprendizado em todas as disciplinas é crucial para viver uma vida de integridade e propósito.³⁹

O *Terceiro Congresso Lausanne sobre Evangelização Mundial* realizado na cidade do Cabo, África do Sul, de 16 a 25 de outubro de 2010, produziu o documento chamado *Compromisso da Cidade do Cabo*. Esse documento enfatiza a necessidade e importância das ITs na formação de líderes *Cristocêntricos*, afirmando:

Encorajamos firmemente os seminários e todos os que oferecem programas de treinamento de liderança a que se concentrem mais *na formação espiritual e de caráter*, e não apenas na transmissão de conhecimento ou classificação de desempenho, e nos alegamos intensamente com os que já fazem isso como parte do desenvolvimento abrangente e integral da liderança (ênfase nossa).

Tal “formação espiritual e de caráter” só é possível quando esse *consórcio de parcerias* atua para o desenvolvimento da *formação do ser* do estudante de Teologia, que conta com as *Escrituras* e a presença do *Espírito Santo* para *os ensinar* todas as coisas e os *lembrar* de tudo o que Jesus disse (Jo 14.25) visando ser como ele e “também andar assim como ele andou” (1 Jo 2.6).

Mark Nichols, em seu artigo *A comparison of the spiritual participation of on-campus and theological distance education student*, que é fruto de um estudo que compara as características da espiritualidade dos estudantes no campus e à distância que estudam o mesmo programa de graduação no Laidlaw College, um provedor de educação teológica na Nova Zelândia, tendo sido aplicado o instrumento chamado *Christian Spiritual Participation Profile (CSPP)*, mostra que uma das conclusões foi:

Quando a formação é considerada holisticamente - ou seja, no contexto geral da experiência do aluno, em vez da restrita contribuição feita pela educação teológica

³⁹ JUNG, 2015, p. 91.

isoladamente - parece que os alunos de educação à distância têm uma vantagem em termos de sua maturidade espiritual. Os alunos que estudam em tempo parcial tendem a ser mais ativos em seus locais de comunhão, evidenciadas neste estudo por níveis significativamente mais elevados de serviço e na administração de suas atividades [ênfase nossa].⁴⁰

Outra pesquisa entre estudantes sobre a *formação espiritual* foi conduzida por Marilyn Naidoo, do Departamento de Teologia Prática da Universidade da África do Sul (UNISA), que em concordância com o que vem sendo enfatizado nessa reflexão, sobre *intencionalidade*, afirma:

Um mapa conceitual foi desenhado colocando as instituições teológicas em um espectro baseado na *intencionalidade da formação espiritual em sua instituição...* Este processo integrativo permitiu responder à pergunta de pesquisa que retrata a *intencionalidade* geral da prioridade de formação espiritual das instituições [ênfase nossa].⁴¹

E conclui: “Em suma, os resultados mostram que há uma *intencionalidade* percebida em relação à formação espiritual nas instituições teológicas, e essa *intencionalidade* é representada por uma continuidade” [ênfase nossa].⁴²

Essa reflexão não se trata de modo algum de desvalorizar e nem mesmo colocar em competição a formação espiritual do estudante entre a *modalidade presencial* e a *modalidade online*. Não é questão de quem é *melhor* ou *pior*. O que importa é que ambas tenham a “intencionalidade da formação espiritual em sua instituição”.⁴³ Havendo contínua e dinâmica *intencionalidade*, toda IT deve buscar meios e caminhos para incentivar o *desenvolvimento integral do ser do seu estudante*, o que inclui sua *formação espiritual*, como mais uma parceira desse *consórcio* formativo, conscientizando o estudante para seja o *principal protagonista* interessado nesse processo de formação continuada para a vida toda e toda a vida!

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril, 1973. Coleção Pensadores

ARTHUR, James. **Education with character: the moral economy of schooling**. London: RoutledgeFalmer, 2003.

BILLY, Dennis J. Spiritual direction and seminary theological education: integrating formational viewpoints. In: KEATING, Deacon James. **Seminary Theology II: Theology and spiritual direction in dialogue**. Omaha: Nebraska: IPF Publications, 2011.

BOWEN, J. A. **Teaching naked: how moving technology out of your college classroom will improve student learning**. San Francisco: Jossey-Bass, 2012.

CHIARELLO, M. G. **Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer**. São Paulo: Unicamp, 2001.

COMPROMISSO DA CIDADE DO CABO. **Terceiro Congresso Lausanne sobre Evangelização Mundial**. Cidade do Cabo, África do Sul, 16-25 OUT 2010. Disponível em <https://lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/ctc/compromisso#p2-4>. Acessado em 05 MAI 2021.

COMTE-SPONVILLE, A. **A short history treatise on the great virtues: the uses of philosophy in everyday life**. London: Heinemann, 2002.

GROBIEN, Gifford A. **Christian character formation: Lutheran studies of the law, anthropology, worship, and virtue**. Oxford: Oxford University Press, 2019.

⁴⁰ NICHOLS, Mark. A comparison of the spiritual participation of on-campus and theological distance education students. **Journal of Adult Theological Education**, Vol. 12 No. 2, November, 2015, p. 121–136, p. 133. *Perfil de Participação Espiritual Cristã*.

⁴¹ NAIDOO, Marilyn. An empirical study on spiritual formation at protestant theological training institutions in South Africa. **Religion & Theology** 18, 2011, p. 118-146, p. 126.

⁴² NAIDOO, 2011, p. 139-140.

⁴³ NAIDOO, 2011, p. 126.

JUNG, Joanne J. **Character formation in online education**: a guide for instructors, administrators, and accrediting agencies. Grand Rapids: Zondervan, 2015 (Apple Books).

LOWE, Stephen D.; LOWE, Mary E. Spiritual formation in theological distance education: an ecosystems model. Greenville: Erskine Theological Seminary. **CEJ**: Series 3, Vol. 7, No. 1, 2010.

MACDONALD, Janet. **Blended learning and online tutoring**: planning learner support and activity design. 2.ed. Hampshire: Gower, 2008.

MACINTYRE, A. **Depois da virtude**: um estudo em teoria moral. Bauru: EDUSC, 2001.

MEYE, Robert P. Theological education as character formation. **Theological Education**, XIV (Suppl. 1), 1988, p. 96-126.

NAIDOO, Marilyn. An empirical study on spiritual formation at protestant theological training institutions in South Africa. **Religion & Theology** 18, 2011, p. 118-146

NICHOLS, Mark. A comparison of the spiritual participation of on-campus and theological distance education students. **Journal of Adult Theological Education**, Vol. 12 No. 2, November, 2015, p. 121–136.

NÚCLEO CIÊNCIA PELA INFÂNCIA. **O impacto do desenvolvimento na primeira infância sobre o aprendizado**. 2014. Disponível em <https://www.mds.gov.br/webarquivos/arquivo/crianca_feliz/Treinamento_Multiplicadores_Coordenadores/IMPACTO_DESENVOLVIMENTO_PRIMEIRA%20INFANCIA_SOBRE_APRENDIZAGEM.pdf> Acessado em 22 ABR 2021.

OXENHAM, Marvin. A renaissance of character and virtue. **Evangelical Review of Theology**: Paternoster Periodicals, 2020, 44:2, pp. 115-125.

OXENHAM, Marvin. **Character and virtue in global theological education**: an academic epistolary novel. Carlisle: Langham Global Library, 2019.

REGA, Lourenço Stelio. Revendo paradigmas para a formação teológica e ministerial. **Teológica**, Número 4, ano III. São Paulo: Faculdade Teológica Batista, 2001.

SOUZA, Carla Cristina Silveira de. **Educação moral e personalidade**: exercitando as virtudes na infância. Rio de Janeiro: URFJ, 2016.

TAROUCO, Liane Margarida Rockenbach; MORO, Eliane Lourdes da Silva; ESTABEL, Lizandra Brasil. O professor e os alunos como protagonistas na educação aberta e a distância mediada por computador. Curitiba: Editora UFPR. **Educar**, n. 21, p. 29-44. 2003.

WITTER, Geraldina Porto. **Família e aprendizagem**. Cotia: Ateliê, 2011.



*A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional*

DE SEQUESTRO A TENTATIVA DE HOMICÍDIO: PEDRO E MALCO – HISTÓRIAS UNIDAS PELA FATALIDADE

*FROM KIDNAPPING TO ATTEMPTED HOMICIDE: PETER AND MALCO –
STORIES UNITED BY FATALITY*

Me. Edmar dos Santos Pedrosa¹

RESUMO

Olhar para Pedro é olhar para dentro de nós mesmos e constatar: como somos parecidos com ele em tudo, especialmente em nossas emoções! O príncipe dos apóstolos como ficou conhecido, mostrou seu caráter visivelmente para quem quisesse ver. Era espontâneo, verdadeiro e absolutamente sincero até mesmo quando errava. E ele errou muito. Um de seus erros que merece destaque especial foi o ocorrido no evento da prisão de Jesus para ser julgado, condenado e morto na cruz. Pedro protagonizou um episódio que de heroico se tornou em desastroso. Ele quase arruinou o ministério de Jesus e seus outros apóstolos ao achar que, mesmo sendo homem, poderia livrar Jesus da prisão e de seu destino cruel fazendo justiça com suas próprias mãos. Para tanto e sem pensar antes de agir, sacou de sua espada e partiu para cima de Malco, o servo do sumo sacerdote que estava ali para cumprir sua missão de levar Jesus sob custódia. Detalhe: o homem estava prostado e vulnerável ao receber o golpe covarde de Pedro que cortou-lhe a orelha direita. Sem aquele órgão intacto ou com o rosto deformado, ele jamais poderia se tornar um sumo sacerdote como por anos almejava e se dedicava. Com o golpe dado diante de tantas testemunhas, Pedro não tirou sua vida, mas assassinou todos os seus sonhos buscados há anos. Que atitude condenável! Porque o apóstolo fez aquilo? E depois de fazê-lo, porque seguiu Jesus até a casa do sumo sacerdote arriscando ser reconhecido em razão da besteira que fez e talvez ser morto junto como seu mestre

¹ Graduado em Ciências Policiais e de Segurança Pública pela Academia de Polícia Militar do Barro Branco, Bacharel em Direito pela Universidade Salesiana de Campinas, Graduado em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de Campinas e Mestre em Teologia pela FABAPAR (Faculdades Batista do Paraná). E-mail: es.pedrosa@hotmail.com

e contra sua vontade? Os fatos, as pessoas e uma boa dose de história do povo de Israel vão nos ajudar a responder essas e outras dúvidas escondidas nas entrelinhas do texto sagrado. Uma coisa é óbvia: Ah se não fosse Jesus ter estado ali com Pedro!

Palavras-Chave: Julgamento. Pedro. Malco. Sumo Sacerdote. Sequestro Emocional.

ABSTRACT

To look at Peter is to look inside ourselves and see: how similar we are to him in everything, especially in our emotions! The prince of the apostles, as he came to be known, showed his character visibly to anyone who wanted to see. He was spontaneous, truthful and absolutely sincere, even when he made mistakes. And he made a lot of mistakes. One of his mistakes that deserves special mention was when Jesus was arrested to be tried, condemned and killed on the cross. Peter was the protagonist of an episode that turned from heroic to disastrous. He almost ruined the ministry of Jesus and his other apostles by thinking that, even though he was a man, he could free Jesus from prison and his cruel fate by taking the law into his own hands. To do so, and without thinking before he acted, he drew his sword and attacked Malchus, the high priest's servant who was there to fulfill his mission of taking Jesus into custody. The man was prostrate and vulnerable when he received Peter's cowardly blow, which cut off his right ear. Without that organ intact or with his face deformed, he would never have been able to become a high priest, as he had longed for and dedicated himself to. With the blow dealt in front of so many witnesses, Peter didn't just take his own life, he murdered all the dreams he had been pursuing for years. What a reprehensible attitude! Why did the apostle do that? And after doing so, why did he follow Jesus to the high priest's house, risking being recognized for the foolish thing he had done and perhaps being killed along with his teacher and against his will? The facts, the people and a good dose of the history of the people of Israel will help us answer these and other questions hidden between the lines of the sacred text. One thing is obvious: Oh, if it hadn't been for Jesus being there with Peter.

Keywords: Judgment. Peter. Malchus. High Priest. Emotional Kidnapping.

INTRODUÇÃO

Conforme se acredita ser a origem do evangelho de Marcos uma série de conferências, estando em Roma e em pleno quartel general do exército mais temível da terra, Pedro, ao palestrar para eles, contou uma emocionante história, entretanto sem entrar em detalhes.² Por que será? Ali ele disse que Judas chegou até Jesus na noite marcante da última ceia e depois de chamá-lo de Rabi, o beijou. Em seguida, Pedro narrou o que aconteceu fazendo parecer, que eles, no caso os soldados e servos do sacerdote que ali chegaram, imediatamente após o beijo dado, agarraram a Jesus e o prenderam. Sua fala fez parecer ser uma ação violenta e injusta perpetrada contra Jesus, que era inocente e estava completamente desarmado.

Fechando seu argumento e tentando demonstrar um ato heroico que qualquer militar concordaria, o apóstolo completou sua fala dizendo que um dos que lá estavam, no caso ele mesmo, desembainhou de sua arma e, puxando da espada, feriu o líder do grupo, no caso o servo do sumo sacerdote e cortou-

² MACARTHUR, John. **Doze homens extraordinariamente comuns**: como os apóstolos foram moldados para alcançar o sucesso em sua missão. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019, p. 1265.

lhe uma orelha.³ A plateia que o ouvia, deve ter trocado olhares e pensado: “Uau, que coragem! Eu faria o mesmo! Palmas para esse homem”. Pedro era mesmo exagerado, especialmente quando isso lhe convinha e lhe trazia louros.

Mais detalhista foi Lucas, que, de acordo com o que ouviu dos próprios apóstolos, narrou em forma descritiva que enquanto Jesus falava, uma multidão surgiu e Judas que os liderava, aproximou-se dele para o beijar e diante daquilo que seus apóstolos presenciaram boquiabertos, lhe perguntaram se deviam atacar com espadas àqueles homens. Pense comigo: *diante daquilo* o quê, exatamente?

Pedro, afoito e explosivo como sempre, sem esperar qualquer resposta ou ordem de Jesus, avançou à frente e sem dó golpeou um dos servos do sumo sacerdote, mas não um dos soldados, cortando-lhe a orelha direita.⁴ Esse detalhe é fundamental - Pedro não golpeou um soldado bem equipado com armadura e armado com uma espada, mas um servo do sumo sacerdote que certamente trazia consigo uma tocha numa das mãos e na outra, no máximo um pedaço de pau.

1. REAÇÃO INJUSTA E DESPROPORCIONAL É ILÍCITA

Mateus, que diferente de Lucas, estava lá pessoalmente quando tudo se desenrolou, descreveu que depois do beijo traidor de Judas, Jesus dialogou com ele chamando-o de amigo e perguntando-lhe a que tinha vindo.⁵ Em seguida ele foi agarrado e preso e um dos estavam com ele, o qual sabemos que é Pedro, puxou a espada e cortou uma das orelhas do servo do sumo sacerdote.

Ouso dizer que aquilo foi um ato covarde, não heroico como pôde parecer à primeira vista. Isso tanto é verdade que Jesus o repreendeu duramente por causa daquilo mandando-o guardar a espada antes que fizesse uma besteira maior e ainda sentenciou a ter um fim igual todo aquele que lançar mão da espada, no caso, da violência contra seu próximo.

A duas armas que os apóstolos traziam consigo, ou seja, as espadas, eram para legítima autodefesa diante de um ataque injusto que viessem a sofrer, não para um ataque covarde a alguém, digamos, que estivesse rendido e indefeso.

A divindade de Jesus foi mais uma vez comprovada, não só pela cura da orelha lesionada daquele servo injustamente ferido por Pedro, mas pela declaração de que se ele não se permitisse ser preso, os soldados nada poderiam fazer, pois o Senhor tinha a disposição de si milhares de anjos, ali figurativamente representados por “mais de doze legiões”. Lembro a você que cada legião romana tinha cerca de seis mil soldados e então você, querido leitor, pode ter uma dimensão dos números a que Jesus se referia hipoteticamente naquela fala.

Jesus não temia os soldados ou os servos dos sacerdotes, nem muito menos precisava ser protegido pelos apóstolos que possuíam no máximo duas espadas consigo conforme Lucas descreveu, entretanto todos ali precisavam daquela lição eterna. Qual?

A de que não se prende ou se mata Deus. Ele é que se permitiu ser preso e morto logo depois de maneira heroica e substitutiva para salvar a humanidade. O filho de Deus, esse sim, até por ser prévio conhecedor do que viria a acontecer consigo, incluindo as torturas, humilhações e uma morte dolorosa na cruz, demonstrou possuir uma coragem extrema e sem precedentes. João reconheceu que Jesus sabia todas as coisas que sobre ele haviam de vir, e por isso adiantou-se.⁶

A suprema coragem de Jesus é vista na sua determinação de ir à cruz, onde sua pureza e santidade seriam violadas ao suportar a ira de Deus pelos pecados do mundo.⁷ No entanto, todos aqueles relatos

³ Cf. Marcos 14.43-50.

⁴ Cf. Lucas 22.47-53.

⁵ Cf. Mateus 26.56.

⁶ Cf. João 18.4.

⁷ MACARTHUR, 2010, p. 1423.

dos três evangelistas nos induzem a acreditar que Pedro é que foi um homem possuidor de uma coragem invejável. Mas será que foi isso mesmo? Décadas depois dos três evangelhos sinóticos terem sido produzidos, no caso, Mateus, Marcos e Lucas, João acabou com o mistério e não só mostrou a falta de heroísmo naquela conduta petrina como desnudou um sério defeito do caráter de Pedro – o agir sem pensar e movido por puro impulso.

Aquilo que fizera poderia trazer-lhe sérias consequências, entretanto e felizmente, Jesus estava lá para livrá-lo. Seu ato quase infantil certamente custaria a vida de todos, inclusive de quem os liderava, no caso, Jesus. Pedro havia se esquecido de uma importante lição de Salomão quanto a escolher ser um cão ou um leão. Qual?

2. “MAIS VALE UM CÃO VIVO DO QUE UM LEÃO MORTO”⁸

Diante daquele poderoso efetivo militar, poucas chances teriam os apóstolos de esboçar qualquer reação ou de tentarem uma fuga. Seriam dominados e presos com extrema facilidade. Mas como Pedro teve tanta coragem assim de chamar para si a responsabilidade de proteção do grupo e de Jesus? Ele agiu como um leão raivoso? O evangelista João mostrou que não foi bem assim. O leão estava mais para um cão, que diante do que fez, levaria a todos prontamente para a execução.

Tentando colocar um fim no mistério, vamos observar os relatos posteriores de João a respeito do que, detalhadamente, aconteceu.

Aquela grande tropa de soldados paramentados para a guerra, bem como o grupo de servos do sumo sacerdote que os acompanhavam, vieram prontos para realizar a prisão de todos a partir de seu líder máximo, mas para isso, é bom lembrar, à exceção de Judas, o apóstolo traidor, eles não conheciam a Jesus e muito menos criam que ele fosse divino, mas sim um líder provocador de rebeliões. O beijo de Judas para identificá-lo demonstrou isso muito bem.

Os guardas e auxiliares dos líderes judeus não frequentavam as reuniões de discípulos de Jesus; por isso muitos não o conheciam pessoalmente e precisaram de um “guia traidor”. Pelo grande empenho, raiva e preocupação dos senhores daqueles guardas, podemos imaginar que estivessem preparados para uma violenta reação por parte de Jesus e de seus seguidores, como uma quadrilha de ladrões o faria.⁹

Jesus, ao se adiantar, ou seja, ao tomar a frente de todos como que colocando os apóstolos atrás de si num ato paternal de proteção, perguntou: a quem buscais? Tão logo o comandante da tropa respondeu que era a Jesus o Nazareno, Jesus, chamando a total responsabilidade para si respondeu: Sou eu!

A sequência do relato é fenomenal e você vai gostar dele, garanto. Diante daquela resposta firme e cheia de autoridade, toda aquela enorme tropa de soldados e policiais do templo, simplesmente recuaram e... caíram por terra.¹⁰

Semelhantemente como se faz a um rei quando se está diante dele, todo o destacamento se prostou em terra. Aquele “Sou Eu” significava muito. Ele queria exatamente dizer: Eu sou Deus! E nesta condição, quem seriam eles para prendê-lo? Ninguém! Jesus revelou sua identidade divina com aquelas palavras e por isso os soldados e Judas ficaram temporariamente transtornados por aquela declaração majestosa e assim caíram por terra.¹¹

Entre outras coisas, participar daquele evento custou a vida de Judas Iscariotes que, vendo a grandeza da divindade de Jesus, caiu em um estado de remorso tão profundo que o levou ao suicídio dias depois. Um fato pôde ser constatado ali naquele evento - a verdade transtorna, e dependendo da

⁸ Cf. *Eclesiastes 9.4*.

⁹ **BÍBLIA DE ESTUDO CONSELHEIRA**. Barueri: SBB, 2019, p. 1712.

¹⁰ Cf. João 18.6.

¹¹ DAVIDSON, F. **O novo comentário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1954, p. 1094.

condição interna de cada um, tal transtorno pode levar a atos extremos, como por exemplo ao suicídio, como foi o caso Judas que a tudo havia presenciado, e provocado.

Para estabelecer sua autoridade divina, Jesus ainda perguntou uma segunda vez, já com eles prostados e submissos diante de si: a quem buscais? Diante da resposta repetida, ele determinou a eles para que deixassem ir os seus apóstolos exatamente como ele havia prometido que nenhum deles seria preso e morto com ele naquele evento.¹²

Jesus prometeu que os protegeria e cumpriu fielmente sua promessa, por isso escolheu aquele lugar pois ali era perfeito para fuga. Antes mesmo de obter uma promessa deles que apenas Jesus seria preso, Pedro, vendo a todos prostados e indefesos no chão, saiu da retaguarda de Jesus e num ato impensado, puxou de sua espada e feriu um dos mais vulneráveis que ali estavam diante de si, um servo do sumo sacerdote que certamente não usava armadura, muito menos um elmo para proteger-lhe a cabeça. Era um alvo fácil demais. João registrou até o nome da pobre vítima do apóstolo – Malco.¹³

MacArthur explicou aquela ação desastrosa de Pedro afirmando com muita propriedade que: “Certamente a intenção dele era atingir a cabeça de Malco, pronto para começar a luta em defesa do Senhor, mas seu gesto provou ser amor e coragem ignorantes”.¹⁴

Era fácil agir como ele agiu tendo diante de si dezenas de homens prostrados com o rosto em terra em total rendição. Ele acabou reprovado não só por Jesus, mas até mesmo pelos demais apóstolos, pois de acordo com os textos sagrados, nenhum deles acompanhou Pedro em sua estupidez.

Entretanto o pior ainda estava por vir e poucas horas depois daquilo tudo, ele veio a negar a Jesus por três vezes por absoluto medo de ser preso com ele. De Leão ele tinha apenas as palavras (estou pronto a ir contigo para a prisão e até para a morte), mas suas ações foram bastante caninas, pejorativamente falando, é claro.

Impulsiva e animaisicamente, Pedro tentou fazer justiça com as próprias mãos, esquecendo-se que o método de Jesus era bem diferente: “nem por força nem por poder (ou violência), mas pelo meu Espírito, diz o Senhor dos Exércitos”.¹⁵ Entretanto e humanamente falando, a neurociência comprovou recentemente que qualquer um pode zangar-se, inclusive não intencionalmente. Isso se a pessoa sofrer um sequestro. Pedro pode ter sido um destes casos.

3. PEDRO TEVE SUAS EMOÇÕES SEQUESTRADAS

Daniel Goleman descreveu um processo cerebral que, se pudesse ser confirmada a ocorrência com Pedro, o transformaria de alguma forma em vítima de si mesmo e não apenas em um afoito algoz. Para o renomado estudioso e em concordância com o neurocientista americano Joseph E. LeDoux, o sequestro emocional diz respeito ao sentir e agir antes mesmo de qualquer organização e processamento de informações da experiência vivida, ou seja, antes de entender e nomeá-las. Isso significa manifestar comportamentos impulsivos, a partir de emoções vivenciadas frente a situações, sem medir consequências.¹⁶

Para a Sociedade Brasileira de Inteligência Emocional¹⁷, o conceito de sequestro é mais dinâmico. Eles afirmam que você momentaneamente perde a lucidez e é como se tivesse sido sequestrado pela emoção, que toma conta de seus pensamentos e faz você agir de forma agressiva.

Tudo acontece rapidamente, em uma fração de segundos, e quando você menos espera já falou

¹² Cf. João 6.39-40,44; 10.28 e 17.12 respectivamente.

¹³ Cf. João 18.10.

¹⁴ MACARTHUR, 2010, p. 1424.

¹⁵ Cf. Zacarias 4.6.

¹⁶ Disponível em <https://mamtra.com.br/sequestro-emocional-o-que-e/>. Acesso em 08 set. 2023.

¹⁷ Disponível em <https://www.sbie.com.br/entenda-o-conceito-de-sequestro-emocional-e-como-se-prevenir-contra-o-problema/>. Acesso em 08 set. 2023.

ou fez o que não deveria. Passado um certo tempo (cerca de 10 segundos), o efeito do sequestro passa, você recobra o seu estado de lucidez e percebe que não agiu da melhor forma.

E o mais interessante é que o motivo disso é orgânico. Eles afirmam que o sequestro emocional é disparado por uma estrutura cerebral chamada amígdala, que é responsável pelas reações emocionais do ser humano. Sua função é acionar as principais reações ligadas à autopreservação, e desempenha um papel essencial ao identificar os riscos existentes, permitindo que o indivíduo reaja. Aliás, um dos gatilhos para que ele seja disparado é sofrer um ataque ou ser tratado injustamente. Isso parece bem familiar quanto a narrativa sobre Pedro.

O apóstolo pode ter sido sequestrado em fração de segundos, pelo menos em suas emoções temos essa certeza, e assim, agiu de maneira inadequada. Os sintomas são bem característicos. Existem diversos sintomas sentidos durante um episódio de sequestro emocional, conforme explica a psicóloga Vanessa Gebrim, especialista em Psicologia Clínica pela PUC de SP. “Perda do controle, domínio da emoção sobre a razão, raiva, sintomas físicos como sudorese, batimentos cardíacos acelerados, perda da lucidez, agressividade e imprudência diante de uma determinada situação, são os sintomas mais sentidos durante o sequestro emocional”.¹⁸

Parece ter sido exatamente o que aconteceu com ele. Todavia, o sequestro emocional não pode ser desculpa para deslizes e atos pecaminosos. Para quem anda com Jesus, um dos sinais claros de conversão é o domínio próprio.¹⁹

Com boa dose de certeza podemos afirmar que Pedro foi algoz e não vítima dos fatos. Stuart Scott afirma que existem ideias equivocadas normalmente associadas ao termo vítima. Na maioria das vezes, o termo carrega a ideia de inocência total ao se referir à pessoa que sofreu a ofensa. Esse raramente é o caso em relação aos eventos acontecidos, porém nunca é o caso em relação ao coração (Sl 14.2-3). O sequestro emocional não pode ser usado como desculpa.²⁰

Sacar a arma, ou melhor, desembainhar a espada, não era uma opção naquelas condições. Mantê-la embainhada seria sinal claro de confiança e dependência de Deus, ou seja, de que tinha completo domínio próprio.

A sétima arte é maravilhosa para demonstrar nossas emoções. É o que ocorre por exemplo no não muito famoso filme intitulado 47 Ronins.²¹ Em dado momento da trama, um mestre samurai e seu discípulo antes renegado, vão a uma espécie de santuário buscar ajuda de alguns guerreiros “mágicos” para deles receberem espadas samurais e então conseguirem lutar contra um inimigo comum.

Ao chegarem ao local que o aprendiz conhecia muito bem pois fora nascido e criado ali, ele foi separado de seu mestre, mas não sem antes dizer-lhe ao ouvido para que, acontecesse o que acontecesse, não desembainhasse sua espada de jeito nenhum, caso contrário todos morreriam.

Os papéis foram invertidos a partir dali. O antigo mestre permaneceu no santuário enquanto vários guerreiros estavam ali prostados em meditação. Enquanto aguardava, todos os outros 45 guerreiros que os acompanhavam tiveram que ficar do lado de fora. Era uma exigência ritual.

Exatamente naquele momento, o mestre teve uma visão extremamente real de seus guerreiros adentrando ali contra suas ordens e por isso começaram a ser massacrados pelos que antes estavam

¹⁸ Disponível em: <https://claudia.abril.com.br/saude/identificar-e-evitar-sequestro-emocional>. Acesso em 11 set. 2023.

¹⁹ Na Bíblia a ideia do domínio próprio é expressa pela palavra grega *enkrateia*. Essa palavra – que também pode traduzida como “temperança” – indica “o poder de conter-se a si mesmo”. Então ter temperança e domínio próprio é, essencialmente, a mesma coisa. Em outras palavras, ser temperante e moderado é possuir autocontrole. Essa mesma palavra grega é aplicada nos textos bíblicos para falar do domínio sobre os desejos e práticas sexuais (1Co 7.9); e para se referir à disciplina que um atleta exerce sobre o próprio corpo (1Co 9.25).

²⁰ SCOTT, Stuart. **O homem bíblico: masculinidade, liderança e decisões**. São Paulo: NUTRA, 2014, p. 145.

²¹ Um grupo de samurais banidos deseja reaver sua honra a partir de uma vingança contra o traçoeiro Lorde Kira, responsável pela morte do mestre deles. O mais incomodado do grupo é Kai, que passa a ser questionado ao se apaixonar pela filha do mestre. Disponível em <https://www.google.com/search>. Acesso em 11 set. 2023.

meditando ali prostados no chão. Foi uma verdadeira carnificina. Os homens gritavam de dor e clamavam pelo socorro de seu mestre enquanto os assassinos o seduziam dizendo para sacar sua arma.

O experiente homem ficou numa encruzilhada emocional. Queria pegar sua espada e defender seus guerreiros que estavam sendo trucidados ao mesmo tempo em que se lembrava do aviso para não sacar sua arma de forma alguma. Depois de uma intensa batalha em que ele foi provado e chegou a tentar por várias vezes desembainhar sua espada, ele resistiu firme. A batalha terminou e seus olhos foram abertos. Na verdade, tudo não passava de uma ilusão. Seus guerreiros estavam vivos e do lado de fora em obediência à ordem recebida dele.

Ele venceu a si mesmo, tudo graças a ele ter tido domínio próprio para obedecer ao aviso antes recebido. Sua atitude fez com que eles recebessem as espadas de presente o que foi fator fundamental para a vitória no embate final que o filme épico retratou. Embora seja uma obra de ficção baseada em fatos reais, ele teve domínio próprio, já Pedro no relato bíblico, não.

Para Pedro e também para todos nós, ter domínio próprio significa controlar-se a si mesmo em todos os sentidos, inclusive quanto a ira [ou o sequestro emocional]. A palavra de Deus afirma claramente que o domínio próprio deve ser uma virtude característica na vida dos seguidores de Cristo. O ensino bíblico mostra que dominar as inclinações carnis é algo fundamental ao cristão.

É sabido que ninguém tem o poder para controlar os pensamentos, mas com certeza temos o poder de controlar o que fazemos com eles. Se irar, ou como se diz popularmente, “esquentar a cabeça” é inevitável na vida de qualquer um, e é justamente nesses momentos que evidenciamos, ou colocamos para fora aquilo que está escondido dentro de nós. Quem é você quando a coisa ferve? Pedro já sabemos bem.

Enquanto vivermos vamos ferver vez ou outra, e como acontece numa gostosa xícara de chá, à medida que se coloca água quente no recipiente e esta se mistura à erva, surge um delicioso aroma. Da mesma forma nós quando fervermos, temos que exalar o cheiro real do que está em nós, no caso, o bom perfume de Cristo. O sequestro emocional nos rouba isso. De fato, não podemos ser pessoas descontroladas.

Daniel Conegero²² explica que há muitas formas de ser uma pessoa descontrolada e a Palavra de Deus reprova todas elas. Isso tanto é verdade que o valor do autocontrole fica muito bem expresso nas palavras do rei Salomão quando ele escreveu dizendo que *“mais vale controlar-se a si mesmo do que conquistar uma cidade”*.²³

Algumas pessoas confundem a mansidão com o domínio próprio. Mas na verdade a mansidão e o domínio próprio são qualidades diferentes, embora estejam relacionadas. A mansidão diz respeito ao relacionamento de uma pessoa com seu próximo, enquanto o domínio próprio trata da relação que uma pessoa mantém consigo mesma. Obviamente que o domínio próprio, ou a falta dele, também reflete em nossos relacionamentos com outras pessoas.

Quando Paulo escreveu aos Gálatas, ele mencionou o domínio próprio como sendo uma das virtudes do fruto do Espírito Santo.²⁴ Apesar de essa virtude ser diretamente oposta aos vícios da natureza humana listados pelo apóstolo – como a imoralidade, a impureza, a lascívia e outros – o conceito do verdadeiro domínio próprio vai ainda mais além. Isso quer dizer que uma pessoa que exerce essa qualidade possui seus pensamentos e atitudes submissos e obedientes ao Senhor.²⁵

Talvez Pedro, como bom judeu que era, se lembrava da fúria de Moisés no deserto contra o povo que ele guiava. O patriarca estava idoso contando com mais de um século de idade e já no final da vida,

²² Disponível em <https://estiloadoracao.com/significado-de-dominio-proprio-na-biblia/>. Acesso em 09 set. 2023.

²³ Cf. Provérbios 16.32.

²⁴ Cf. Gálatas 5.22

²⁵ Cf. 2 Coríntios 10.5.

aliás, foi exatamente sua fúria repentina que decretou o fim dela.

Por quarenta anos ele guiou o povo desde o Egito até à terra prometida. Foi considerado por Deus o homem mais manso que já existiu, mas mesmo assim, até ele foi vitimado pelo sequestro emocional. Quanto ao povo reclamar de algo não era nenhuma novidade, especialmente por água. Tocar na rocha com o cajado que carregava para dela sair a água tão pedida, também não.

Já no fim da peregrinação e à beira de entrarem na terra prometida, o povo novamente murmurou com ele e reclamou querendo água. Moisés, por ser o líder deles, foi quem recebeu as súplicas efusivas mais uma vez, só que desta, seu pavio, antes infindável, se esgotou. Ele foi sequestrado emocionalmente de forma abrupta e como ocorre com todos nestes momentos ruins, ele teve um acesso de fúria que durou segundos, porém lhe trouxe consequências para sempre.

Ele recebeu a ordem de Deus para apenas falar com a rocha que dela sairia água, entretanto optou por bater nela com a vara e possivelmente, com muita raiva. Aquele objeto era apenas para ser segurado por ele, não para ser usado. Bastava falar! Tanto é que a água saiu como Deus disse que aconteceria, porém Moisés, sentiu o peso de sua desobediência. A narrativa bíblica, escrita por ele mesmo, diga-se de passagem, é fenomenal. Veja só:

Moisés e Arão se afastaram do povo e foram até a frente da tenda do encontro, onde se prostraram com o rosto em terra. Então a presença gloriosa do Senhor lhes apareceu, e o Senhor disse a Moisés: “Você e Arão, peguem a vara e reúnam todo o povo. Enquanto eles observam, falem àquela rocha ali, e dela jorrará água. Vocês tirarão água suficiente da rocha para matar a sede de toda a comunidade e de seus animais”.²⁶

Ouvida a ordem divina, possivelmente contrária à que os irmãos esperavam receber, o sangue ferveu, suas faces devem ter ficado ruborizadas e enfim a explosão emocional aconteceu. Moisés sofreu um sequestro emocional e disse em alto e bom som: “Ouçam, seus rebeldes!”, gritou Moisés. “Será que é desta rocha que teremos de tirar água para vocês?” Então Moisés levantou a mão e bateu na rocha duas vezes com a vara, e jorrou muita água.²⁷

Com sua atitude, o idoso homem manifestou um comportamento impulsivo a partir da emoção negativa vivenciada frente à situação, e o pior, sem medir as consequências. Por conta disso e diferente de Pedro, sua sentença foi imediata e definitiva. O clamor dele para que Deus mudasse de ideia foi reiterado, porém a resposta negativa foi categórica e final. Vale a pena observar:

Naquela ocasião implorei ao SENHOR: Ó Soberano SENHOR, tu começaste a mostrar ao teu servo a tua grandeza e a tua mão poderosa! Que Deus existe no céu ou na terra que possa realizar as tuas obras e os teus feitos poderosos? Deixa-me atravessar, eu te suplico, e ver a boa terra do outro lado do Jordão a bela região montanhosa e o Líbano! Todavia, por causa de vocês, o SENHOR irou-se contra mim e não quis me atender. Basta! ele disse. Não me fale mais sobre isso.²⁸

Falta de domínio próprio é pecado e o pecado dói, como doeu a tantos personagens bíblicos de outrora e dói em nós também agora. Salomão foi maravilhoso ao confirmar isso e nos aconselhar: “Não é bom proceder sem refletir, e peca quem é precipitado”.²⁹ As lágrimas geralmente são o primeiro resultado de quem trilha por esse caminho.

Como ensinam os especialistas no assunto, o resultado costuma ser o arrependimento após as crises de ansiedade. “Em muitas situações o sequestro emocional pode resultar em comportamentos inapropriados, dos quais os indivíduos podem vir a se arrependerem posteriormente”.³⁰ Normalmente rápido demais.

²⁶ Cf. Números 20.6-8.

²⁷ Cf. Números 20.10-11.

²⁸ Cf. Deuteronômio 3.23-26 NVI

²⁹ Cf. Provérbios 19.2.

³⁰ Disponível em: <https://claudia.abril.com.br/saude/identificar-e-evitar-sequestro-emocional>. Acesso em 11 set. 2023.

Contudo, não podemos nos esquecer que a terceira pessoa envolvida no evento geralmente tem culpa no episódio em provocar o outro à ira, assim como o povo no deserto teve ao levar Moisés ao extremo da irritação. Aos olhos de Pedro, Malco também estava errado ao conduzir aquela turba armada para prender seu inocente mestre querido que mal nenhum fazia a alguém. Ambos reagiram e não agiram, no entanto pecaram da mesma forma.

Stuart Scott brilhantemente explicou que Deus reage compassivamente quando alguém faz mal contra nós e ele responsabilizará quem nos faz mal, por isso é importante lembrar que Deus considera o pecado em nossas reações tão grave quanto o pecado do ofensor (Rm 12.14-21). Além disso, precisamos manter o pecado do ofensor em perspectiva à luz do nosso próprio pecado diante de um Deus santo.³¹

O grande alerta de tudo isso é que de fato qualquer pessoa pode se irritar, sair de si e explodir emocionalmente, ou seja, zangar-se tendo suas emoções sequestradas como tão bem ensinou o filósofo Aristóteles. E geralmente isso nos fará cometer coisas de que nos arrependemos muito depois e com razão.

Qualquer um pode zangar-se – isso é fácil. Mas zangar-se com a pessoa certa, na medida certa, na hora certa, pelo motivo certo e da maneira certa – não é fácil. (Aristóteles – Ética a Nicômaco).

Ao estudar o cérebro humano e sua ligação com as nossas emoções, Daniel Goleman foi muito feliz em suas descobertas. Observando atentamente suas conclusões, podemos inferir que Pedro agia por impulso muitas vezes. O impulso é o veículo da emoção; a semente de todo impulso é um sentimento explodindo para expressar-se em ação. Os que estão à mercê dos impulsos – os que não tem autocontrole – sofrem de uma deficiência moral. A capacidade de controlar os impulsos é a base da força de vontade e do caráter.³²

No entanto, de onde teria vindo essa característica petrina tão comum a todos nós também? Por certo, toda postura que adotamos vem de aptidões emocionais subjacentes, ou seja, tem alguma raiz. Não obstante isso seja verdade, exige-se de qualquer pessoa uma capacidade de equilíbrio entre razão e emoção, caso contrário, o que nos distinguiria nos animais irracionais?

Como bem asseverou o sábio Aristóteles em sua magnífica obra ética, nossas paixões, quando bem exercidas, tem sabedoria; orientam nosso pensamento, nossos valores, nossa sobrevivência. Mas podem facilmente cair em erro, e o fazem com demasiada frequência. O problema não está na emocionalidade, mas na adequação da emoção e sua manifestação.³³ Para Aristóteles, Moisés, Pedro e para nós também, a questão é: como podemos levar inteligência às nossas emoções e civilidade às nossas ruas? Pedro naquele evento fatídico com Malco, caso Jesus não estivesse ali, em muito vai nos ajudar a responder a essa indagação.

4. QUEM FOI MALCO?³⁴

Em curtas palavras, Malco foi um servo do sumo sacerdote Caifás, cuja orelha direita foi cortada por Pedro na ocasião da prisão de Jesus no Getsêmani. A história do incidente envolvendo Malco é tão marcante e relevante que ficou registrada em todos os três³⁵ evangelhos sinóticos³⁶, além de ganhar

³¹ SCOTT, 2014, p. 146.

³² GOLEMAN, Daniel. **Inteligência emocional**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995, p. 12.

³³ GOLEMAN, 1995, p. 14.

³⁴ Disponível em <https://estiloadoracao.com/quem-foi-malco/>. Acesso em 04 set. 2023.

³⁵ Cf. Mateus 26.51; Marcos 14.47 e Lucas 22.49-51.

³⁶ O termo sinótico significa “visão conjunta”, no sentido de expressar a mesma visão sobre algo. Esse termo é formado pela junção dos gregos *sin*, “junto com” e *otico*, “visão”. Portanto, o significado da palavra sinótico indica perfeitamente as características dos três Evangelhos assim denominados. Uma leitura simples dos três primeiros livros do Novo Testamento revela a forma com que eles compartilham a mesma perspectiva da história registrada. Disponível em <https://estiloadoracao.com/evangelhos-sinoticos/>. Acesso em 04 set. 2023.

destaque e riqueza de detalhes no quarto e último evangelho escrito por João.³⁷ Todos falam do evento, mas evitam entrar em detalhes.

O nome Malco, ou *Malchus*, no grego, etimologicamente falando, é a forma helênica do hebraico “*Meleque*”, que tem como significado, Rei.³⁸ Por ser chamado de servo do sumo sacerdote e ser conhecido pessoalmente por João, ele possivelmente era um aspirante a sacerdote, alguém que estava sendo preparado para tal, fato que se confirmado, agravava em muito a conduta impensada de Pedro.

O evento ocorrido com aquele homem influente pode ter gerado muita repercussão na vida de Pedro horas após o ato praticado, mas para termos essa certeza se faz necessário adentrar nas entrelinhas da narrativa bíblica. Aquilo custou caro ao príncipe dos apóstolos e não era para menos.

Como visto, os evangelhos retratam que na noite em que Jesus foi traído, vieram até ele os homens que receberam a responsabilidade de capturar o Senhor. Daniel Conegero descreve quem eram eles:

Esses homens eram guardas do Templo que estavam a serviço do sumo sacerdote Caifás. Com eles também estavam os legionários romanos. Malco não pertencia a nenhum destes dois grupos. Ele era um servo pessoal de Caifás. Todos eles foram guiados por Judas Iscariotes, o discípulo traidor que se comprometeu a identificar Jesus.³⁹

Por ser o servo pessoal do Sumo Sacerdote⁴⁰, Malco gozava de prestígio e confiança daquela autoridade e como tal, foi enviado não para simplesmente fiscalizar a tão importante prisão, mas para comandá-la e garantir que ocorresse a contento. Aroldo Andrade chega a afirmar que “Malco estava presente como representante do poder religioso judaico, provavelmente como líder do grupo, juntamente com os chefes dos sacerdotes e fariseus”.⁴¹

Para compreendermos a importância daquele homem bem como a gravidade e extensão do ato insano praticado por Pedro naquela noite em que empunhara a espada e atentara contra a vida de Malco, precisamos desvendar um pouco o que significava ser um sumo sacerdote. Não era algo trivial, mas espetacular. Era para poucos.

5. A PRECIPITAÇÃO PODE PÔR TUDO A PERDER

Como muito bem afirmou certa vez Matheus Henrique da Silva, “*A precipitação é a matéria-prima do arrependimento*”. Com Pedro nada se encaixaria tão bem quanto essa verdade. Seu ato anti-heroico, prematuro, precipitado, afoito e inconsequentemente quase arruinou o ministério de Jesus e de seus colegas apóstolos. Ele não poderia ter feito o que fez de jeito nenhum, pois seu ato colocou tudo a perder.

O sumo sacerdote era uma pessoa ungida cerimonialmente para exercer tal nobre cargo. Era consagrado e usava vestimentas especiais. Ele interpretava os oráculos de Deus e no dia da expiação, era quem representava o povo escolhido perante *Iavé* aspergindo sangue do animal sacrificado sobre o propiciatório.⁴² Numa sociedade alicerçada na religiosidade ritualística, tente imaginar a importância que este homem possuía, tanto é que na própria ordenação para aquele cargo, havia toda uma cerimônia regada a sérias formalidades religiosas. Alguns sugerem até os motivos:

Chegado o dia de sua ordenação sacerdotal era doutrinário que depois de derramado o sangue de um cordeiro era necessário marcar a ponta do polegar do pé direito indicando que os pés deste sacerdote andariam apenas nos caminhos do Senhor, no polegar da mão

³⁷ Cf. João 18.10.

³⁸ ANDRADE, Aroldo. **A orelha direita de Malco**: teologia do sacrifício. São Paulo: editor, 2020, p. 27.

³⁹ Disponível em <https://estiloadoracao.com/quem-foi-malco/>. Acesso em 04 set. 2023.

⁴⁰ Caifás foi o sumo sacerdote durante a época em que Jesus foi julgado e crucificado. Seu nome era José Caifás, e ele era genro de Anás, com quem aparentemente esteve fortemente associado. Acredita-se que Caifás exerceu o cargo de sumo sacerdote durante cerca de dezoito anos, entre aproximadamente 18 a 36 d.C.

⁴¹ ANDRADE, 2020, p.28.

⁴² DOUGLAS, J. D. **O novo dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1991, p. 1427.

direita indicando a positividade do sacerdote em cumprir toda a lei e por fim marcar a **ponta da orelha direita** indicando que o sacerdote ouviria apenas a voz do seu Deus.⁴³

Os textos bíblicos do Antigo Testamento sugerem exatamente isso mesmo. Nada tratam da parte esquerda do corpo, mas da direita falam e muito:

Então Moisés apresentou o outro carneiro, o carneiro da consagração. Arão e seus filhos colocaram as mãos sobre a cabeça do animal, e Moisés o matou. Pegou um pouco do sangue e o colocou **na ponta da orelha direita**, no polegar da mão direita e no polegar do pé direito de Arão. Depois, apresentou os filhos de Arão e colocou um pouco do sangue **na ponta da orelha direita**, no polegar da mão direita e no polegar do pé direito deles.⁴⁴

Por óbvio, defeitos físicos não eram permitidos a quem almejasse aquele alto cargo, além de uma série de outras qualificações e exigências que eram feitas ao candidato. Um dos defeitos mencionados taxativamente no texto bíblico estava localizado exatamente na face.

Deus assim determinou: “Fala a Arão, dizendo: Ninguém dos teus descendentes, nas suas gerações, em quem houver algum defeito se chegará para oferecer o pão do seu Deus. Pois nenhum homem em quem houver defeito se chegará: como homem cego, ou coxo, ou **de rosto mutilado**”.⁴⁵

Para Henri Rops⁴⁶, a perfeição física era exigida do sacerdote⁴⁷, tanto que no passado, o infeliz Hircano perdeu o sumo sacerdócio, e pasmem vocês quanto a “coincidência”, no dia em que suas orelhas foram dilaceradas. Sem a orelha, ou com ela parcialmente amputada, Malco jamais poderia ser sumo sacerdote, aliás ninguém poderia. A santidade de Deus era associada à perfeição em todos os sentidos.⁴⁸

Macarthur explica o motivo de tamanha exigência estética.

Assim como o sacrifício tinha que ser sem defeito, assim também deveria ser a pessoa que oferecia o sacrifício. Considerando-se que coisas visíveis exercem fortes impressões na mente das pessoas, qualquer impureza física ou deformação tendia a desviar a atenção da importância e da autoridade do sagrado ofício; nesse caso falhava em exemplificar externamente a integridade interior que Deus esperava, bem como deixava de ser um retrato de Jesus Cristo, o perfeito sumo sacerdote vindouro (Hb 7.26).⁴⁹

A história recente deles registrava aquele evento tão conhecido entre os judeus.⁵⁰ Contava-se que Herodes casou-se com Mariana, neta de Hircano, e tornou-se parte da família Macabeia. Mais ou menos por aquele tempo surgiu um novo distúrbio no país. Antígono, filho de Aristóbulo, conquistou sucesso passageiro ao cortar as orelhas de Hircano, o sumo sacerdote, impossibilitando-o de exercer o ofício.⁵¹

Tudo isso porque aquele com certeza era um cargo muito estratégico e almejado. O sumo sacerdote ocupava o lugar mais alto na hierarquia. Tinha grande importância e posição diante dos olhos do povo e tudo se fazia a fim de destacar o prestígio e santidade ritual dele.

Douglas afirmou algo interessante quanto ao exercício da função: “ungido, coroado e vestido

⁴³ Disponível em <http://www.pregadores.blogspot.com/2010/02/apenas-uma-orelha.html>. Acesso em 06 set. 2023.

⁴⁴ Cf. Levítico 8.22-24.

⁴⁵ Cf. Levítico 21.17-18.

⁴⁶ ROPS, Henri Daniel. **A vida diária nos tempos de Jesus**. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 246.

⁴⁷ Cf. Levítico 21.16.

⁴⁸ BIBLIA CONSELHEIRA, 2019, p. 220.

⁴⁹ MACARTHUR, 2010, p. 172.

⁵⁰ Disponível em <https://vivos.com.br/a-historia-do-novo-testamento-i/>. Acesso em 06 set. 2023.

⁵¹ Durante a guerra civil que opôs Pompeu Magno a Júlio César, a situação na Judeia acompanhou o turbilhão latino, que permaneceu instável do Rubicão até a morte de Marco Antônio (49-30 a.C.). Em 40 a.C. os partos se aproveitaram das incertezas na região e invadiram a Síria. Com o apoio parto Antígono, um dos filhos de Aristóbulo II, capturou Jerusalém e toda a Judeia, o que levou Fasael ao assassinato ou suicídio (BJ, I: 268-271) e ao impedimento de João Hircano ao cargo de sumo-sacerdote, pois este teve suas orelhas mutiladas por Antígono, o tornando imperfeito fisicamente e inábil para a ação sacerdotal. Disponível em https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-08112013-115040/publico/2013_AlexDegan.pdf. Acesso em 06 set. 2023.

como um rei, o sumo sacerdote assumia ali uma **posição majestática**”.⁵² Lembre-se que Caifás era essa pessoa na época de Jesus e Malco seu assessor direto e futuro sucessor. Atentar contra essa autoridade era cometer um crime de *lesa pátria*, com consequente pena de morte aplicada ao algoz.

Pedro em sua estupidez, assassinou não a vida do jovem, mas todos os seus sonhos e ambições futuras com um único golpe. Até por isso também, Jesus, movido por uma perfeita compaixão, restaurou a orelha de Malco, essencial para que esse se tornasse sacerdote, como vimos.

O caminho para o sacerdócio era longo e penoso, de forma que o candidato tinha que ficar por vários anos servindo ao sumo-sacerdote e estudando os mandamentos da lei de Deus. Depois de muitos anos de servidão, o candidato estava apto, se estivesse sem nenhuma imperfeição física, é claro.⁵³ O rapaz havia seguido esse árduo caminho até ali e simplesmente cumpria sua função.

A precipitação de Pedro foi séria demais. Ele simplesmente pôs tudo a perder com aquele golpe “certo” de espada. Parece até que ele sabia que sem a orelha direita, Malco não poderia mais ser sumo sacerdote no futuro, tornando assim seu ato mais vil por ter sido “supostamente” premeditado.

Jesus conhecia e bem das leis cerimoniais e sociais, tanto que de imediato advertiu a Pedro diante de todos quanto a gravidade de sua ação determinando enfaticamente: “Guarde a espada! Pois todos os que empunham a espada, pela espada morrerão”.⁵⁴ Como líder do grupo, ele tinha que ter agido daquela forma.

Aquela dura repreensão se tornou em provérbio eterno mundo afora até os dias de hoje.⁵⁵ Em sua ação precipitada, Pedro se condenou à morte, mas também condenou seu mestre Jesus a quem servia ao mesmo destino cruel e justo caso não fosse restaurada ali mesmo aquela lesão.

Ah se não fosse a ação milagrosa de Jesus ali naquele evento “consertando” a atitude desastrosa de Pedro! O final da história seria bem diferente de como a conhecemos. Vale a pena observar que a cura realizada por Jesus não foi motivada por um ato de fé de Malco, nem por um clamor vindo dele, mas teve um caráter jurídico. Explicando o relato do evangelista Lucas⁵⁶ a respeito do assunto, MacArthur comentou:

A traição e a prisão, tudo estava acontecendo de acordo com a programação divina. Tocando-lhe a orelha, o curou. Esse é o único exemplo na Escritura em que Cristo cura uma ferida da carne. O milagre também é singular no aspecto em que Cristo curou um inimigo, sem que este tivesse solicitado, e sem qualquer evidência de fé por parte de quem foi curado. Também é notável que um milagre tão dramático não tenha produzido qualquer efeito no coração desses homens. Também não o teve o poder explosivo das palavras de Jesus, que os fez cair no chão (Jo 18.6). Eles deram prosseguimento à prisão como se nada de extraordinário tivesse acontecido (v.54).⁵⁷

Caso não tivesse acontecido a cura, com aquele ato impensado Pedro teria comprometido seriamente até mesmo João, seu amigo, sócio e colega de apostolado.

É sabido que o apóstolo João era rico e influente, tanto que tinha livre acesso à casa daquele homem importante. Ele conhecia Malco pelo nome, tanto que o citou, diferente dos demais evangelistas. Ele conseguiu acompanhar Jesus até ali para ser julgado, justamente por causa de sua influência e Pedro

⁵² DOUGLAS, 1991, p. 1431.

⁵³ Revista Eletrônica Espaço Teológico ISSN 2177-952X. Vol. 13, n. 23, jan/jun, 2019, p.6-12. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleto/article/view/2177-952X.2018v13i23p6-12/29119>. Acesso em 06 set. 2023.

⁵⁴ Cf. Mateus 26.52.

⁵⁵ A expressão *Quem vive pela espada morre pela espada*, mais comum em Inglês do que em Português, parece advir da tragédia esquiliana *Agamémnon*, num momento em que Clitemnestra, ao justificar ao coro o porquê dos seus atos abomináveis, diz algo semelhante a “Ato por ato, ferida por ferida (...) trabalhaste com a espada e pela espada morres”. Por isso, trata-se de uma expressão que nos remete à ideia de que quem faz uma dada ação tem, muitas vezes, um retorno semelhante. Disponível em <https://www.mitologia.pt/quem-vive-pela-espada-morre-pela-espada-174136#:~:text=trabalhaste%20com%20a%20espada%20e,muitas%20vezes%20um%20retorno%20semelhante>. Acesso em 06 set. 2023.

⁵⁶ Cf. Lucas 22.47-53.

⁵⁷ MACARTHUR, 2010, p.1369.

se aproveitou disso para conseguir chegar até ali também.⁵⁸ Lembre-se que só João acompanhou a crucificação e permaneceu ao lado da cruz a todo tempo devido a sua posição social.

Todos os demais apóstolos tiveram que se esconder com medo de um destino igual a seu mestre. Douglas atestou que somente João mencionou o nome do homem, assim confirmando sua íntima familiaridade com o sumo sacerdote Caifás e sua casa.⁵⁹

O afoito apóstolo, ao agir como agiu, certamente também havia condenado seu amigo íntimo João a um destino cruel estragando toda uma proximidade e familiaridade que este tinha com a família do sumo sacerdote. É verdade, e temos que concordar, Pedro foi longe demais. E ele sabia disso, tanto que sua consciência começou a pesar toneladas, especialmente ligando os fatos à conversa anterior que havia dito com Jesus momentos antes daquilo.

Quanto a Malco, importante lembrar que quem comanda sempre vai à frente, toma a palavra primeiro e determina o que deve ser feito e como será feito. Os oficiais que integravam a guarda do templo e que com ele estavam, andavam armados e por vezes eram agressivos, porém Malco não era um deles. Sua função era mais “nobre” e “sagrada”. Sua arma era sua presença em si. Até se vestia diferente dos demais.

Note que Pedro não atacou um legionário romano nem um oficial do templo, afinal estes andavam armados e eram bem treinados. Ele escolheu atacar o comandante daquele grupo, Malco, pois este estava à frente e, talvez, desarmado, pelo menos de uma arma convencional. O máximo que devia segurar era uma tocha para ajudar a identificar Jesus e assim prender a pessoa certa evitando um equívoco imperdoável.

Também por isso, sua atitude pôde ser vista como horrível, vil e reprovável, tanto que Pedro foi imediatamente repreendido por Jesus.⁶⁰ Como sabemos, Jesus também curou aquele homem naquele exato momento, corrigindo o impensado ato do apóstolo e fazendo aquilo ali diante dos olhos de todos. Todo mundo precisava testemunhar.

Ademais, Jesus tinha tudo sob controle e não precisava de uma ação “corajosa” e “heroica” de um apóstolo para salvar sua vida. Não mesmo, afinal ele era uma autoridade divina! Sua admoestação verbal a Pedro incluiu também essa verdade na frente dos soldados e servos do sumo sacerdote ao dizer: “Ou imaginas tu que eu neste momento, não poderia orar ao meu Pai e Ele colocaria à minha disposição mais de doze legiões de anjos? Entretanto, como então se cumpririam as Escrituras, que afirmam que tudo deve acontecer desta maneira?”⁶¹

Ouso reconhecer que Jesus não era uma vítima ali, assim como Pedro também não. Stuart Scott foi cirúrgico ao ensinar que o termo vítima pode significar que:

Um evento “sem sentido, que jamais deveria ter acontecido”, aconteceu. O perigo aqui reside em nos esquecermos da soberania amorosa (controle perfeito e com propósito) de Deus na vida de alguém. Embora alguns eventos possam ser trágicos desde o começo Deus sabe como eles irão terminar e como eles podem servir para humilhar uma pessoa (Jó 42.1-6), aproximá-la dele (Jo 6.44), demonstrar que ele é Deus maior que tudo (Jr 32.17; Gn 50.20) e/ou revelar a si mesmo ao que sofre como refúgio, força e auxílio (Is 57.15).⁶²

Agora pense comigo diante de todos esses argumentos: será que um evento como aquele ficaria sem ser comentado amplamente pelos homens tanto durante o caminho quanto na chegada à casa do sumo sacerdote? Penso que não, aliás, creio que seria o assunto mais repercutido, senão pela covardia praticada por Pedro, pelo menos pelo lindo milagre realizado por aquele homem a quem eles vieram

⁵⁸ Cf. João 18.16.

⁵⁹ DOUGLAS, 1991, p. 987.

⁶⁰ Cf. Mateus 26.52-54.

⁶¹ Cf. Mateus 26.53-54.

⁶² SCOTT, 2014, p. 147.

prender. Foi um evento de muita magnitude e que não passaria despercebido por todos dado a sua enorme repercussão.

Malco teve sua orelha direita restaurada, isso é fato, mas a enorme quantidade de sangue em sua mão bem como em suas vestes, não deixavam dúvidas de que ele havia sido seriamente ferido. Era visível a qualquer olhar, especialmente a quem ouvia a respeito do ocorrido e logo vinha averiguar a veracidade. É de se esperar que muita gente quis ver e tocar naquela orelha para confirmar o milagre recebido.

A propósito, aquele foi o último milagre de cura realizado por Jesus durante seu ministério terreno. Possivelmente não se falava outra coisa naquela casa durante a fria madrugada. Se falavam do incidente covarde e da cura milagrosa ocorrida em seguida, por certo também falavam do galileu agressor. Aquilo não passaria em branco de jeito nenhum devido a tamanha ousadia. O milagre recebido não afastava a gravidade da afronta cometida.

Agora que estavam na casa do sumo sacerdote, quem não participava do julgamento de Jesus, permanecia por perto se aquecendo no braseiro, afinal era madrugada e fazia muito frio. Quem exatamente estava ali? João disse que eram os servos e os guardas, ou seja, provavelmente alguns dos que participaram da prisão de Jesus e o haviam trazido até aquele local.⁶³ Interessante que dentre eles, estava justamente Pedro, o homem cujas características se encaixavam perfeitamente nas do agressor que tanto deviam comentar. Se Jesus estava sendo julgado sem ter feito nada de errado, imagina o que deveria acontecer ao agressor do “braço direito” do sumo sacerdote?

Sua idade e sua maneira de falar com sotaque galileu, ou seja, tudo em Pedro demonstrava que era ele mesmo o agressor de horas atrás. Nem precisava de uma fotografia para atestar aquilo. Bastava ser apontado como tal por uma testemunha presencial e confessar sua identidade. Até as roupas o denunciavam.

Naquele período histórico bem como naquela região especificamente, até suas capas eram sinais identificadores, marcas que os distinguiam uns dos outros já que não eram iguais a de todos ali. Na época de Cristo o casaco (ou túnica) e a capa parecem ter sido duas peças essenciais do vestuário e que possuíam um forte caráter religioso e conservador. O uso da túnica e da capa vinham de longe.⁶⁴

Todos os apóstolos de Jesus, exceto Judas, eram da galileia e certamente Pedro era visivelmente um exemplo clássico de galileu, tanto que as pessoas que *estavam sentados ali perto da fogueira se aquecendo, identificaram-no de imediato e afirmaram diante de suas insistentes negativas: “Com toda a certeza, tu és um deles, pois é Galileu também”*.⁶⁵ *Só restava ao homem assumir sua culpa e pagar o preço pelo que fez, ou simplesmente fugir dali. Ninguém duvida de qual foi a escolha dele, certo?*

Reforça-se o argumento se lembrarmos que João também era galileu, no entanto ninguém se preocupou com ele ali naquele ambiente, afinal além de já ser uma pessoa conhecida, suas características físicas e de vestimentas não se amoldavam ao comentado agressor de Malco, mas as de Pedro sim. Aliás, se encaixavam como uma luva.

Naquele momento, uma pessoa, quem sabe até uma parente de Malco ou alguém do seu círculo familiar ou profissional próximo, identificou Pedro como um dos seguidores de Jesus. No entanto, Pedro negou conhecer o Senhor.⁶⁶ Conhecendo Pedro como o conhecemos até agora, isso não nos surpreende em nada, não é?

Assumir que era seguidor de Jesus o colocaria não só na lista de suspeitos da agressão, mas no topo dela devido aos demais elementos identificadores ali visíveis e audíveis a todos. Ele optou por

⁶³ Cf. João 18.18.

⁶⁴ ROPS, 1983, p. 140.

⁶⁵ Cf. Marcos 14.70.

⁶⁶ Cf. João 18.26.

negar e assim afastar as suspeitas contra si, afinal tinha medo de ser preso, torturado e morto.

Falar que iria com Jesus até a morte como dito outrora era fácil, cumprir aquilo já era outra história. A emocionante conversa anterior entre ele e Jesus, foi profunda demais. O mestre previu o que iria acontecer e alertou: “Eu, entretanto, roguei por ti, para que a tua fé não se esgote; tu pois, quando te converteres, fortalece os teus irmãos!”⁶⁷ Diante daquela conversa, mais do que depressa, como era do feitio do apóstolo, Pedro replicou: “Senhor! Estou pronto a ir contigo, tanto para a prisão quanto para a morte”. Jesus estava certo, Pedro não.

A resposta de Pedro à pessoa que o questionava tão veementemente demonstrou exatamente a tensão em torno do assunto que era tratado ali, ou da acusação que se faziam a ele. A contragosto ele estava praticamente sendo submetido a um interrogatório policial.⁶⁸ Ao responder “não sei o que dizes”, ele afirmou: “não tenho a mínima ideia do que queres dizer”, ou “eu não sei de nada”. Era mentira, afinal ele sabia e bem o que havia acontecido, aliás, foi o protagonista da história.

Como o ser humano não é bom com mentiras, de alguma forma o corpo por meio de gestos, olhares ou nervosismo nos deixa em evidência. Especialistas afirmam que:

“Quando conversamos, mantemos um padrão. Pode falar rápido, devagar, alto ou baixo, mas sempre em um padrão. Quando a pessoa começa a mentir, este padrão muda”, explicou. De acordo com o perito, o cérebro entra em um processo de criação. Desviar o olhar, falar com muitas justificativas, mexer mãos e pés de forma frenética, mudar o tom de voz, entre outros sintomas, são indicativos de um mentiroso. O psiquiatra e diretor do Instituto de Neurolinguística Aplicada, Jairo Mancilha, explica que o corpo sempre é mais fiel à verdade do que a fala. “A fala é criada pelo consciente, mas os sinais do corpo são provocados pelo inconsciente e a pessoa não consegue controlar”, disse ele. “O cérebro não aceita a negação. A mentira é uma negação à verdade que manifesta diversas alterações fisiológicas”, acrescentou o perito em identificar mentirosos.⁶⁹

Talvez notando alguns destes sinais, o perspicaz interlocutor prosseguiu no interrogatório usando a técnica da confrontação para que ele caísse em contradição dizendo: “a tua fala te denuncia”. Lembremos que os galileus falavam um dialeto nortista.⁷⁰

Se Pedro não sabia de nada e se ele nada tinha a ver com os fatos que estavam acontecendo ali, o que ele, um galileu bruto, estava fazendo exatamente ali àquela hora da noite? Obviamente que sua presença naquele local chamava a atenção de todos tanto que não passou despercebida. Como se diz popularmente, “Pedro estava vestido de cenoura, numa festa de coelhos”.

Era visivelmente fácil reconhecer um galileu, especialmente estando este na Judeia. A razão é simples - os galileus eram imediatamente reconhecidos pelo sotaque, expressões estranhas, descuidos gramaticais e pronúncias indistintas de algumas letras, denunciavam os galileus no momento em que falavam. Por estarem fora da Judeia, galileus como Jesus eram tidos pelos outros judeus como brancos e caipiras.⁷¹

Não sabemos o que aconteceu com Malco depois de todo aquele incidente. O relato de sua história acaba ali, mas a de Pedro não. Dele sabemos bem o que aconteceu. Assim como eu, você deve estar pensando o que teria feito ele se arriscar tanto indo àquela lugar hostil e naquelas circunstâncias depois de ter agredido covardemente o principal servo do sumo sacerdote. Isso é tão intrigante quanto interessante demais. Acredite, é um evento mais comum do que se pensa.

⁶⁷ Cf. Lucas 22.32-33.

⁶⁸ Cf. Mateus 26.70, 73.

⁶⁹ Disponível em <https://www.terra.com.br/vida-e-estilo/comportamento/e-mentira-veja-14-indicadores-de-que-a-pessoa-esta-mentindo,8068e4ddfce27310VgnCLD100000bbccceb0aRCRD.html>. Acesso em 07 set. 2023.

⁷⁰ DAVIDSON, 1969, p. 982.

⁷¹ Disponível em <https://www.vivendobauru.com.br/quem-eram-os-galileus-no-tempo-de-jesus/>. Acesso em 05 set. 2023.

6. O CRIMINOSO SEMPRE VOLTA À CENA DO CRIME. POR QUE SERÁ?

Embora ninguém entenda esse fenômeno ou tenha as respostas certas, de fato é comum os praticantes de algum ato violento retornarem ao local do delito, disso ninguém duvida. Talvez voltem para sondarem se suas ações ficarão encobertas como imaginavam e não serão pegos ou responsabilizados por aquele ato, talvez seja para se certificarem que o resultado foi conforme o esperado, ou talvez seja por um puro sentimento de morbidez mesmo. Não se pode concluir.

No caso de Pedro, outra razão mais profunda pode ser cogitada aqui. Pode ter sido para confirmar não que Jesus estivesse certo quanto ao que lhe dissera pessoalmente horas antes, mas comprovar que ele estava equivocado ao ser contaminado pelas emoções que se seguiram aos fatos. Pedro não queria que Jesus estivesse certo, pois caso estivesse, seu maior medo se consumiria. Desde a última ceia juntos, uma dúvida o consumia em sua mente quanto ao traidor anunciado por Jesus. Talvez Pedro não parava de pensar desde então: “será que sou eu?”

Se as palavras de Jesus se consumassem naquele julgamento, Pedro seria confirmado como um traidor [em sua mente, é claro] e seu mestre seria executado depois do julgamento como ele mesmo havia afirmado. As esperanças do apóstolo seriam arruinadas.

O apóstolo queria ver com os próprios olhos aquilo tudo e sair aliviado daquela cena, contudo, como se diz popularmente, “ele caiu do cavalo”. Seja como for, Pedro foi até a casa do sumo sacerdote arriscando sua própria cabeça caso fosse reconhecido como o agressor. Talvez ele esperasse que Jesus fosse libertado, afinal ele não havia cometido nenhum crime bem como até a orelha de Malco havia curado.

Se Jesus fosse libertado dali e os dois saíssem juntos pela porta da frente, é até possível imaginar Pedro vindo a ele e cochichando em seus ouvidos: “não te disse que nada ia te acontecer?” Talvez seja esse um dos motivos dele ter acompanhado Jesus até aquele julgamento. Fato é que algozes costumam voltar à cena de seus crimes para verem com seus próprios olhos o desenrolar das coisas e sua impunidade ser consolidada.

Em seu ímpeto, Pedro demonstrou mais uma vez o quão ignorantes eram as motivações de suas atitudes, afinal ele era apenas Pedro, mas o que isso significa? Que ele era um homem normal e **é absolutamente normal ser normal!** A fatalidade uniu as histórias destes dois homens. Pedro foi sequestrado, de fato, e graças a isso Malco quase foi assassinado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A impulsividade é certamente uma das maiores marcas da personalidade de Pedro, o príncipe dos apóstolos e líder daquele grupo de homens escolhidos pessoalmente por Jesus. Nem de longe ele foi um homem perfeito, mas certamente foi perfeitamente sincero em demonstrar quem ele era de fato, um homem falho. As palavras de Stuart Scott servem muito bem aqui. Pedro errou. Aliás ele errou feio. Seus instintos falaram alto, suas emoções foram sequestradas pois ele abriu a porta para tal.

A Bíblia ensina claramente que somos sempre responsáveis pelo nosso próprio pecado, independentemente das circunstâncias – não pelos pecados dos outros, mas por nosso próprio pecado. Jamais podemos dizer que alguém ou algo é responsável pelo que fez.

Nosso próprio coração pecaminoso simplesmente se aproveita das oportunidades para se expressar nas situações difíceis. Pecamos em resposta a essas situações, pois o pecado se encontra em nós e porque escolhemos pecar. O cristão possui uma responsabilidade dupla, pois, por meio da salvação e da aplicação da Palavra de Deus, não precisamos pecar.⁷²

⁷² SCOTT, 2014, p. 149.

Muitos foram os deslizes de Pedro em sua jornada ao lado de Jesus, tanto que recebeu um tratamento intensivo e diferenciado dos demais apóstolos por parte do mestre. Sua vida foi cheia de emoções entre erros e acertos. Em tudo, Jesus nunca o abandonou derramando graça e perdão sobre sua vida, mesmo quando ele fez de tudo para colocar tudo a perder como no evento com Malco.

Pedro representa a história de todos nós e estudar sua vida, suas emoções e como elas se revelaram é o mesmo que olharmos no espelho e vermos a nós mesmos ali refletidos. Ele não nos serve de desculpa para errar, mas de paradigma a ser seguido quanto a busca de uma vida correta com Deus. Que sejamos Pedro, especialmente no final de sua trajetória em que ele pôde comprovar: Importa como terminamos e não como começamos!

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Aroldo. **A orelha direita de Malco: teologia do sacrifício**. São Paulo: editor, 2020.

BÍBLIA DE ESTUDO CONSELHEIRA. Barueri: SBB, 2019.

BÍBLIA DE ESTUDO MACARTHUR. Barueri: SBB, 2010.

BROWN, Colin; COENEN, Lothar (edit.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000.

DAVIDSON, F. **O novo comentário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1954.

DEBARROS, Aramis C. **Doze homens, uma missão**. São Paulo: Hagnos, 2006.

DOUGLAS, J. D. **O novo dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1991.

GOLEMAN, Daniel. **Inteligência emocional**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

MACARTHUR, John. **Doze homens extraordinariamente comuns: como os apóstolos foram moldados para alcançar o sucesso em sua missão**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

ROPS, Henri Daniel. **A vida diária nos tempos de Jesus**. São Paulo: Vida Nova, 1983.

SCOTT, Stuart. **O homem bíblico: masculinidade, liderança e decisões**. São Paulo: NUTRA, 2014.

SPURGEON, Charles Haddon. **Dia a dia com Spurgeon – manhã e noite: meditações diárias**. Curitiba: Pão Diário.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

CONSCIENCE CARE: AN ANALYSIS OF WILLIAM PERKINS' VIEW OF THE CONSCIENCE AND HIS PRACTICE OF SOUL CARE

O Cuidado da Consciência: uma análise da visão de William Perkins sobre a consciência e sua prática de cuidado da alma

Me. Lucas Sabatier Marques Leite¹

ABSTRACT

This article focuses on William Perkins (1558–1602) and his pastoral practice. Specifically, the goal is to describe how Perkins' view of the conscience impacted and shaped his understanding and praxis of soul care within the church context. For Perkins, caring for souls involves ministering to and guiding the conscience to a restful assurance and an assured rest grounded in scriptural truth and proper godly affections, which in turn are supernaturally established and formed by the renewing grace applied by the Spirit. If a disturbed conscience is the closest thing to hell in this life, and a good conscience is a glimpse of paradise, then caring for souls fundamentally involves caring for the rest and assurance of the conscience. It is that rest and assurance that leads to a fruitful life.

Keywords: William Perkins. Conscience. Soul care. Pastoral care. Affections.

RESUMO

Este artigo enfoca William Perkins (1558–1602) e sua prática pastoral. Especificamente, o objetivo é descrever como a visão de Perkins sobre a consciência impactou e moldou a sua compreensão e prática do cuidado da alma no contexto da igreja. Para Perkins, cuidar das almas envolve ministrar e guiar a consciência para uma segurança tranquila e um descanso garantido baseado na verdade bíblica e em afeições piedosas adequadas, que por sua vez são sobrenaturalmente estabelecidas

¹ Lucas Sabatier M. Leite (M.Div.; Th.M.) is a Ph.D. candidate (ABD) at The Southern Baptist Theological Seminary (Louisville, KY). This article was written under the supervision of Dr. Stephen Yuille as part of the requirements for the course "Historical and Theological Foundations of Soul Care". E-mail: lucas.sabatier@icloud.com

e formadas pela graça renovadora aplicada pelo Espírito. Se uma consciência perturbada é a coisa mais próxima do inferno nesta vida, e uma boa consciência é um vislumbre do paraíso, então cuidar das almas envolve fundamentalmente cuidar do descanso e da segurança da consciência. É esse descanso e segurança que leva a uma vida frutífera.

Palavras-chave: William Perkins. Consciência. Cuidado da alma. Cuidado pastoral. Afetos.

INTRODUCTION

An evil conscience is a little hell within man.² It can be compared to “a worm that never dies, but always lies gnawing and grabbling and pulling at the heart of man . . . and causes more pain and anguish than any disease in the world can do”.³ Its accusations are like “the flashings of fire of hell to torment”.⁴ A good conscience, however, humbled before the Lord, is unto man a “paradise of God”.⁵ Holding to this vivid view of the possible states of the conscience, William Perkins (1558–1602)—also known as “the Father of Puritanism”—ministered to the congregants of the Great St. Andrew’s Church in Cambridge from 1584 until the year of his death.⁶ For Perkins, caring for their souls meant caring for their consciences—“the most tender part of the soul”.⁷

The goal of this paper is to describe how Perkins’ understanding of the conscience impacted and shaped his view and practice of pastoral soul care. With this purpose in mind, I argue that, for Perkins, caring for souls entails the ministering to and guidance of the conscience to a restful assurance and an assured rest that are grounded in scriptural truth and proper godly affections, which are supernaturally established and formed by the renewing grace applied by the Spirit, leading to a fruitful life. If a disturbed conscience is the closest thing to hell in this life, and a good conscience is a glimpse of paradise, then caring for souls primarily involves caring for the rest and assurance of the conscience.

In order to make this case, I will first describe Perkins’ understanding of the conscience and its function in both evil and good states. Second, I will examine Perkins’ view of the dynamics between knowledge and affections (intellect and will), and his conscience care practices. Here, I will also explain his assessment of the work of the Holy Spirit and the participation of gospel ministers in the caring for the conscience. Third, I will provide an analysis of one of Perkins’ treatises, which will serve as a practical, corroborating example of a counseling conversation. In the end, it will be clear how Perkins’ understanding of the conscience influenced and shaped his pastoral practice and care for people.

1. WILLIAM PERKINS AND THE CONSCIENCE

Perkins held to a bipartite view of the soul. For him, God framed the soul to comprise two chief faculties: understanding and will.⁸ First, understanding is the faculty by which the soul reasons. This intellectual capacity is “the more principal part,” and it serves to rule and order the whole person, being

² See PERKINS, William. “A Discourse of Conscience”. In: *The Works of William Perkins*. Vol. 8. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2019. p. 88. See also, PERKINS, William. “A Treatise Tending unto a Declaration Whether a Man Is in the Estate of Damnation or in the Estate of Grace”. In: *The Works of William Perkins*. Vol. 8. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2019. p. 466, 504.

³ PERKINS, 2019, v. 8, p. 51, a.

⁴ PERKINS, 2019, v. 8, p. 90, a.

⁵ PERKINS, 2019, v. 8, p. 88, a.

⁶ See YUILLE, J. Stephen. Preface. In: *The Works of William Perkins*. Vol. 8. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2019. p. xi.

⁷ PERKINS, 2019, v. 8, 93, a.

⁸ PERKINS, 2019, v. 8, p.7. As Yuille observes, this view is paradigmatic in the Puritan movement (see YUILLE, 2019, p. xii). On this subject, Perkins followed the view held by John Calvin (see CALVIN, John. *Institutes of the Christian Religion*. Tans. Henry Beveridge. Vol. 1–4. Edinburgh: The Calvin Translation Society, 1845. p. I.xv.2–8.).

“as the wagoner in the wagon”.⁹ Second, the will is the faculty by which the soul chooses or refuses anything. The affections, for Perkins, although distinct, are included in the will, since it is through them that the soul embraces or rejects good or evil.¹⁰ Given this bipartite view of the soul, Perkins placed the conscience in the first of these faculties, the understanding.

1.1 WHAT IS THE CONSCIENCE?

The conscience, for Perkins, is part of the understanding, and it is present in all reasonable creatures—humans and angels.¹¹ Understanding has two parts: first, the theoretical understanding by which truth and falsehood are viewed and contemplated; second, the practical understanding, by which every particular action is viewed and considered as good or bad. The conscience is comprehended in the second, given its property of judging the goodness or evilness of one’s actions.¹²

As part of the mind or understanding, Perkins understood the conscience as “a natural power, faculty, or created quality, from whence knowledge and judgment proceed as effects”.¹³ This view differed from the prevalent scholastic belief that the conscience is a bare knowledge or judgment of the understanding. Thomas Aquinas argued that because the conscience can be laid aside, and a power cannot be laid aside, then it follows that the conscience is not a power, or faculty, but an act—“a certain pronouncement of the mind”.¹⁴ Perkins, however, disagreed.

The reason for Perkins’ view of the conscience as a faculty relies on the scriptural descriptions of its works. In other words, because the Bible ascribes to the conscience the actions of accusing, excusing, comforting, and terrifying, then to view the conscience itself as an action would be mistaken.¹⁵ Actions do not act. Thus, the conscience is more than the syllogistic exercise that the mind effects. Responding directly to Aquinas’ argument, Perkins argues that if the conscience could be lost, it would be only in respect of its use—just like a drunk man loses reason.¹⁶ For the conscience is a power, not a mere act of the mind.

In sum, the conscience for Perkins is a God-given capacity (or faculty), present in all reasonable creatures, and its purpose is to serve as an arbitrator between God and man—that is, setting judgment with or against the creature.¹⁷ The conscience is of a divine nature since it has been “placed by God in the midst between Him and man” to either “speak with God against the man in whom it is placed,” or to consent and speak with him before God.¹⁸ To support his argument, Perkins appeals to the etymology of *συνείδησις* (Latin, *conscientia*), which “is that thing that combines two together, and makes

⁹ PERKINS, 2019, v. 8, p. 7, a.

¹⁰ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 88, a. Perkins elsewhere summarizes his anthropology: “In a man there must be considered three things: (1) the substance of the body and soul, whereof a man is said to consist; (2) the faculties placed in the soul and exercised in the body, as understanding, will, [and] affections; [and] (3) the integrity and purity of the faculties, whereby they are conformable to the will of God, and bear His image” (PERKINS, William. “A Grain of Mustard Seed”. In: *The Works of William Perkins*. Ed. by J. Stephen Yuille. Vol. 8. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2019. p. 643).

¹¹ PERKINS, 2019, v. 8, p. 7-8, a.

¹² PERKINS, 2019, v. 8, p. 7, a.

¹³ PERKINS, 2019, v. 8, p. 7-8, a.

¹⁴ AQUINAS, *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. London: Burns Oates & Washbourne, 1921. I q.79 a.13. See also BAVINCK, Herman. *Reformed Ethics: Created, Fallen, and Converted Humanity*. Edited by John Bolt. Grand Rapids: Baker Academic, 2019, p. 195. After a helpful presentation comparing Perkins’ view of the conscience with that of Aquinas, Bavinck concludes *contra* Perkins: “The conscience is an act, a deed, an activity, flowing forth, however, from a disposition or habit.”

¹⁵ PERKINS, 2019, v. 8, p. 7, a. Although William Ames viewed Perkins as “the most graue Divine,” he embraced a Thomistic view of the conscience. He argues (*contra* Perkins) from Romans 2:15 that Scripture attributes effects to thoughts, which are also acts in themselves (see William Ames, *Conscience with the Power and Cases Thereof* [Leyden and London: W. Christiaens, E. Griffin, J. Dawson, 1639; Ann Arbor: Text Creation Partnership, 2011], 2, <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A69129.0001.001/1:4.1?rgn=div2;view=fulltext>).

¹⁶ PERKINS, 2019, v. 8, p. 8, a.

¹⁷ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 9, a.

¹⁸ PERKINS, 2019, v. 8, p. 9, a. See also PERKINS, William. “Three Books on Cases of Conscience”. In: *The Works of William Perkins*. Ed. J. Stephen Yuille. Vol. 8. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2019, p. 137.

them partners in the knowledge of one and the same secret.” Since this combination is only possible between God—who knows all of man’s doings—and man, Perkins concludes that the conscience is the divine gift by which the creature “knows together with God the same things of himself”.¹⁹ As constitutive part of the intellectual capacity, the conscience knows with God, thus being able to declare and execute judgment over one’s actions.

1.2 THE ACTIONS OF THE CONSCIENCE

The proper end of the conscience is to give a determination or sentence about one’s particular thoughts, affections, and actions. The conscience evaluates what was or was not done, what may or may not be done, and whether what was done was well or ill done.²⁰ God appointed the conscience for this: “to declare and put in execution his judgment against sinners; and as God cannot possibly be overcome by man, so neither can the judgment by conscience, being the judgement of God, be wholly extinguished”.²¹ The actions of the conscience are, therefore, twofold: it gives testimony, and it gives judgment.²²

First, the conscience is described in Scripture as a witness (Romans 2:15), as one that bears testimony (2 Corinthians 1:12). For Perkins, this witness continuously assesses one’s thoughts, affections, and outward actions by observing and taking notice of them, and secretly telling them all to the person from within the heart. Here, the conscience acts much like a notary that keeps the records of a court meeting, so that the things said and done may be remembered.²³

Second, the conscience acts as a judge, determining whether things were well or ill done. Perkins sees the conscience as “a little god sitting in the middle of men’s heart, arraigning them in this life as they shall be arraigned for their offenses at the tribunal seat of the ever-living God in the day of judgment”.²⁴ Based on passages such as 1 John 3:20 and 1 Corinthians 4:4, Perkins reasons that if the heart of man (the conscience) accuses him in this life, God will much more condemn him in the final day. In giving judgment, the conscience acts with eschatological anticipation, allowing the present assessment of one’s state and the opportunity for repentance before that possibility is no longer available.

Such judgment is caused by whatever holds power and authority over the conscience, which binds it either to excuse for the things well done or to accuse of sin. Since God is the Creator and final Judge of the conscience, the proper binder of the conscience is his Word, Scripture, which has absolute power and authority to constrain and urge the conscience through the moral law (i.e., the Decalogue) and the gospel (which commands faith as it promises righteousness and everlasting life).²⁵ Also, there are improper binders, such as human laws, oaths, and promises. They have no intrinsic power or virtue to bind the conscience, but they do so by virtue of God’s Word.²⁶

The conscience gives judgment through a practical syllogism. According to Romans 2:15, there are reasoning or disputing thoughts that accuse or excuse. Here, the conscience is assisted by the mind, which keeps the records of the law and principles, and the memory, which brings to mind particular actions that were done or not. Thus, with these assistances, judgment is pronounced by the conscience through a syllogistic argumentation. For example, (1) the mind says: “every murderer is cursed”; (2) the conscience assisted by memory says: “you’ve committed murder”; (3) *ergo*, “you are accursed,”

¹⁹ PERKINS, 2019, v. 8, p. 9, a; PERKINS, 2019, v. 8, p. 230, e.

²⁰ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 9, a.

²¹ PERKINS, 2019, v. 8, p. 5, a. This is how Perkins describes the conscience in the Epistle Dedicatory written to William Piriam.

²² See PERKINS, 2019, v. 8, p. 230, e.

²³ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 10–11, a.

²⁴ PERKINS, 2019, v. 8, p.12, a.

²⁵ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 13–26, a.

²⁶ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 50, 88, a; PERKINS, 2019, v. 8, p. 137, e.

sentences the conscience.²⁷ In this manner, the conscience judges things past (what was done) and things future (what may be done), accusing and condemning, or excusing and absolving.²⁸

The conscience, for Perkins, is either good or evil. The evil conscience is the one defiled and corrupted by original sin. Moreover, it is evil because it inflicts pain and trouble upon the senses and feelings of man. The evil conscience is widespread over mankind, following the proliferation of original sin. Whoever is touched by original sin also suffers naturally with an evil conscience, which accuses and condemns the natural man with all of its power—although some level of general goodness remains in the conscience insofar it serves as an instrument of the execution of God's justice. As Perkins explains, the evil conscience can be either dead or stirring.²⁹ First, the dead conscience is able only to accuse, yet it lies quiet, without accusing much, if at all. This dead conscience varies in two degrees: the slumbering conscience, which accuses man only for grievous or capital sins, and the seared conscience, which does not accuse at all, not even for great sins.³⁰ Second, the stirring conscience is that which sensibly accuse or excuse, yet inappropriately. This stirring conscience may inadequately accuse for something well done or even excuse evil. Also, it may excuse based on some good works—which are beautiful sins (*splendida peccata*), filled with carnal “righteousness”.³¹

The good conscience, on the other hand, rightly exercises the actions for which God purposed it to perform by excusing and comforting in accordance with Scripture. The most excellent state of the conscience is when it stands in excusing, not in accusing. When sin takes place, the conscience accuses and condemns as it is wounded and offended. The good conscience is a clear conscience, “without offense” (see Acts 24:16).³²

The goodness of the conscience comes by creation or by regeneration. First, as a human faculty, the conscience is already present in Adam before the fall. In his state of innocence, his good conscience could not accuse him of ill deeds, and would only excuse. Not that the ability to accuse was absent, but that such aptness did not find occasion for such since no sin had been committed. Thus, Perkins sees the accusing as “a defect in the conscience” “in respect of the excellent state in which man was created;” accusing is a fruit of “a dissent and disagreement and division between the conscience and the man himself”.³³

Second, in regeneration, the conscience is renewed and purged by faith in Christ's blood. The result is that this conscience, formerly corrupt by nature, is transformed to serve the living God (see Hebrews 9:14). Hence, the regenerated conscience is good in that it provides spiritual and holy freedom, assurance of salvation, pardon, and eternal life within the Christian person.³⁴ This good conscience testifies approvingly about the new obedience of the regenerate man, producing “certain sweet motions” that “stir men forward” to continue in obedience.³⁵ Plus, this good conscience excuses, clears and defends a man—even before the divine Judge based, and against all earthly and spiritual enemies—based on the Christian's knowledge of his faith in the satisfaction provided by the substitutionary work of Christ. The conscience of the regenerate person is guided and sanctified by the Holy Spirit, who continuously enables the confession: “I know that I believe”.³⁶

Nonetheless, before glorification, the conscience is only regenerated in part—and this explains

²⁷ PERKINS, 2019, v. 8, p. 50, a.

²⁸ PERKINS, 2019, v. 8, p. 50-55, a.

²⁹ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 82, a.

³⁰ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 82-83, a.

³¹ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 82-83, a.

³² See PERKINS, 2019, v. 8, p. 56, a.

³³ PERKINS, 2019, v. 8, p. 56, a.

³⁴ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 56-57, a.

³⁵ PERKINS, 2019, v. 8, p. 80, a.

³⁶ PERKINS, 2019, v. 8, p. 81, a.

why it continues to accuse after conversion. In this way, the conscience excuses by assuring the Christian of his righteousness in Christ before God and his general endeavor to please God in life, while it also accuses him of particular sins of commission or omission, thus preventing him from more grievous and dangerous sins.³⁷

In sum, the good conscience to be pursued by the Christian person is that which only excuses—not because it is dead or improperly sensitive, but because the person knows and loves God and his Word and acts accordingly. Since the conscience functions as an eschatological anticipation of divine judgment, the grace of God is visible in the opportunity for repentance. The glimpses of the flames of hell experienced with an accusing conscience are like warnings to the unregenerate man so that he would escape from his damnable state by trusting in Christ and his work. For the Christian man, a troubled conscience serves God's purpose of leading him once again to repentance, and thus to a life of rest and assurance that is filled with the fruit of obedience.³⁸ It is on this trajectory—from an evil to a good conscience in the Christian life—that Perkins focused as he cared for souls in his pastoral ministry.

2. ASSURANCE AND REST FOR THE TROUBLED CONSCIENCE

If the conscience is not an act but a faculty of the soul (a part of the understanding), then to care for souls entails care for consciences. In this section, I will show that Perkins' conscience care aimed at a restful assurance and an assuring rest, and it involved the proper apprehension of truth and the reorienting of affections. In general terms, the care of consciences involves the proclamation of the truth of Scripture so that the mind, as an assistant of the conscience, can adequately provide the initial premise comprised in the practical syllogism, and reveal to the will that which is worth choosing. Also, the affections, by which the will exercises its choices, not only underlie the actions for which the conscience can accuse or excuse, but they also inform the witness of the conscience for assurance and rest. Ministering to the conscience involves, therefore, the heralding of the truth that assures the mind and the all-satisfying worthiness of Christ that brings the affections of the will to rest. By the work of the Spirit and the rightful administration of the means of grace, Christians minister to others so that they may obtain and keep a good conscience, and thus enjoy assurance and rest in Christ.

2.1 A RESTFUL ASSURANCE

The care of consciences involves the proclamation of the truth of Scripture so that the mind can properly function as a faithful assistant to the conscience, providing the initial premise comprised in the practical syllogism, and revealing to the will that which is worth choosing. For Perkins, human ignorance is inexcusable, and it is twofold: "ignorance of the law or of the thing the law requires".³⁹ The first is when a man does not know the law of God, written or of nature. Since every man is bound to God's law, this ignorance excuses no one. If, however, the mind is ignorant of the law, its assistance to the conscience will consequently be deficient, and the conscience will not be able to properly sentence one's actions. As Perkins writes, "God alone, by His Word does bind the conscience by causing it in every action either to excuse for well doing or accuse for sin".⁴⁰ If the first premise of the practical syllogism through which the conscience processes its judgments is faulty (i.e., not in accordance with God's law), the conclusion will be deficient as well.

Second, the ignorance about that which the law requires concerns the second premise of the practical syllogism. This is the ignorance of the act performed. This ignorance can entail fault on the

³⁷ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 81-82, a.

³⁸ PERKINS, 2019, v. 8, p. 504, c.

³⁹ PERKINS, 2019, v. 8, p. 123-124, e.

⁴⁰ PERKINS, 2019, v. 8, p. 137, e.

part of the doer, such as when a man is drunk and commits a crime. But there are also cases of faultless ignorance, such as when a man involuntarily kills another in a construction accident that could not be known or avoided beforehand.⁴¹ While the conscience might rightly excuse the individual in the second scenario, in the first, the conscience is unable to render a proper sentence of the actions since they are unknown to the mind.

Thus, Perkins concludes that ignorance is “a great and usual impediment of good conscience”.⁴² He adds, “when the mind errs or misconceives, it does mislead the conscience and deceives the whole man”.⁴³ The solution he proposes is an increasing knowledge of the Word of God:

The way to avoid this impediment is to do our endeavor that we may daily increase in the knowledge of the Word of God, so that it may dwell in us plentifully. To this end, we must pray with David that God would open our eyes, that we might understand the wonders of His law. And withal we must daily search the Scriptures for understanding, as men used to search the mines of the earth for gold ore (Prov. 2:4). Lastly, we must labor for spiritual wisdom, that we may have the right use of God’s Word in every particular action; that being by it directed we may discern what we may with good conscience do or leave undone.⁴⁴

In other words, the way to a good conscience necessarily depends on the knowledge of God’s revealed Word. Caring for consciences involves the ministry of God’s law to rightly inform the mind so that it can faithfully assist the conscience with the truth. It is worth noting that such knowledge is to be sought and ministered prayerfully—that is, dependently—for divine revelation is out of human reach and requires God to open one’s eyes.

Nonetheless, Perkins calls for persistent and continual labor for spiritual understanding and spiritual wisdom. For him, the sanctification of the mind happens as it is enlightened by the true knowledge of the Word of God. He understands this God-given enlightening of the mind as being of two kinds: spiritual understanding and spiritual wisdom. First, spiritual understanding is a *general* comprehension of Scripture regarding the things that are to be done or not. Second, spiritual wisdom is the gracious enablement by God that allows the person to understand, also from God’s Word, how to act and behave in any *particular* circumstance.⁴⁵ Therefore, the sanctified mind is empowered by the truth of God’s Word to work preventively, guiding the believer on what to do or not to do, and by rendering adequate sentencing to specific actions in harmony to God’s law.

In fact, when the mind of man is enlightened, he comes to see—and bewail—his own blindness, ignorance, and vanity.⁴⁶ The truth of Scripture, illumined by the Holy Spirit, shines forth on the mind, which assists the conscience to denounce one’s sins, and leads one to hunger and thirst in faith after Christ and his perfect righteousness.⁴⁷ It is through the ordinary means of the ministry of the Word that “God does offer and apply Christ with all His benefits to the hearers, as if He called them by their names”.⁴⁸ Thus, standing on the meditation of Scripture and prayerful dependence for mercy and pardon in Christ, faith is to be exercised in deeds and repentance—and then “God gives the sense and increase of His Grace”.⁴⁹ As the truth of Word of God is ministered, the conscience is confronted by the law, which binds and damns the conscience, and comforted by the gospel, which loses it, leading to resting assurance.⁵⁰

⁴¹ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 124, e.

⁴² PERKINS, 2019, v. 8, p. 91, a.

⁴³ PERKINS, 2019, v. 8, p. 91, a.

⁴⁴ PERKINS, 2019, v. 8, p. 91, a.

⁴⁵ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 484, c.

⁴⁶ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 484, c.

⁴⁷ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 146, e.

⁴⁸ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 146, e.

⁴⁹ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 146, e.

⁵⁰ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 510, c.

In general, the Christian must labor to obtain and maintain a good conscience. To care for souls, therefore, is to assist others with these two duties. First, the obtaining of a good conscience requires a preparation, the application of the proper remedy, and the reformation of the conscience. Through the ministry of God's Word, the preparation involves (1) knowledge of the law and its commandments, (2) knowledge of the judicial sentence of the law, which declares curse for every sin, (3) serious examination of the conscience by the law, with a just assessment of one's state before God, and (4) a consequent sorrow that arises from the other three actions.⁵¹ As one recognizes one's need to be healed, what follows is the application of the remedy—namely, the blood (or the merits) of Christ. This application involves two things: the preaching of the gospel and one's response in faith. The faith that receives Christ and his benefits is characterized by the humility of self-denial and repentance, and a resolving, by God's grace, to resist natural doubts and distrust, but to embrace God's promises of salvation in Christ as belonging particularly to the believing person.⁵² Thus, with the proper remedy applied, the conscience is reformed, hence ceasing to accuse and terrify, and beginning to excuse and testify by the Holy Spirit about the believer's adoption and the forgiveness of his sins.⁵³

Second, the maintenance of a good conscience requires the avoidance of the impediments and the use of suitable preservatives. Ignorance, as described already, is the cognitive impediment that needs to be avoided through the persevering search of Scripture for understanding.⁵⁴ For the proper cognitive preservation of the good conscience, Perkins points to the protection and cherishing of the saving faith, by which one is convinced of one's reconciliation with God in Christ. For Perkins, "this is the root of [a] good conscience".⁵⁵ This saving faith is treasured and confirmed by the continuous exercise of invocation and repentance, with humble and sorrowful confession of sins to God, prayerful supplication for his pardon and strength to resist sin, along with thanksgiving and praises.⁵⁶

Furthermore, the ministry of the truth of Scripture that leads to a good conscience also informs the guidance that the conscience provides to the Christian, thus enabling the avoidance of the impediments and the preservation of the faith. The Christian with a good conscience not only knows whether what was done was ill or well made but also enjoys guidance for future actions, so that they may be done in faith. Accordingly, the good conscience excuses the Christian based on his obedience, when God's law is known and practiced, and—most importantly—on the forgiveness and righteousness gained by faith in Christ, by which the believer enjoys communion with God. Ultimately, the good conscience of the Christian finds its restful assurance in the supremacy of Christ and the sufficiency of his work on his behalf, through which he—particularly—is reconciled to God, by faith, just as promised in Scripture.⁵⁷

Hence, by enjoying fellowship with God, the mind of the believer is brought to find delight in the truth. God becomes the refuge of the faithful, and God's truth becomes the object of continual meditation, to which the mind of the Christian runs and in which it is daily occupied (Psalm 1:2).⁵⁸ The sanctified mind is then prepared to function adequately in nesting godly affections by which the will can act faithfully, and in which the Christian can find an assuring witness of the supernatural, salvific work of the Holy Spirit in his life. For, "where the mind reveals not, the will affects not".⁵⁹ To the analysis of these affections, I now turn.

⁵¹ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 86-88, a.

⁵² See PERKINS, 2019, v. 8, p. 88-89, a.

⁵³ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 89-90, a.

⁵⁴ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 91, a.

⁵⁵ PERKINS, 2019, v. 8, p. 92, a.

⁵⁶ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 92, a.

⁵⁷ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 479-480, c.

⁵⁸ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 484, c.

⁵⁹ PERKINS, 2019, v. 8, p. 647, b.

2.2 AN ASSURING REST

The care of consciences involves ministering to the affections through the proclamation of Scripture, and assistance with probing and discerning them as underlying motives of the heart.⁶⁰ While ungodly affections underlie sinful actions for which the conscience should inflict the pain of accusation, godly affections have the power to inform the conscience of an assuring rest—that what was done was well made, with proper love for God and his Word. Hence, caring for one's conscience entails leading one to repent from the unrighteous affections that have led or could lead to sinful behavior for which the conscience will condemn. It also involves the affirmation of those affections that can only be produced by the supernatural work of the Divine Spirit, thus assisting the troubled conscience to find an assuring rest in its love for God and the heavenly things.

Besides the impediment of cognitive ignorance, Perkins highlights two other impediments to the good conscience that are related to the affections. First, those pursuing a good conscience should avoid “unstayed and unmortified affections”.⁶¹ Perkins compares these affections to wild horses who can overturn the chariot, loading the conscience and over-carrying it with judgment. To avoid unmortified affections, the Christian must incline the heart to love God and Christ. In Perkins' words, “Our love set upon the world is hurtful to the conscience, but when we once begin to set our love on God in Christ, and to love the blood of Christ above all the world, then contrariwise it is a furtherance of good conscience”.⁶²

Second, Perkins mentions the need to avoid the impediment of worldly lusts. The disordered desire of riches, honors, and pleasure are prohibitive to the good conscience. At this point, Perkins provides a helpful explanation on the effect that the affections have on the conscience:

Every man is as Adam, his good conscience is his paradise; the forbidden fruit is the strong desire of these earthly things; the serpent is the old enemy the devil, who if he may be suffered to entangle us with the love of the world, will straight way put us out of our paradise, and bar us from all good conscience. The remedy is to learn the lesson of Paul, which is, in every estate in which God shall place us, to be content, esteeming evermore the present condition the best of all for us (Phil. 4:11–12). Now that this lesson may be learned, we must further labor to be resolved of God's special providence toward us in every case and condition of life. And when we have so well profited in the school of Christ that we can see and acknowledge God's providence and goodness, in sickness as well as in health, in poverty as in wealth, in hunger as in fullness, in life as in death, we shall be very well content, whatsoever any way befalls unto us.⁶³

In sum, the desire for worldly things cannot yield a good conscience. Yet, when the affections are satisfied in Christ, in whom the Christian can experience contentment even through the most difficult trials, then the peaceful paradise of an excusing conscience is preserved.

Perkins categorizes two kinds of sins that have their ground or source in the affections. First, the sins of infirmity or weakness proceed from strong, abrupt passions of the heart, such as hatred, grief, anger, and sorrow. Second, the sins of presumption proceed from man's prideful, arrogant, willful, and haughty heart, and they are found in three degrees: (1) when man erroneously presumes God's mercy and his own future repentance so that he willfully sins, (2) when man high-handedly and willfully violates God's law, (3) when man sins out of malice and spite against God and Jesus. In all these presumptions man's affections are elevated above God's will and law, taking the priority and the control of one's will; love of self takes precedence over love of God and neighbor.⁶⁴

⁶⁰ As Yuille points out, Perkins's view of the affections was Augustinian. For him, “the affections are the soul's inclination toward a particular object. The soul loves whatever it perceives as good and, therefore, is inclined toward it” (YUILLE, 2019, p. xvi).

⁶¹ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 91, a.

⁶² PERKINS, 2019, v. 8, p. 92, a.

⁶³ PERKINS, 2019, v. 8, p. 92, a.

⁶⁴ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 146, e.

However, the sanctified mind, illumined by the Holy Spirit, reveals to the will the supreme value of God, who is the proper object of human desire. While human desire can be natural, that is, having its source in the natural will of man and its object in the natural things, Perkins argues that the sanctified heart is leaned toward supernatural desires. As Perkins describes, “Supernatural desires are such as, both for their beginning and object, are above nature. For their beginning is from the Holy Spirit, and the object (or matter about which they are conversant) are things divine and spiritual, which concern the kingdom of heaven”.⁶⁵ These holy affections are moved and inclined to what is good in order to embrace it and avoid what is evil.⁶⁶ Of the sanctified affections, Perkins highlighted four: first, a zeal for God’s glory; second, the fear of God; third, a hatred of sin; and fourth, a joy in consideration of the proximity of the judgment day.⁶⁷ As he elsewhere explains in more general terms, the affections of the Christian are to be “tempered and allayed with the fear of God”.⁶⁸

Accordingly, for Perkins, the presence of supernatural, sanctified affections provides an assuring rest for the troubled conscience.⁶⁹ Since these spiritual motions can only be the result of the Spirit’s work, Perkins defended that “the desire of reconciliation with God in Christ is reconciliation itself. The desire to believe is faith indeed, and the desire to repent [is] repentance itself”.⁷⁰ And he adds, “if we, being touched thoroughly for our sins, do desire to have them pardoned, and to be at one with God, God accepts us as reconciled”.⁷¹ Perkins does not equate the desire to believe with faith, as if they were conceptually the same. Instead, Perkins’ argument is grounded in the intimate connection between proper affections for God and his blessedness, and his salvific work within the soul, which cannot be frustrated. In sum, holy affections are given by God and, as such, provide a solid ground for assurance. Moreover, God himself continually satisfies these holy desires, for he promised blessedness and everlasting life to those who desire his grace (cf. Matthew 5:6; John 7:38; Revelation 21:6).⁷² To desire God’s grace truly is to receive it and enter his satisfying rest.

Therefore, the work of those caring for souls through the offering of scriptural truth is not aimed only to inform the mind, but also to see the affections transformed and changed in the heart of the elect.⁷³ It is through the ministry of the Word of God (in the law, but especially in the gospel) that the nature of man is converted, and the heart turned, for “this Word of God is of force to move and incline our affections”.⁷⁴ Thus, as God’s Word creates root in the heart, it provides adequate ground in which the affections can find satisfaction and rest. Perkins systematizes:

But [as for] the elect, he receives the Word, not only into his mind, lest it should be only an imagination, but it is deeply rooted in his heart. For, (1) in sure confidence he rests himself on God’s promise (Rom. 8:38; Heb. 10:22). (2) He hopes and longs to see the accomplishment of it (1 Thess. 1:10). (3) He heartily loves God for making such a promise to him in Christ (1 John 4:10). (4) He rejoices in it, and therefore does meditate on it continually (Luke 10:20; Rom. 5:2). (5) He hates all doctrines which are against it. (6) He is grieved when he does anything that may hinder the accomplishment of it (Matt. 26:75). (7) He uses the means to come to salvation, but with fear and trembling (Phil. 2:12). (8) He burns with zeal of the Spirit, etc.⁷⁵

⁶⁵ PERKINS, 2019, v. 8, p. 647, b.

⁶⁶ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 484, c.

⁶⁷ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 486-487, c.

⁶⁸ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 421, e.

⁶⁹ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 643, b.

⁷⁰ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 647-678, b. Or, as he writes elsewhere, “they who seriously desire [remission of sins, reconciliation, and sanctification], have a promise of blessedness and everlasting life. And hence it follows that desire of mercy, in the want of mercy, is mercy itself, and [that] a desire of grace, in the want of grace, is grace itself” (PERKINS, 2019, v.8 p.166, e.)

⁷¹ PERKINS, 2019, v. 8, p. 678, b.

⁷² See PERKINS, 2019, v. 8, p. 678, b.

⁷³ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 462, c.

⁷⁴ PERKINS, 2019, v. 8, p. 238-239, e.

⁷⁵ PERKINS, 2019, v. 8, p. 462, c.

Then he concludes: “And so, the rest of the affections are exercised about the promises of God in Christ, and by this means is the deep rooting of the Word in the heart”.⁷⁶ Hence, resting on the revelation of God’s glory, the sanctified affections are only susceptible to the conscience’s excusatory activity. More, they provide a solid foundation for confident assurance of salvation, as the conscience witnesses about the internal reality of the Holy Spirit’s work by observing the supernatural fruits of these holy affections.

2.3 THE CAREGIVERS

The work of caring for consciences is both divine and divinely-empowered. It involves the direct action of God, by the Holy Spirit. It also involves the instrumental work of those God principally calls and gifts as pastors and teachers, but it does not exclude the gospel ministry for which every believer is responsible and commissioned to accomplish.

The way towards a good conscience necessarily involves the action of the Holy Spirit. It is he who testifies and illumines the truth that assures. Based on Romans 8:16, Perkins viewed the testimony of the Spirit coupling with the conscience’s testimony to establish assurance of one’s adoption by God.⁷⁷ The Holy Spirit indwells believers and testifies unto them that they are God’s children. This divine internal work does not take place through any sort of extraordinary revelation, but through the particular application to one man’s heart of the promise of remission of sins and eternal life by Christ. As Perkins explains, the true testimony of the Spirit is wrought by the preaching, reading, and meditation of God’s Word, as well as by prayer and the rightful use of the sacraments. Also, the Spirit’s testimony I wrought by the effects and fruits he produces, stirring up the heart to depend on and invoke God when in distress, making it desirous of his mercy and grace.⁷⁸ Then, the testimony of the sanctified and renewed conscience ratifies what the Divine Spirit internally witnesses by producing grief and godly sorrow when sin is present, yielding a resolute purpose of heart to faithful obedience, and favoring the things of the Spirit with joy (see Romans 8:5).⁷⁹

Moreover, it is the Holy Spirit who transforms and satisfies the affections by the application of Christ’s work to the elect. As Perkins writes, “the Spirit of God, first of all, does testify to some men, namely true believers, that they are sons of God, and afterwards confirms the same unto them”.⁸⁰ This confirmation takes place with the transformative indwelling presence of the Spirit, who is the very “sealing” of redemption and the “earnest of our inheritance” (see Ephesians 4:30; cf. 1:13–14).⁸¹ Because of the Spirit’s presence, Perkins could conclude: “there are certain fruits of God’s children which I find in me, by which I am confirmed in God’s favor.”⁸² These fruits are essentially comprised of holy affections—love for God and brethren, and hate and sorrow for sin.⁸³ As the Spirit works his application of Christ’s redemptive accomplishments, the affections are transformed and inclined toward God.

Accordingly, the work of the Holy Spirit in assuring and satisfying the conscience happens as he unites believers to Christ. Perkins helpfully summarizes:

This sanctification is wrought in all Christians after this manner. After they are joined to Christ, and made mystically bone of His bone and flesh of His flesh, Christ works in them effectually by His Holy Spirit, and His works are principally three. First, He causes His own death to work effectually the death of all sin, and to kill the power of

⁷⁶ PERKINS, 2019, v. 8, p. 462, c.

⁷⁷ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 62-63, a; PERKINS, 2019, v. 8, p. 481-482, c.; PERKINS, 2019, v. 8, p. 154, e.

⁷⁸ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 153-154, e.

⁷⁹ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 154, e.

⁸⁰ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 62, a.

⁸¹ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 63, a; PERKINS, 2019, v. 8, p. 481-482, c.

⁸² PERKINS, 2019, v. 8, p. 462, c.

⁸³ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 511, c.

the flesh [Rom. 6:3–4; Col. 2:12; 3:3–5]. For it is a corrosive, which being applied to the part affected, eats out any venom and corruption. And so the death of Christ, by faith applied, frets out and consumes the concupiscence and the corruption of the whole man. Second, His burial causes the burial of sin, as it were in a grave. Third, His Resurrection sends a quickening power into them, and serves to make them rise out of their sin, in which they were dead and buried, to work righteousness and to live in holiness of life [Phil. 3:10; Rom. 6:4]. ... And this sanctification is throughout the whole man: in the spirit, soul, and mind (1 Thess. 5:23). And here the “spirit” signifies the mind and memory, [and] the “soul” [signifies] the will and affections.⁸⁴

Therefore, the care of conscience necessarily involves the divine work of the Holy Spirit. Unless the Spirit of God unites believers to Christ mystically, the conscience can find no assurance or rest. Nonetheless, his indwelling presence efficaciously illumines the mind and reorients the affections in such a drastic way that leads the conscience to testify about this supernatural recreation of the soul.

Beyond the inward operations of the Spirit, God appointed ordinary means for the care of the conscience. As pointed above, the conscience is cared for through preaching, reading, and the meditation of God’s Word, as well as prayer and the sacraments.⁸⁵ For such ministry, God especially calls and gifts pastors and teachers. As Perkins points out, comforting distressed consciences was one special duty of Christ’s prophetic office, which now he has dispensed to the ministers of the gospel.⁸⁶ Perkins’ focused on pastors and teachers as the ministers (caregivers) of the conscience. One reason for this is that Perkins viewed the administration of the sacraments (i.e., baptism and the Lord’s Supper) by “true and lawful ministers” as a matter of outward worship that concerned the conscience.⁸⁷ However, there is good reason to believe he would follow Luther in affirming the priesthood of all believers, thus including lay people in the mission of caring for each other’s consciences.⁸⁸ For example, distancing himself from Roman Catholic practices, Perkins taught that “though confession may be made to any kind of man (‘confess one to another,’ says James), yet it is especially to be made to the prophets and ministers of the gospel. For they in likelihood, of all other men, in respect of their places and gifts, are the fittest and best able to instruct, correct, comfort, and inform the weak and wounded conscience”.⁸⁹ Hence, although all Christians are to care for the conscience of others, pastors and teachers of the gospel are best prepared and gifted for this task.

The general remedy to cure the wounded and distressed conscience is the application of God’s promise of everlasting life in and by Christ’s blood—that is, the application of the gospel promises. Christian ministers are stewarded with the gospel message, which they must seek to apply to particular people with specific distresses and circumstances.⁹⁰ For such, Perkins points out three things that are necessary for this process. First, the particular distress must be disclosed so that the remedy may be better applied. Second, once the cause of distressed is known, a trial must be made so that the minister can judge whether or not comfort is fitting. In other words, comfort is only adequate for those who are genuinely humbled and repentant of their sins. This should be assessed through “a friendly and Christian talk and conference whereby he must first be brought to see, and well to consider his own sins; second, to grieve and be sorry for them”.⁹¹ Third, the minister is to apply the remedy by offering and conveying comfort to the mind of those who confess their sins and are humbled for them, “bringing

⁸⁴ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 483, c.

⁸⁵ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 146, 154, e.

⁸⁶ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 115, e.

⁸⁷ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 277, e.

⁸⁸ For more on Luther’s view on the priesthood of all believers, see the direct correlation established in his comments on 1 Peter 2:9 [LUTHER, Martin. “The Catholic Epistles.” In: **Luther’s Works**. Edited by Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C. Oswald, and Lehmann, Helmut T. Vol. 30. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1999, p. 64].

⁸⁹ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 117, e.

⁹⁰ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 162, e.

⁹¹ PERKINS, 2019, v. 8, p. 163, e.

the troubled party within the compass of the promise of life,” as established in Scripture.⁹²

In this application of the promise of life to the conscience, Perkins suggested six rules for successful ministry. First, the minister must allay comfort with law content, so that the heart may not be comforted “too soon or too much”.⁹³ Second, the distressed party which is taken by great grief must not be left alone but should be attended at all times with good company. Third, the party in distress must be willing to submit and content to be advised by wise and discerning men. Fourth, the distressed person must not hear the telling of worse cases so that the conscience may not be quickened and drawn to deeper grief or despair. Fifth, the minister of comfort must bear with the distressed all of his needs and wants, being affected by his misery and touched with compassion as if those needs and wants were his own. Sixth, the minister must not be discouraged if his long labors are not followed by great comfort to the distressed; God is the one ultimately in control of how open one’s heart may be to receive the comfort of his promises.⁹⁴

In sum, caring for souls entails the care of conscience through the application of the merits of Christ to specific people in their particular circumstances. This care essentially involves the ministry of the truth of God’s Word, which assures the mind and satisfies the affections. Such ministry takes place through the supernatural work of the Holy Spirit, who directly illumines the understanding and reorients the affections, and the instrumentality of divinely gifted pastors and teachers, as well as all believers, who are called to offer the promise of everlasting life in Christ through the means established by God.

3. CONSCIENCE CARE: A PRACTICAL ILLUSTRATION

In a treatise concerning the “Consolations for the Troubled Consciences of Repentant Sinners,” Perkins provided a transcript of a possible conversation between a minister and a Christian. This dialogue illustrates his practice in the caring of souls. He addresses the troubled conscience intending to bring assurance and rest by ministering the truth of Scripture and probing the affections.⁹⁵

The conversation starts with a person with a troubled conscience, then identified as “sinner,” seeking the help of a minister, who is acknowledged as having received from God the ability to speak adequately and timely: “*Sinner*. Good sir, I know the Lord has given you the tongue of the learned, to be able to minister a word in time to him who is weary. Therefore, I pray you help me in my misery. ... [M]y poor heart has been troubled. My corruption so boils in me, and Satan will never let me alone”.⁹⁶ The sinner points out that such troubling of his mind started after God’s mercy have touched his heart, and Jesus, the good Shepherd, took hold of him. The response of the ministers highlights the underlying truth that only the conscience of a true believer accuses properly: “*Minister*. Your case is a blessed case. For not to be troubled of Satan is to be possessed of him. . . for as long as the strong man keeps the hold, all things are in peace [Col. 1:13; Luke 11:24]”.⁹⁷ From then on, the person seeking help is referred to as *Christian*.

The minister compassionately avails himself to help, inviting Christian to continue the conversation with honesty and openness: “[I]n your misery, I will be a Simon unto you, to help you to carry your cross, so be it you will reveal your mind unto me”.⁹⁸ Christian then willingly answers a series of questions asked by the minister, who carefully searches for the motives of Christian’s troubling of

⁹² See PERKINS, 2019, v. 8, p. 163, e.

⁹³ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 168, e.

⁹⁴ See PERKINS, 2019, v. 8, p. 168-169, e.

⁹⁵ PERKINS, 2019, v. 8, p. 571, c.

⁹⁶ PERKINS, 2019, v. 8, p. 571, c.

⁹⁷ PERKINS, 2019, v. 8, p. 571, c.

⁹⁸ PERKINS, 2019, v. 8, p. 572, c.

the mind. In Christian's answers, his doubts concerning his salvation are revealed as lying behind his fears; his weak faith leads him to think about the possibility of cutting himself off of God's favor. In light of this, the minister first brings the truth of Scripture to show Christian that true saving faith is not safe from doubts:

What will you then say of the man who said, "Lord I believe, Lord help my unbelief"? [Mark 9:24]. And of David who made his moan after this manner: "Is his mercy clean gone forever? Doth his promise fail forevermore? Hath God forgotten to be merciful? Hath he shut up his tender mercy in displeasure?" [Ps. 77:8-9]. Yea, he goes on further, as a man in despair: "And I said, this is my death" [v. 10]. Hereby it is manifest that a man endued with true faith may have not only assaults of doubting, but of desperation. This further appears in that he says in another place: "Why art thou cast down, my soul? Why art thou disquieted within me? Wait on God, for I will yet give thanks, he is my present help and my God" [Ps. 42:11].⁹⁹

Because Christian seemed hesitant in comparing himself with David, the minister began probing his affections, as to use them as evidence of the inclinations of Christian's heart: "Let me know but one thing of you. These doubts which you feel, do you like them? Or do you take any pleasure in them? And do you cherish them?"¹⁰⁰ As one would expect, Christian denied vehemently.

After a theological survey regarding man's state by nature and grace, in order to contextualize eschatologically the possibility of Christian's doubts in his earthly life, the minister moved to provide practical suggestions for the suppressing of the doubts. His recommendation was the use of three meditations. First, Christian is to meditate in the fact that God commands belief in Christ (1 John 3:23). Second, Christian is to consider that the promises of salvation in Christ are general and excludes no one who believes. Here, the minister calls Christian to conclude by plain logic that because he believes nothing would exclude him from God's mercy. Also, he invites him to remember his baptism and participation in the Lord's Supper as pieces of evidence of God's saving grace for him. Thirdly, Christian must remember that doubting and despairing offend God as much as other sins.¹⁰¹ And to these three meditations, the minister adds this practice: "When your heart is toiled with unbelief and doubts, then in all haste draw yourself into some secret place, humble yourself before God, pour out your heart before Him. Desire Him of His endless mercy to work faith, and to suppress your unbelief, and you shall see that 'the Lord over all is rich unto all that call upon his name' [Rom. 10:12]".¹⁰² It is clear for the minister that his work is insufficient; God must intervene to strengthen Christian's faith. The three meditations and the practical exercise he recommends are not a mere mechanical, therapeutic method. They are focused on God; Christian must seek to please and depend on him in order for his troubling doubts to be removed.

The minister, nonetheless, does not shy away from engaging him confidently, so much so that he calls Christian to approach God in humble prayer and with a holy desire for his endless mercy. Once again, the minister appeals to Christian's affections so that they, being inclined toward God, may serve as confirmation of saving faith:

Minister. Tell me one thing plainly, you say you feel no assurance of God's mercy?

Christian. No indeed.

Minister. But do you desire with all your heart to feel it?

Christian. I do indeed.

Minister. Then doubt not, you shall feel it.

Christian. O blessed be the Lord, if this is true.

Minister. Why, it is most true, for the man that would have any grace of God tending to

⁹⁹ PERKINS, 2019, v. 8, p. 572, c.

¹⁰⁰ PERKINS, 2019, v. 8, p. 573, c.

¹⁰¹ PERKINS, 2019, v. 8, p. 573-574, c.

¹⁰² PERKINS, 2019, v. 8, p. 574, c.

salvation, if he does truly desire it, he shall have it. For so Christ has promised, "I will give to him that is athirst of the well of the water of life freely" [Rev. 21:6]. Whereby I gather that if any wants the water of life, having an appetite after it, he shall have enough of it. And therefore fear you not. Only use the means which God has appointed to attain faith by, as earnest prayer, reverent hearing of God's Word, and receiving of the sacraments. And then, you shall see this thing verified in yourself.¹⁰³

Recognizing his desire for God's mercy, Christian finds comfort in the truths presented by the minister. He acknowledges his hunger for righteousness and the heavenly kingdom. Thus, the minister invites him to thank God for those things, for they are "motions of the Spirit of God dwelling in [him]".¹⁰⁴

However, as the conversation continues, Christian's fears are again a troubling issue in his mind. Because of his continual awareness of being displeasing to God in his actions, Christian fears that he has not truly repented and that his profession of faith is hypocritical. To this, the minister responds by appealing to the grace of the gospel: "You need not fear. 'For where sin aboundeth (that is, the knowledge and feeling of sin) there grace aboundeth much more'".¹⁰⁵ Then, once again engaging to the affections, he adds: "[I]hose corruptions which you feel and those sins that you commit, you hate them. You are displeased with yourself for them, and you endeavor yourself to leave them".¹⁰⁶ So, as Christian understands the logic of the witness of his affections, he comes to find great comfort in the minister's counsel. Christian states: "I am even heart sick of my manifold sins and infirmities; and these good words, which you speak, are as flagons of wine to refresh my weary, laden, and weltering soul [Song 2:5]".¹⁰⁷ Yet, Christian still recognizes a detachment between his desire to please God and the performance of his obedience. The minister then explains that "God regards more the affection to obey, than the obedience itself. . . For the perfection of a Christian man's life stands in the feeling and confession of his imperfections."¹⁰⁸ Also, he explains to Christian that those whom God sanctifies are still laboring under their infirmities in this life so that they may see the great need they have for Christ's righteousness, that their pride may be subdued by grace, and that they may be exercised continually in fighting against sin and pursuing godliness.¹⁰⁹

As the conversation concludes, Christian is thankful for the comfort of the minister's words, but also acknowledges the mercy and consolation of God behind his counsel: "your comfortable answers have much refreshed my troubled mind. The God of all mercy and consolation requite you accordingly".¹¹⁰ And the minister humbly recognizes: "I have spoken that which God out of His Holy Word has opened unto".¹¹¹

Perkins illustrative dialogue corroborates his concern with the conscience, of bringing it to find assurance and rest through the proclamation of scriptural truth and the probing of the affections. For him, the work of the minister is to be done with compassion and due attention to the specifics, as the general remedy of the gospel is applied to individual people in their particular circumstances and struggles. Finally, it is clear in this conversation that the minister, for Perkins, is an insufficient caregiver who can provide help only by the empowerment of the Holy Spirit, whose inward work is essential. Ministers are instruments of God, used in the care of consciences, so that others may experience the assurance and rest of Christ, by the action of his very Spirit, in their own lives.

¹⁰³ PERKINS, 2019, v. 8, p. 575, c.

¹⁰⁴ PERKINS, 2019, v. 8, p. 575, c.

¹⁰⁵ PERKINS, 2019, v. 8, p. 577, c.

¹⁰⁶ PERKINS, 2019, v. 8, p. 577, c.

¹⁰⁷ PERKINS, 2019, v. 8, p. 577, c.

¹⁰⁸ PERKINS, 2019, v. 8, p. 578, c.

¹⁰⁹ PERKINS, 2019, v. 8, p. 578, c.

¹¹⁰ PERKINS, 2019, v. 8, p. 580, c.

¹¹¹ PERKINS, 2019, v. 8, p. 580, c.

CONCLUSION

This paper has described how Perkins' understanding of the conscience impacted and shaped his view and practice of pastoral soul care. For Perkins, caring for souls entailed the ministering to and guidance of the conscience to a restful assurance and an assured rest that are grounded in scriptural truth and sanctified affections, which are supernaturally established and formed by the renewing grace applied by the Spirit, leading to a life that is pleasing to God. Since the conscience is a part of the soul—the most tender one—the care of souls must aim to bring troubled consciences to find peace by the ministering of the proper remedy, namely, the blessings conquered by Christ's work, as testified in God's Word.

As a final note, it is worth highlighting that retrieving Perkins' emphasis on the care of the conscience in pastoral ministry would provide a more biblical perspective for soul care in our days, for several reasons. I will mention a couple. First, it would force counselors to properly consider sin as the basic anthropological problem. Since the conscience functions with a practical syllogism that is based on God's law, addressing the conscience would necessarily entail an account of God's holiness and justice, which inescapably leads to the conclusion of human sin and state of condemnation. The goodness of the gospel would shine brighter as the remedy of Christ is applied to a man aware of his sins. Second, Perkins' emphasis on the conscience helps pastors and counselors navigate cases of sin and suffering without dichotomizing them in excess. Caring for souls who are struggling with sin and suffering involves the same goal (i.e., to please God), and the conscience works amidst both as a guide toward God and holiness.

REFERENCES

- AMES, William. **Conscience with the Power and Cases Thereof**. Leyden and London: W. Christiaens, E. Griffin, J. Dawson, 1639.
- AQUINAS, Thomas. **Summa Theologica**. Translated by Fathers of the English Dominican Province. London: Burns Oates & Washbourne, 1921.
- BAVINCK, Herman. **Reformed Ethics: Created, Fallen, and Converted Humanity**. Edited by John Bolt. Grand Rapids: Baker Academic, 2019.
- CALVIN, John. **Institutes of the Christian Religion**. Translated by Henry Beveridge. 4 vols. Edinburgh: The Calvin Translation Society, 1845.
- LUTHER, Martin. "The Catholic Epistles." In: **Luther's Works**. Edited by Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C. Oswald, and Lehmann, Helmut T., Vol. 30. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1999.
- PERKINS, William. "A Discourse of Conscience." In: **The Works of William Perkins**. Edited by J. Stephen Yuille. Vol. 8:1–111. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2019.
- PERKINS, William. "A Grain of Mustard Seed." In: **The Works of William Perkins**. Edited by J. Stephen Yuille. Vol. 8:639–58. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2019.
- PERKINS, William. "A Treatise Tending unto a Declaration Whether a Man Is in the Estate of Damnation or in the Estate of Grace." In: **The Works of William Perkins**. Edited by J. Stephen Yuille. Vol. 8:441–594. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2019.
- PERKINS, William. "The Whole Treatise of the Cases of Conscience." In: **The Works of William Perkins**. Edited by J. Stephen Yuille. Vol. 8:595–638. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2019.
- PERKINS, William. "Three Books on Cases of Conscience." In: **The Works of William Perkins**. Edited by J. Stephen Yuille. Vol. 8:113–440. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2019.

YUILLE, J. Stephen. "Preface to Volume 8". In: **The Works of William Perkins**. Vol. 8: xi–xxv. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2019.



*A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional*

B. H. CARROLL (RESUMEN BIOGRÁFICO)

B. H. CARROLL (BIOGRAPHICAL SUMMARY)

Dr. Bárbaro Abel Marrero Castellanos¹

RESUMEN

Este artículo presenta una breve biografía del célebre pastor y líder texano B. H. Carroll, destacando sus años formativos, dramática conversión y fructífero ministerio. Carroll demostró ser uno de los bautistas más grandes de todos los tiempos, con un impacto en diferentes áreas, tales como el pastorado, la apologética, el liderazgo convencional y el ministerio docente, como fideicomisario de la Universidad de Baylor, profesor y fundador del Seminario Teológico Bautista del Suroeste. En cuanto al carácter, se presenta como un brillante y ávido autodidacta, hombre de valor y convicciones firmes, así como un ministro que amó la iglesia y vivió para servirla, particularmente promoviendo la unidad en su expresión local, así como en distintos niveles de asociaciones (regional, estatal y nacional).

Palabras clave: B. H. Carroll. Ministerio Cristiano. Bautistas de Texas. Convención Bautista del Sur. Seminario Teológico Bautista del Suroeste.

ABSTRACT

This article presents a brief biography of celebrated Texan pastor and leader B. H. Carroll, highlighting his formative years, dramatic conversion, and fruitful ministry. Carroll proved to be one of the greatest Baptists of all time, making an impact in many different areas, such as pastoring, apologetics, conventional leadership, and teaching ministry, as a trustee of Baylor University, professor, and founder of the Seminary. Southwestern Baptist Theological. In terms of character,

¹ Bárbaro Abel Marrero es el actual Rector del Seminario Teológico Bautista de La Habana, donde también enseña Teología Sistemática y Teología del Nuevo Testamento. Es profesor adjunto, además, en el Seminario Teológico Bautista de Midwestern, en Kansas City. Obtuvo grados de licenciatura (2003 y 2012) y maestría (2009) en el Seminario Teológico Bautista de La Habana. Asimismo, realizó estudios de posgrado en el Seminario Teológico de Londres, Inglaterra (2012-2013), y recibió un Ph.D. en Estudios Cristianos Mundiales del Seminario Teológico Bautista del Suroeste, en Fort Worth, Texas (2020). Ha pastoreado iglesias desde el 2003 y actualmente preside la Convención Bautista de Cuba Occidental. E-mail: barbaropastor@gmail.com

he presents himself as a brilliant and avid self-taught person, a man of courage and firm convictions, as well as a minister who loved the church and lived to serve it, particularly promoting unity in its local expression, as well as at different levels of associations. (regional, state and national).

Keywords: B. H. Carroll. Christian Ministry. Texas Baptists. Southern Baptist Convention. Southwestern Baptist Theological Seminary.

INTRODUCCIÓN

Benajah Harvey (B. H.) Carroll (1843-1914) puede ser clasificado entre los bautistas más influyentes en toda la historia de dicha denominación. Ciertamente, fue un destacado pastor, líder convencional, apologista, profesor y fundador de uno de los seminarios teológicos de mayor influencia en el mundo. Su vida, obra y pensamiento, salvando las distancias epocales y culturales, tienen el potencial de impactar positivamente a los bautistas de nuestro tiempo, así como al pueblo cristiano en general.

1. EDUCACIÓN Y AÑOS FORMATIVOS

Carroll nació y creció en el hogar de un pastor biocupacional, que complementaba su ministerio con el trabajo agrícola, y una madre piadosa, descendiente de hugonotes. A la edad de trece años, fue bautizado; pero sin una experiencia de conversión genuina. Más bien estaba cediendo a la presión de hermanos que lo animaban a dar testimonio de una fe inexistente. Al poco tiempo, comunicó a la iglesia que no era cristiano, pidiendo que le retiraran la membresía; pero simplemente le aconsejaron que leyera la Biblia y orara.² Sin embargo, aunque estudió las Escrituras como nunca antes, desde Génesis hasta Apocalipsis (en más de una ocasión), seguía encontrando “contradicciones y falacias.”³

Carroll se catalogaba a sí mismo, en su adolescencia tardía, como un infiel. Su pensamiento estaba profundamente influenciado por filósofos antagónicos al cristianismo ortodoxo, tales como Rousseau, Paine, Hume y Voltarie, cuyas obras llegó a conocer a profundidad en esta etapa de su vida.⁴ Al mismo tiempo, seguía leyendo la Biblia asiduamente y estudiaba a los grandes teólogos cristianos, pero meramente como un ejercicio intelectual.⁵

Aun así, no se identificaba a sí mismo como ateo, panteísta, materialista o evolucionista. Incluso rechazó la teoría de la evolución, calificándola como un “impío anticlímax materialista de la filosofía” y como una “hipótesis no verificada”.⁶ En realidad, su infidelidad se manifestaba en su actitud hacia la Biblia y sus doctrinas. Cuestionaba la inspiración divina de las Escrituras, dudaba de los milagros y no aceptaba la deidad de Cristo o su muerte expiatoria.⁷ Para él, el cristianismo carecía de poder real y vitalidad.

A los 15 años, Carroll y sus hermanos empezaron a asistir a una escuela en Texas. Al año siguiente, el maestro le expresó que no podía enseñarlo más, pues el conocimiento del joven lo sobrepasaba.⁸ De

² CRISP, Michael. “B. H. Carroll – Remembering his Life, Expanding his Legacy”. *Southwestern Journal of Theology*. Vol. 58, No. 2, Spring 2016, p. 160.

³ LEFEVER, Alan Jeffrey. *The Life and Work of Benajah Harvey Carroll*. Ph.D. diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1992, p. 16; CARROLL, B. H. My infidelity and what became of it. In: GREENWAY, Adam W. (edit.). *The B. H. Carroll Pulpit*. Fort Worth: Seminary Hill Press, 2021, p. 5. Es importante destacar aquí que la lectura de la Biblia siempre fue un hábito en su vida. Bajo la influencia de sus padres, comenzó a leerla cuando tenía cuatro años (CARROLL, B. H. *Comentario Bíblico*: Vol. 1: Génesis. Traducción de Sara A. Hale. Barcelona: Clie, 1990, p. 223.

⁴ CARROLL, 2021, p. 6.

⁵ SPIVEY, James. “Benajah Harvey Carroll”. In: GEORGE, Timothy; DOCKERY, David S. (edits). *Theologians of the Baptist*. Nashville: B&H, 2001; CRISP, 2016, p. 161.

⁶ CARROLL, 2021.

⁷ SPIVEY, 2001.

⁸ CARROLL, J. M. *La vida del Dr. B. H. Carroll*. Traducción de Luis Manuel González Peña. La Habana: Publicaciones del Seminario Teológico Bautista “Rafael Alberto Ocaña”, 1999, p. 6.

allí pasó a la Universidad de Baylor, en Independence, Texas, donde solo pudo estudiar dos cursos, debido al inicio de la Guerra de Secesión, uniéndose al ejército del Sur. Por esta y otras razones, le fue imposible terminar formalmente los estudios universitarios; sin embargo, nunca dejó de superarse intelectualmente. Baylor le concedió una Licenciatura en Artes *in absentia*, a pesar de que nunca completó los exámenes finales. Además, recibió títulos honorarios de las universidades de Baylor (Maestría en Arte), Tennessee (Doctor en Divinidades) y Keatchie College, en Louisiana (Doctor en Leyes).⁹

Su pasión por la lectura era proverbial. Desde la infancia consumía hasta veinte horas al día leyendo, en ocasiones toda la noche. Algunos calculan que la mayor parte de su vida Carroll promedió unas trescientas páginas al día y aun más en sus últimos años.¹⁰ Se ha afirmado que poco antes de morir leyó un promedio de mil páginas por diez días consecutivos.¹¹ Su hermano y biógrafo, J. M., asevera que cuando leía novelas y lecturas ligeras, podía leer y comprender de dos a cuatro líneas a la vez, un método que enseñó a algunos de sus alumnos.¹²

Era un lector omnívoro, que abarcaba desde la filosofía clásica hasta la ciencia moderna, lo cual se hacía evidente en su predicación y enseñanza.¹³ Tenía una pasión particular por toda la historia, antigua, medieval, moderna, civil, política y religiosa, y de manera especial devoraba biografías y autobiografías. Además, disfrutaba del romance y la poesía en general.¹⁴ Por tanto, aun cuando su área de especialización siempre fue la Biblia, su conocimiento secular era admirable, permitiéndole debatir exitosamente incluso con líderes cívicos.¹⁵

Carroll gastaba cuanto ganaba en libros y llegó a tener casi todas las obras que se habían impreso en su tiempo, algunas de las cuales leyó en más de una ocasión.¹⁶ Se ha dicho que cuando tenía 16 años poseía una biblioteca casi tan grande como la que tenía al momento de su muerte.¹⁷ No solo leía aquellos libros, sino que acostumbraba escribir notas en los márgenes, en las que expresaba su acuerdo o desacuerdo con el autor.¹⁸

Su capacidad intelectual sobresaliente, sumada a la voracidad con que leía, hicieron de Carroll un hombre extraordinariamente informado, de manera especial en las disciplinas históricas.¹⁹ Además, sus conocimientos de griego le permitían lidiar con la crítica bíblica, defendiendo posturas conservadoras y señalando errores del liberalismo.²⁰ Asimismo, en sus comentarios demuestra que podía bregar con soltura las implicaciones del idioma original del Nuevo Testamento, así como con la crítica textual.²¹

⁹ GARRET Jr, James Leo (edit.). **The legacy of Southwestern: writings that shaped a tradition.** North Richland Hills: Smithfield Press, 2002, p. 322.

¹⁰ CARROLL, 1999, p. 6; SPIVEY, 2001, p. 4.

¹¹ CARROLL, 1999, p. 6-7.

¹² CARROLL, 1999, p. 8; LEFEVER, 1992, p. 67-68.

¹³ SPIVEY, James T. "Benajah Harvey Carroll". In: GARRET Jr, James Leo (edit.). **The legacy of Southwestern: writings that shaped a tradition.** North Richland Hills: Smithfield Press, 2002, p. 4.

¹⁴ BAKER, Robert A. **Tell the generations following: a history of Southwestern Baptist Theological Seminary, 1908-1983.** Nashville: Broadman, 1983, p. 55.

¹⁵ SPIVEY, 2002, p. 4.

¹⁶ CARROLL, 1999, p. 8.

¹⁷ BAKER, 1983, p. 56.

¹⁸ LEFEVER, 1992, p. 68. Esto se puede comprobar en varios de sus libros, conservados en la biblioteca A. Webb Roberts, del Seminario Teológico Bautista del Suroeste (EARLY, Joseph E. **The Hayden Controversy: a detailed examination of the First Major Internal Altercation of the Baptist General Convention of Texas.** Ph.D. diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 2001, p. 112).

¹⁹ En su comentario a Daniel y el período intertestamentario, por ejemplo, manifiesta un dominio de la historia antigua verdaderamente impresionante. Carroll, *Daniel*.

²⁰ CARROLL, B. H. **Comentario bíblico - Vol. 12 - Apocalipsis: el Libro de la Revelación.** Traducción de Sara A. Hale. Barcelona: Clie, 1987, p. 11-19.

²¹ Cf. CARROLL, B. H. **Comentario Bíblico: Vol. 6: Los Cuatro Evangelios (I).** Traducción de Sara A. Hale. Barcelona: Clie, 1986, p. 460-461.

2. CRISIS EXISTENCIAL

En el tiempo de la guerra, murieron el padre (de la caída de un caballo) y uno de sus hermanos (en la contienda).²² También por estos días se enamoró perdidamente de Ophelia Crunk, una joven de solo 15 años con la que se casó el 13 de diciembre de 1861.²³ Sin embargo, esta no fue una decisión feliz, pues ella rehusó mudarse con su esposo para el oeste de Texas (donde debía cumplir sus deberes militares) y decidió romper los votos matrimoniales, alegando que nunca había estado enamorada de él.²⁴ Carroll intentó convencerla en reiteradas ocasiones de que lo acompañara, pero ella lo rechazó consistentemente.²⁵ De hecho, Ophelia tuvo un amante, con el que se casó dos días después del divorcio.²⁶ El adulterio fue corroborado, y ella no lo negó, por lo que tuvo que pagar todos los gastos de la corte.²⁷ A pesar de que a Carroll se le permitió legitimar la ruptura, lo cual era difícil de conseguir en aquella época, no encontró consuelo y quedó profundamente deprimido.²⁸

Esta triste experiencia fue definida por Jeff D. Ray como “la gran tragedia” en la vida de Carroll, y ciertamente lo persiguió como una sombra en etapas posteriores.²⁹ Aquella crisis fue tan lacerante que Carroll siempre se negó a hablar de ella. De la misma manera, J. M. ni siquiera menciona este suceso en la biografía que escribió de su hermano y, como vimos, Ray solo alude a ella como una tragedia, sin explicar de qué se trataba. El traumático divorcio del joven soldado fue una de las razones que lo llevaron a abandonar aun más la iglesia y rechazar la Biblia.³⁰ Él declaró: “... me alejé de todo destello de creencia bíblica. En la hora de mi oscuridad, me entregué sin reservas a la infidelidad.”³¹ Sin embargo, no encontró en la filosofía el menor destello de esperanza o paz, sino “una cisterna sin agua y una nube sin lluvia”.³²

A pesar de experimentar numerosos y serios peligros, propios de la guerra, el Señor preservó su vida.³³ En una ocasión, su compañía salió con cien hombres a combatir, de los cuales solo regresaron treintaidós. Los tres hermanos Carroll, que siempre luchaban juntos, estuvieron entre los que retornaron vivos.³⁴ Posteriormente, confesó que la depresión provocada por el divorcio lo llevó a buscar la muerte en el campo de batalla,³⁵ pero, al parecer, la providencia tenía otros planes.

En la sangrienta batalla de Mansfield, Luisiana, en abril de 1864, Carroll fue gravemente herido por una bala que le afectó el hueso y la arteria femoral. Si aquel proyectil se hubiera inclinado milimétricamente a un lado o al otro, habría resultado en una muerte segura.³⁶ Además, el desenlace habría sido fatal de no haber contado con la ayuda de su hermano Labán, quien lo sacó del campo de batalla, cargándolo sobre sus hombros por dos millas. Finalmente, el cuidado pródigo de una familia en aquella localidad fue crucial para que se completara la sanidad.³⁷ Después de recuperarse, fungió como

²² CARROLL, 1986, p. 460-461.

²³ SPIVEY, 2002, p. 1; SPIVEY, 2001. LEFEVER, 1992, p. 21; BAKER, 1983, p. 59.

²⁴ SPIVEY, 2001.

²⁵ CRISP, 2016, p. 162.

²⁶ LEFEVER, 1992, p. 22. Algunos biógrafos afirman que se casó al día siguiente: SEGLER, Franklin M. “B. H. Carroll: Model for Ministers”. *Southwestern Journal of Theology* (25 [2], p. 4-23, 1983), p. 6.

²⁷ LEFEVER, 1992, p. 22.

²⁸ CRISP, 2016, p. 162.

²⁹ COGBURN, Keith. **B. H. Carroll and Controversy: a study of his leadership among Texas Baptists, 1871-1899.** M.A. thesis, Baylor University, 1983, p. 59-60.

³⁰ SPIVEY, 2002, p. 1.

³¹ SPIVEY, 2001.

³² CRISP, 2016, p. 163.

³³ CARROLL, 1999, p. 10.

³⁴ CARROLL, 1999, p. 10.

³⁵ LEFEVER, 1992, p. 22.

³⁶ BAKER, 1983, p. 60.

³⁷ CARROLL, 1999, 10; CRISP, 2016, p. 163.

corresponsal de guerra, hasta que lo licenciaron y pudo regresar a casa.³⁸

Para ayudar a su madre viuda y a sus hermanos menores, comenzó a trabajar nuevamente como maestro (ya lo había hecho anteriormente a la edad de 15 años).³⁹ Lo contrataron en un pueblito donde la mayoría de las personas eran presbiterianos o metodistas, a pesar de que para ese entonces B. H. era un notorio escéptico deísta.⁴⁰ Quizás esto se puede explicar por el hecho de que siempre fue respetuoso y no intentaba influenciar a otros con sus ideas, al mismo tiempo que lo consideraban un maestro excelente.⁴¹

Sin embargo, su incredulidad se hizo más radical y decidió no asistir más a la iglesia. Como excusa, sostenía que los predicadores de la región no estaban bien preparados, y le inspiraban poco respeto. No obstante, su madre nunca perdió la esperanza de que el pródigo regresara a casa. Cuando el padre estaba muriendo, preocupado por su hijo incrédulo, le dijo a su esposa: “Tengo miedo de que Harvey se haya ido”. A lo que ella contestó, típico de las madres piadosas: “Nunca lo vamos a dejar”.

La confianza en la filosofía secular que Carroll manifestaba, poco a poco se fue erosionando. Tal descalabro lo llevó a buscar respuestas en las Escrituras, sintiendo particular atracción por los libros de Eclesiastés y Job.⁴² Años después confesó: “al igual que Job, considerando a Dios como mi adversario, clamé por una revelación”.⁴³

3. CONVERSIÓN

Ante la insistencia de su madre, Harvey aceptó acompañarla a un campamento metodista, a doce kilómetros de su casa, donde estaban celebrando programas evangelísticos.⁴⁴ Aun cuando asistió con la seguridad de que no se dejaría persuadir, sintió que las palabras finales del predicador lo tocaron y pasó al frente. La congregación se conmocionó; pero de inmediato les aclaró que no se había convertido, sino que solo estaba haciendo una prueba.

Sin embargo, después de terminado el culto, Harvey se sentó cerca del púlpito y escuchó a unas hermanas cantar himnos, que lo impactaron profunda y definitivamente. Sin decir nada a nadie, tomó las muletas, montó su caballo y regresó al hogar. En el camino se adentró en el bosque, bajó de su cabalgadura y se puso a cuentas con Dios. A la mañana siguiente, ya en casa, experimentó un gozo indescriptible, así como la certeza de que Jesús estaba con él.⁴⁵ Lloraba y silbaba a la vez. Su madre entró al cuarto y, al verlo así, expresó: “Yo sé lo que te pasa. Has encontrado al Salvador”.⁴⁶

4. MINISTERIO

En la noche, leyó completamente *El Progreso del Peregrino*, de Bunyan, con lo que confirmó su fe y también el llamamiento a dedicar su vida a la predicación del evangelio.⁴⁷ Al poco tiempo, fue bautizado y meses después recibió una licencia para predicar. Comenzó a servir en la Iglesia Bautista Paloma, donde años antes había pastoreado su padre, y allí fue ordenado como ministro.⁴⁸ Por ese tiempo se casó con la joven de diecisiete años Elena Virginia Bell,⁴⁹ quien llegó a ser una esposa fiel y ayuda idónea

³⁸ CARROLL, 1999, p. 10-11.

³⁹ CARROLL, 1999, p. 9.

⁴⁰ GARRET Jr, 2002, p. 321.

⁴¹ GARRET Jr, 2002, p. 11.

⁴² CRISP, 2016, p. 163.

⁴³ SPIVEY, 2001.

⁴⁴ SPIVEY, 2001; LEFEVER, 1992, p. 29.

⁴⁵ CARROLL, 1999, p. 15.

⁴⁶ CARROLL, 1999, p. 15.

⁴⁷ CARROLL, 1999, p. 15.

⁴⁸ CARROLL, 1999, 16; SPIVEY, 2002, p. 2.

⁴⁹ SPIVEY, 2002, p. 2.

en el ministerio. El matrimonio tuvo nueve hijos, cuatro de los cuales murieron en la infancia.⁵⁰ Elena fue una madre devota y tierna, en la que el ocupado pastor confiaba absolutamente para el cuidado del hogar.⁵¹ Ella desempeñó un rol significativo también ayudando al editor Cranfill a persuadir a su esposo de la importancia de coleccionar e imprimir sus obras en forma de libros, a fin de perpetuarlas para la posteridad.⁵²

Dos años después de la muerte de Elena, el viudo pastor encontró solaz al contraer nupcias en 1899 con Hallie Harrison,⁵³ quien también demostró ser una esposa fiel y con la que procreó un hijo más. Ella fue quien cuidó con esmero a Carroll hasta el final, cuando la salud de este comenzó a quebrantarse.⁵⁴ Sin su apoyo y consuelo, el destacado líder no habría podido lograr lo que algunos consideran su legado más trascendental: la fundación del Seminario Teológico Bautista del Suroeste.⁵⁵

En los primeros años de ministerio, Carroll pastoreó iglesias pequeñas, en las que sufrió serias privaciones materiales. Luego fue invitado a servir en una congregación más numerosa, la Primera Iglesia Bautista de Waco, la cual pastoreó con notable éxito, aumentando considerablemente su membresía en este tiempo. Desde ella también pudo contribuir al bienestar de la asociación regional, así como de las convenciones estatal y nacional. Además, su influencia fue decisiva para el desarrollo exitoso de la Universidad de Waco (que posteriormente se convirtió en Baylor).

Con sus predicaciones, enseñanzas y escritos, el célebre pastor texano pudo bendecir a un sinnúmero de personas. Particularmente, fue un destacado defensor de la ortodoxia bíblica, participando en diversas controversias de su tiempo, algunas de orden doctrinal (bautismo infantil, campbellismo, martinismo) y otras en las que se manejaban temas sociales, como fue el movimiento de prohibición de bebidas alcohólicas. Asimismo, fue uno de los protagonistas en las controversias de Hayden y Whitsitt, que amenazaron seriamente la unidad de la Convención Bautista del Sur. Dedicó, de esta forma, sus indiscutibles habilidades para el debate en pro de defender la obra misionera, la pureza doctrinal y la cohesión denominacional.

Carroll no se dedicó a escribir; pero, felizmente, se pudieron compilar varios volúmenes que agruparon sus sermones más selectos. De la misma forma, se publicaron, a modo de comentario, las notas de clase que el también célebre profesor utilizaba para enseñar su asignatura de Biblia inglesa. Este famoso comentario ha ejercido una gran influencia no solo en el mundo anglosajón, sino de manera especial entre los bautistas de habla hispana, al ser uno de los primeros y más aceptados comentarios bíblicos que se tradujeron y publicaron en español, primeramente por la Casa Bautista de Publicaciones y posteriormente por la Editorial Clie.

CONSIDERACIONES FINALES

Estudiar la vida, ministerio y pensamiento de B. H. Carroll nos reporta sustanciales beneficios en la actualidad. Su dramática experiencia de conversión y el fructífero ministerio que resultó de ella son una evidencia tangible del poder de Dios. También sus firmes convicciones y el valor de defenderlas en el mejor espíritu cristiano nos inspiran, particularmente en un tiempo donde el ser humano se enfrenta a una avalancha de información e ideologías, que amenazan la firmeza propia de un carácter cristiano maduro. Asimismo, su pasión por la obra evangelística y misionera, su amor y compromiso con la Biblia, su esfuerzo por proveer una capacitación sana y profunda a los ministros, y su comprensión de la importancia vital que tiene la unidad en el cuerpo de Cristo, siguen siendo valores centrales, que

⁵⁰ GARRET Jr, 2002, p. 321.

⁵¹ SEGLER, 1983, p. 12.

⁵² SPIVEY, 2002, p. 5.

⁵³ SPIVEY, 2001.

⁵⁴ SEGLER, 1983, p. 12.

⁵⁵ SEGLER, 1983, p. 12.

deberían guiarnos también a nosotros hoy, si anhelamos tener un impacto significativo en nuestra generación.

REFERENCIAS

BAKER, Robert A. **Tell the generations following**: a history of Southwestern Baptist Theological Seminary, 1908-1983. Nashville: Broadman, 1983.

CARROLL, B. H. **Comentario bíblico - Vol. 12 - Apocalipsis**: el Libro de la Revelación. Traducción de Sara A. Hale. Barcelona: Clie, 1987.

CARROLL, B. H. **Comentario Bíblico**: Vol. 1: Génesis. Traducción de Sara A. Hale. Barcelona: Clie, 1990.

CARROLL, B. H. **Comentario Bíblico**: Vol. 6: Los Cuatro Evangelios (I). Traducción de Sara A. Hale. Barcelona: Clie, 1986.

CARROLL, J. M. **La vida del Dr. B. H. Carroll**. Traducción de Luis Manuel González Peña. La Habana: Publicaciones del Seminario Teológico Bautista "Rafael Alberto Ocaña", 1999.

CARROLL, B. H. My infidelity and what became of it. In: GREENWAY, Adam W. (edit.). **The B. H. Carroll Pulpit**. Fort Worth: Seminary Hill Press, 2021.

COGBURN, Keith. **B. H. Carroll and Controversy**: a study of his leadership among Texas Baptists, 1871-1899. M.A. thesis, Baylor University, 1983.

CRISP, Michael. "B. H. Carroll – Remembering his Life, Expanding his Legacy". **Southwestern Journal of Theology**. Vol. 58, No. 2, Spring 2016.

EARLY, Joseph E. **The Hayden Controversy**: a detailed examination of the First Major Internal Altercation of the Baptist General Convention of Texas. Ph.D. diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 2001.

GARRET Jr, James Leo (edit.). **The legacy of Southwestern**: writings that shaped a tradition. North Richland Hills: Smithfield Press, 2002.

LEFEVER, Alan Jeffrey. **The Life and Work of Benajah Harvey Carroll**. Ph.D. diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1992.

SEGLER, Franklin M. "B. H. Carroll: Model for Ministers". **Southwestern Journal of Theology**. 25 [2], p. 4-23, 1983.

SPIVEY, James T. "Benajah Harvey Carroll". In: GARRET Jr, James Leo (edit.). **The legacy of Southwestern**: writings that shaped a tradition. North Richland Hills: Smithfield Press, 2002.

SPIVEY, James. "Benajah Harvey Carroll". In: GEORGE, Timothy; DOCKERY, David S. (edits). **Theologians of the Baptist**. Nashville: B&H, 2001.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

JÓ: UMA ABORDAGEM PARA A PASTORAL

JOB: AN APPROACH TO PASTORAL

Me. Lucas Merlo Nascimento¹

RESUMO

Lidar com situações de sofrimento humano é tarefa cotidiana na atuação pastoral e de cuidado. No livro de Jó o sofrimento humano ocupa papel importante. O artigo aborda o livro de Jó em perspectiva literário-teológica destacando as relações entre as personagens humanas, especificamente entre Elifaz, Bildade, Zofar, Eliú e Jó (Jó 3-37), objetivando propor ações e caminhos pastorais diante do sofrimento. Nesta direção, destacam-se o reconhecimento do limite da teologia implícita do cuidador, deixar falar e ouvir aquele que sofre e fazer-se presente como posturas de cuidado pastoral. Neste contexto, as relações de cuidado são acompanhadas, também, pelos seguintes riscos: colocar-se como defensor de Deus, oferecer respostas mecanicistas e gerar um afastamento na relação de cuidado.

Palavras-chave: Jó. Sofrimento humano. Interpretação pastoral.

ABSTRACT

Human suffering is a daily task in pastoral and care work and plays an important role in the book of Job. The article approaches the book of Job from a literary-theological perspective, highlighting the relationships between human characters, specifically between Eliphaz, Bildad, Zophar, Elihu and Job (Job 3-37). Proposes actions and pastoral paths in the face of suffering. In this direction, the recognition of the limit of the implicit theology of the caregiver stands out, allowing the person who suffers to speak and listen and being present as postures of pastoral care. In this context, care relationships are also accompanied by the following risks: placing oneself as a defender of God, offering mechanistic responses and generating a distancing in the care relationship.

¹ Doutorando em Teologia (PUC-PR), Mestre em Ciências da Religião (UMESP). Professor da Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA). Contato: merlo.lucas@hotmail.com

Keywords: Job. Human suffering. Pastoral interpretation.

INTRODUÇÃO

Em conversas cotidianas, ao abrir um site de notícias ou assistir qualquer jornal televisivo há um sem-número de situações em que o sofrimento humano se faz presente. O sofrimento possui diversas dimensões. Pode ser individual, intrapessoal ou coletivo, psíquico ou físico, e é subjetivado de formas diferentes. O sofrimento atravessa a existência humana, marcando e mudando trajetórias de vida. Na atividade de cuidado pastoral, seja ele desempenhado por pastores e pastoras que se dedicam exclusivamente ou por pessoas cuja atividade de cuidado atravessa o cotidiano, lidar com o sofrimento alheio é sempre desafiador. Os agentes religiosos de pastoral² são frequentemente questionados e desafiados a dar respostas teológicas ao sofrimento. Em algumas situações, são colocados entre a tradição teológica e o sujeito real que sofre. Neste contexto, que caminhos pastorais podem ser trilhados a fim de que o processo de cuidado e as respostas ao sofrimento não sejam mais um causador deste? Essa delicada pergunta subjaz diversas experiências pastorais em que o agente religioso se vê confrontado por situações e sofrimentos reais para as quais sua tradição teológica oferece uma resposta inadequada. Neste caso, o agente religioso é forçado a colocar-se ao lado de quem sofre ou defender a tradição teológica contra o sofredor. No primeiro caso, sente-se traidor de sua teologia. No segundo, opera aumentando o sofrimento.

A tradição de sabedoria da literatura bíblica é formada pelo conjunto de livros que lidam com a situação concreta e experiências diversas do existir. Sua função não é dar respostas prontas, mas provocar a reflexão. Um olhar para tal tradição pode iluminar as relações de cuidado e oferecer alguns caminhos e ações pastorais. Para o assunto do sofrimento, dentre os livros de sabedoria, o livro de Jó é privilegiado uma vez que o tem como um de seus temas, articulado a partir da realidade e tradição religiosa.³ O livro de Jó é fruto do que se pode chamar de “crise da sabedoria” ou “sabedoria crítica”, exatamente por problematizar o funcionamento de uma teologia a partir dos desafios do sofrimento e existência humana.⁴

Com o auxílio de uma abordagem literário-teológica, o livro de Jó pode abrir caminhos para a reflexão pastoral. Objetiva-se refletir e propor caminhos pastorais diante do sofrimento humano a partir da análise do livro de Jó. Especificamente questiona-se como um conjunto de conceitos teológicos estabelecidos e não mediados pela realidade podem, em situações de sofrimento, ser usados com boas intenções, mas com resultados maléficos. Isso porque um sistema de pensamento teológico, quando estabelecido e consolidado, pode não possuir elasticidade suficiente para novas demandas, oferecendo outras explicações que não as previamente estabelecidas e, com isso, favorece o aumento do sofrimento humano. O escopo da análise do livro de Jó recai sobre a relação entre as personagens humanas e as respostas que oferecem ao seu sofrimento. Não se quer, com isso, propor uma análise histórica do livro, mas tomá-lo em sua forma final enquanto literatura e, a partir dele, refletir sobre a questão posta.⁵

² Usa-se a expressão “agentes religiosos de pastoral” para identificar não apenas pastores e pastoras enquanto indivíduos cuja atividade pastoral é também sua profissão, mas para identificar pessoas que atuam no cuidado em contexto religioso, sejam esses especialistas ou “leigos”.

³ “A questão do sofrimento imerecido vai ser posta, e de modo radical, pelo autor do livro de Jó...” (VV. AA. **As raízes da sabedoria**. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 71).

⁴ Sobre Jó como crise da sabedoria, ver GUNNEWEG, Antonius. **Teologia Bíblica do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola e Teológica, 2005, p. 333-336; FESTORAZZI, Franco. Jó e Coélet: crise da sabedoria. In.: FABRIS, Rinaldo (org). **Problemas e perspectivas das ciências bíblicas**. São Paulo: Loyola, 1993.

⁵ É proposta uma análise literário-teológica devido à finalidade e escopo do artigo. Não se ignoram, porém, as discussões sobre a história de composição do livro, em especial a relação entre a parte narrativa (1-2+42) e poética (3-41), e a possível posteridade do poema à sabedoria (28) e as falas de Eliú (32-37). As discussões podem ser encontradas nas obras indicadas na Bibliografia.

1. CHAVES DE LEITURA

O livro de Jó tem o tema do sofrimento como uma de suas discussões centrais: a nível narrativo, Jó é apresentado como um justo que, apesar de sua justiça e integridade (1.1-22; 2.3-10b), sofre profundas perdas (bens, família, saúde – Jó 1-2), gerando sofrimento, a ponto de desejar não ter nascido: “Pereça o dia que me viu nascer...” (3.3). Desse nível narrativo advém a crítica do pensamento sapiencial estabelecido – o sofrimento humano é fruto de seu pecado - chamado também de “justiça retributiva”: “os males que Jó padece não se podem explicar senão como castigo de pecados graves”.⁶ Em nível narrativo o pensamento estabelecido é representado na fala e postura dos amigos de Jó. Assim, torna-se possível a reflexão acerca de como pensamentos teológicos estabelecidos pode gerar maior sofrimento, ainda que se proponha a ser uma resposta plausível, desde seus próprios critérios.

Um olhar sobre a forma do livro contribui para sua compreensão literária. O livro possui uma abertura (1-2) e um fechamento narrativos (42). No centro, estão os diálogos de Jó com seus amigos, Elifaz, Bildade e Zofar (3-27), seguidos de um poema que manifesta a inacessibilidade da sabedoria (28), o último discurso de Jó (29-31), a intervenção do jovem Elihu (32-37) e os derradeiros discursos divinos (38-41). A parte central, dos diálogos e discursos é, essencialmente, poética.⁷

O próprio livro apresenta explicações ao leitor quanto ao sofrimento de Jó: nos capítulos iniciais o leitor fica sabendo que Deus e o adversário (*satan*, em hebraico) estão testando a fidelidade de Jó (1.6-12; 2.1-7). Do ponto de vista do leitor esse dado pode ser reconfortante e até mesmo explicativo para o sofrimento, porém há de se compreender o cenário da narrativa: toda a cena do diálogo entre Deus e o adversário ocorrem num ambiente diferente, divino, no qual “Num dia em que os filhos de Deus vieram apresentar-se perante o Senhor, veio também Satanás entre eles” (Jó 1.6; 2.1).⁸ Do ponto de vista de quem sofre – de Jó – nenhuma explicação é oferecida e ele nunca tem o privilégio do leitor de saber o que acontece na presença de Deus. Pobre Jó!⁹

O livro, portanto, apresenta ações em dois ambientes diferentes: em primeiro lugar está o céu, lugar das decisões divinas, do desafio de Deus ao adversário, ambiente interdito a Jó e à realidade humana. O segundo ambiente, a terra, é palco das desventuras humanas, da dura realidade da sobrevivência e dos relacionamentos. É só ao final do livro, nos discursos divinos, que o céu se abrirá à terra, ainda assim, apenas para reafirmar o já apresentado – o que ocorre no céu é interdito ao homem.

É no âmbito da experiência humana, e não na cena celestial, que o problema do sofrimento é tratado no livro e os amigos de Jó são os responsáveis por apresentar algum tipo de resposta ao sofrimento. Uma vez que neste artigo o interesse recai sobre as ações de cuidado, e que na narrativa de Jó nem ele nem seus amigos sabiam do que se passara na cena celestial, a reflexão sobre a pastoral analisa especificamente a realidade humana do livro, isto é, Jó, enquanto representante da pessoa que sofre, e seus amigos, como representantes de cuidadores (Jó 3-27+32-37). O objetivo “pastoral” dos amigos de Jó fica claro no início da narrativa: foram encontrar-se com Jó para consolar-lhe (Jó 2.11-13).¹⁰ Nos diálogos entre Jó e seus amigos Deus está presente apenas indiretamente, no nível do discurso, enquanto representado nas falas dos personagens humanos. Assim, as falas sobre Deus são articulações teológicas diante da realidade do sofrimento. Deus é, pois, tematizado no cotidiano humano e pastoral.

Na relação entre Jó e seus amigos, há de se notar que os amigos de Jó não são retratados como

⁶ **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 801.

⁷ Para uma introdução ao livro de Jó, ver ROSSI, Luiz Alexandre Solano; NASCIMENTO, Lucas Merlo (orgs.). **O livro de Jó: leituras e reflexões.** São Paulo: Recriar, 2021, p. 7-22.

⁸ As citações bíblicas são feitas a partir da Almeida Revista e Atualizada (ARA).

⁹ Mesmo no trecho narrativo que conclui o livro (42,7-17) nada se diz sobre o adversário e o teste que, junto com Deus, impôs a Jó.

¹⁰ “Sua compaixão haverá de confortá-lo, e o seu consolo o fará respirar” (HEINEM, Karl. **O Deus indisponível.** São Paulo: Paulinas, 1982, p. 17).

peças que estão *contra* Jó. A amizade deles não é posta em dúvida, uma vez que permanecem com Jó em seu sofrimento:

Ouvindo, pois, três amigos de Jó todo este mal que lhe sobreviera, chegaram, cada um do seu lugar: Elifaz, o temanita, Bildade, o suíta, e Zofar, o naamatita; e combinaram ir juntamente condoer-se dele e consolá-lo. 12Levantando eles de longe os olhos e não o reconhecendo, ergueram a voz e choraram; e cada um, rasgando o seu manto, lançava pó ao ar sobre a cabeça. 13Sentaram-se com ele na terra, sete dias e sete noites; e nenhum lhe dizia palavra alguma, pois viam que a dor era muito grande (Jó 2.11-13).

Seus amigos estão lá para consolá-lo. Poder-se-ia dizer que estão lá como pastores, para fins de cuidado. Não é no nível do compromisso dos amigos que a questão do sofrimento é posta, mas na resposta que oferecem ao mesmo. Para uma boa compreensão da dinâmica literária do livro, deve-se fugir da ideia de que os amigos não eram legítimos. Elifaz, Bildade, Zofar e, por último, Eliú são personagens cujo discurso representa a teologia da época, a ortodoxia de seu contexto. Cada qual responde a Jó de “lugares teológicos” consolidados e estabelecidos. Uma revelação (4.12-21)¹¹, a tradição ancestral (8.8-10)¹² e a sabedoria divina (11.5-12)¹³ eram pontos de partida para a reflexão teológica de cada um deles.¹⁴ Em suas lógicas teológicas, para eles o sofrimento poderia funcionar como castigo divino (Jó 4.7-11; 8.2-7+8-20; 33.14-18; 34.11-12) ou correção divina (Jó 5.17; 33.14-33; 36.9-12.17), pressupondo mecanismos de troca na relação com Deus (5.24-27; 11.13-20).

Em contrapartida aos amigos está o próprio Jó, alguém que sofre sem explicação. Jó é reconhecido na narrativa como homem justo (1.8; 2.3-10b; 42.7). Na literatura de sabedoria, a categoria de “justo” não se refere a quem nunca pecou, mas àquele que, temendo a Deus, busca uma vida descente. Justo e ímpio são dois paradigmas da literatura de sabedoria, como pode ser visto no Salmo 1 e ao longo do livro de Provérbios. Dessa forma, as respostas tradicionais dos amigos de Jó baseadas nas ideias de castigo ou correção não se ajustam à situação de Jó. É aqui que a resposta ao sofrimento em contexto de cuidado pode aumentar o sofrimento.

2. UMA TEOLOGIA QUE CAUSA SOFRIMENTO

Não há forma de compreender o problema do livro de Jó sem compreender a sabedoria tradicional israelita. A sabedoria tradicional postulava, em essência, que o que sobrevém ao ser humano é fruto de sua conduta: o que faz o bem é retribuído com o bem, o que faz o mal, retribuído com o mal. Partindo de pequenas experiências cotidianas, o livro dos Provérbios apresenta essa sabedoria que, apesar de verdadeira, não é totalizante – não representa o todo da experiência humana. A totalização dessa forma de pensar e sua inversão silogística estão na base do problema de Jó: a quem recai o mal, necessariamente é porque fez o mal¹⁵. Em essência está em debate a justiça retributiva de Deus: se ele pune aqui e agora e se todo sofrimento é fruto dessa punição¹⁶. Se assim, e só assim for, não há sofrimento do inocente: ou não é sofrimento ou não é inocente. Essa é a base da discussão do livro, que coloca o personagem Jó, por um lado, em contato com Deus como juiz, no céu, retribuindo (ou não) as más ações humanas e, por outro, como interlocutor de seus amigos: sábios, conforme a sabedoria tradicional, que procuravam dar a Jó uma saída: a confissão de seus pecados.

¹¹ Trata-se de revelações noturnas, como experimentadas por Abraão e Elias (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger. **Um caminho através do sofrimento**: o livro de Jó. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 27).

¹² Cf. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 2011, p. 44.

¹³ No discurso de Zofar, a sabedoria divina é incompreensível (Cf. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 2011, p. 27).

¹⁴ Elifaz fundamenta seu discurso na revelação, enquanto experiência imediata de Deus (4.12-21). A esse fundamento, Jó responde que tais experiências podem ser aterrorizantes ao invés de consoladoras (7.11-21). Bildade responde a partir da tradição ancestral, aquilo que foi recebido das gerações anteriores como sabedoria. Jó responde que nem os sábios podem resistir diante do poder de Deus (9.2-10). Zofar apela à ideia da insondável sabedoria divina (11.5-12). A ele Jó responde que a sabedoria divina humilha (12.7-25). Assim, os mesmos argumentos usados na defesa de Deus pelos amigos de Jó são tomados por este como acusação.

¹⁵ Cf. MURPHY, R. E. **Jó e Salmos**: encontro e confronto com Deus. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 76-77.

¹⁶ Um debate semelhante está na base de dois oráculos do profeta Malaquias (2.17 - 3.5; 3.13 - 4.3). Curiosamente o livro de Malaquias também está estruturado a partir de diálogos supostos.

A lógica da teologia retributiva pode ser exemplificada na fala de Bildade: “Perverteria Deus o direito ou perverteria o Todo-Poderoso a justiça? Se teus filhos pecaram contra ele, também ele os lançou no poder da sua transgressão” (Jó 8.3-4). Note-se a relação: o sofrimento dos filhos de Jó é apresentado como resultado de supostos pecados dos filhos contra Deus, e essa lógica é entendida como “direito e justiça” divina. É esta teologia que subjaz o pensamento dos amigos de Jó. Logo na primeira resposta de Elifaz deixa explícito que este é o fundamento de seu pensamento. Assim, se Jó está sofrendo, tal sofrimento só pode ser decorrente de algum pecado que lhe seja equivalente:

Lembra-te: acaso, já pereceu algum inocente? E onde foram os retos destruídos? Segundo eu tenho visto, os que lavram a iniquidade e semeiam o mal, isso mesmo eles segam. Com o hálito de Deus perecem; e com o assopro da sua ira se consomem (Jó 4.7-9).¹⁷

Por isso, quando Jó passa a questionar Deus sobre seu sofrimento, os amigos de Jó agem justificando a situação de seu sofrimento a fim de preservar essa imagem divina. Agem, portanto, como advogados de Deus. A postura pode ser vista na fala de Elifaz:

Porventura, será o homem de algum proveito a Deus? Antes, o sábio é só útil a si mesmo. Ou tem o Todo-Poderoso interesse em que sejas justo ou algum lucro em que faças perfeitos os teus caminhos? Ou te repreende pelo teu temor de Deus ou entra contra ti em juízo? Porventura, não é grande a tua malícia, e sem termo, as tuas iniquidades? (22.2-5).¹⁸

A questão que se põe está vinculada às respostas dos amigos de Jó a seu sofrimento, especificamente ao pensamento subjacente a essas respostas, mais do que à postura deles enquanto amigos. Levado essa lógica à risca, vê-se que a preocupação dos amigos de Jó é tão grande que a resposta deles ao sofrimento – arrependa-se e confessa – seria a única solução viável, porque estabelecida e reconhecida na tradição: “Pergunta às gerações passadas e medita na experiência dos antepassados. Somos de ontem não sabemos de nada...” (Jó 8.8-9a). Note-se, portanto, que os amigos de Jó colheram de sua tradição teológica, daquilo que aprenderam dela, sua resposta ao sofrimento. Assim, não poderiam pensar no sofrimento de Jó para além deste paradigma. Sua apreensão da realidade estava presa à forma de pensar aprendida. Considerando o paradigma teológico e da tradição recebido e compartilhado pelos amigos de Jó, eles responderam ao sofrimento de Jó da melhor forma possível. Conforme o sistema de pensamento pré-estabelecido, a sabedoria tradicional, se o sofrimento é causado por pecados, não haveria outra saída para Jó senão a confissão.

Uma vez compreendido que os amigos não lhe queriam mal e que o problema estaria no sistema de pensamento por meio dos quais os amigos de Jó avaliaram sua experiência de sofrimento, é possível perceber o acréscimo de sofrimento a partir do momento em que os amigos, respondendo à quebra do silêncio de Jó, quebram o próprio silêncio. Há de se notar que, diante do sofrimento, os amigos de Jó não estão sob as mesmas condições que ele. A fala daquele que sofre não deve ser avaliada sob as mesmas condições e com a mesma responsabilidade do que as falas dos que lá estão para consolar. As palavras do que sofre, por duras que sejam contra os céus e contra a terra, são consideradas justas, pois suas palavras refletem seu sofrimento.

Jó expressa grande sofrimento ao desejar não ter nascido, conforme o lamento que quebra seu silêncio no capítulo 3¹⁹, e proclama duras palavras contra Deus: “Porque as flechas do Todo-Poderoso estão em mim cravadas, e o meu espírito sorve o veneno delas; os terrores de Deus se arregimentam contra mim” (6.4).²⁰ Jó sabe que suas palavras de lamento não são tão pesadas quanto seu próprio sofrimento, e que, pela gravidade deste, é que lamenta: “Oh! Se a minha queixa, de fato, se pesasse,

¹⁷ Este princípio da sabedoria tradicional é denominado “nexo ato-consequência” (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 2011, p. 26).

¹⁸ “Ao avaliar a situação de Jó, Elifaz incrimina-o de crueldade, violência e opressão, delitos esses que lhe trouxeram desgraças como castigos de Deus” (STADELMANN, Luís. *Itinerário espiritual de Jó*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 101).

¹⁹ É formada pelo lamento contra inimigos, contra Deus e auto-lamento. Em Jó 3, o dia do nascimento apresenta-se como inimigo (WESTERMANN, Claus. *The structure of the book of Job*. Philadelphia: FortressPress, 1981, p. 181-194).

²⁰ “Se Jó não é muito polido com seus amigos, ele o é menos com Deus” (VV.AA. 1983, p.72).

e contra ela, numa balança, se pusesse a minha miséria, esta, na verdade, pesaria mais que a areia dos mares; por isso é que as minhas palavras foram precipitadas” (6.2-3).

Teologicamente, impressiona que, após toda a trajetória de lamento e diálogos com os amigos nas quais duras palavras são ditas contra Deus, o próprio Deus reconhece a justiça de suas palavras em 42.7-8. Há, pois, um juízo diferente sobre as palavras de Jó e as palavras de seus amigos:

Tendo o Senhor falado estas palavras a Jó, o Senhor disse também a Elifaz, o temanita: A minha ira se acendeu contra ti e contra os teus dois amigos; porque não dissestes de mim o que era reto, como o meu servo Jó. Tomai, pois, sete novilhos e sete carneiros, e ide ao meu servo Jó, e oferecei holocaustos por vós. O meu servo Jó orará por vós; porque dele aceitarei a intercessão, para que eu não vos trate segundo a vossa loucura; porque vós não dissestes de mim o que era reto, como o meu servo Jó.

Em oposição, as palavras de quem lá está para consolar, mas que acrescentam mais sofrimento, são reprovadas. É na percepção de como o sofredor Jó acolhe a tentativa frustrada de consolo de seus amigos que se nota como suas falas lhe acrescentaram sofrimento:

Eu sou irrisão para os meus amigos; eu, que invocava a Deus, e ele me respondia; o justo e o reto servem de irrisão. No pensamento de quem está seguro, há desprezo para o infortúnio, um empurrão para aquele cujos pés já vacilam” (12.4-5).

Em suma, por melhor intenção que tivessem, o sistema de pensamento sobre Deus, isto é, a teologia dos amigos de Jó, ao invés de servir como fundamento do consolo, transformou-se em acréscimo de sofrimento, em crueldade. Por isso, permanecer em silêncio seria mais humano.

3. O SOFRIMENTO DE JÓ

Lendo os discursos dos amigos de Jó é possível compreender três elementos fundamentais. Primeiro, as respostas dos amigos de Jó são determinadas pelo pensamento teológico-sapiencial estabelecido. Segundo, a partir deste sistema de pensamento, de fato eles queriam o bem de Jó. Portanto confessando, Jó teria sua sorte revertida. Por último, essa resposta teológica não correspondia à demanda real de Jó. Jó não reconhece nenhum pecado que acarrete tamanho sofrimento.

Há de se notar que a ruptura com a lógica estabelecida é complexa para o próprio Jó. Em certa medida ele também compactua com o pensamento da justiça retributiva, e exatamente por isso clama por uma explicação divina. Neste sentido, iguala-se aos seus amigos (13.2). Em Jó 13.23, declara a Deus: “Quantas culpas e pecados tenho eu? Notifica-me a minha transgressão e o meu pecado”. Ainda mais contundente é sua fala em 10.1-7:

A minha alma tem tédio à minha vida; darei livre curso à minha queixa, falarei com amargura da minha alma. Direi a Deus: Não me condene; faze-me saber por que contendes comigo. Parece-te bem que me oprimas, que rejeites a obra das tuas mãos e favoreças o conselho dos perversos? Tens tu olhos de carne? Acaso, vês tu como vê o homem? São os teus dias como os dias do mortal? Ou são os teus anos como os anos de um homem, para te informares da minha iniquidade e averiguares o meu pecado? Bem sabes tu que eu não sou culpado; todavia, ninguém há que me livre da tua mão.

No capítulo 31, Jó chega ao ápice de desafiar Deus a acusá-lo, que teria uma defesa pronta: “Tomara eu tivesse quem me ouvisse! Eis aqui a minha defesa assinada! Que o Todo-Poderoso me responda! Que o meu adversário escreva a sua acusação!” (31.35). Jó não vê em si mesmo pecado merecedor a tamanho sofrimento. Também ele não sabe como romper com essa lógica, mas reconhece, em sua experiência pessoal, que ela já não responde ao seu sofrimento.

Neste misto de sofrimento do corpo e do íntimo e angústia teológica, Jó vê a si mesmo como alguém perseguido por Deus. Assim como seus amigos, também ele vê em Deus a fonte de seu sofrimento, ainda que não o reconheça como retribuição por pecados²¹. Aqui tem-se o caráter

²¹ “Tanto Job como sus amigos comparten la misma convicción: el sufrimiento que se há abatido sobre el protagonista viene del Señor. Todo el diálogo se desarrolla sobre la base de esta afirmación, admitida como un postulado indiscutible” (VON RAD, Gerhard. **Sabiduría en Israel**. Madrid: Cristiandad, 1985, p. 266).

propriamente teológico da situação de sofrimento. Uma vez que seu sofrimento não pode ser uma retribuição de Deus, só poderia ser motivado por uma incompreensível crueldade divina. Assim, a seu sofrimento físico é acrescido a angústia teológica: por que Deus lhe persegue? Se Deus decidiu perseguir Jó, o que poderia ser feito?

Mas, se ele resolveu alguma coisa, quem o pode dissuadir? O que ele deseja, isso fará. Pois ele cumprirá o que está ordenado a meu respeito e muitas coisas como estas ainda tem consigo. Por isso, me perturbo perante ele; e, quando o considero, temo-o. Deus é quem me fez desmaiar o coração, e o Todo-Poderoso, quem me perturbou, porque não estou desfalecido por causa das trevas, nem porque a escuridão cobre o meu rosto (23.13-17).

Sem compreender e carregado de ironia, Jó se vê como um alvo das flechas divinas. Deus seria um “contabilizador de pecados”, buscando as iniquidades humanas para poder puni-las:

Se pequei, que mal te fiz a ti, ó Espreitor dos homens? Por que fizeste de mim um alvo para ti, para que a mim mesmo me seja pesado? Por que não perdoas a minha transgressão e não tiras a minha iniquidade? Pois agora me deitarei no pó; e, se me buscas, já não serei (7.20-21).²²

Perseguido por Deus, Jó se sente também incompreendido por seus consoladores. Vê a si mesmo como motivo de zombaria: “Eu sou irrisão para os meus amigos...” (12.4-5). As palavras de seus amigos, ao invés de confortar e consolar, ferem, principalmente por serem palavras vazias, que não consideram a situação concreta de Jó:

Tenho ouvido muitas coisas como estas; todos vós sois consoladores molestos. Porventura, não terão fim essas palavras de vento? Ou que é que te instiga para responderes assim? Eu também poderia falar como vós falais; se a vossa alma estivesse em lugar da minha, eu poderia dirigir-vos um montão de palavras e menear contra vós outros a minha cabeça; poderia fortalecer-vos com as minhas palavras, e a compaixão dos meus lábios abrandaria a vossa dor. Se eu falar, a minha dor não cessa; se me calar, qual é o meu alívio? (16.2-6).²³

Nas falas de Jó tem-se a expressão do sofrimento teológico e social acrescido ao sofrimento físico e íntimo (cf. Jó 30). As (in-)compreensões que Jó tem de Deus e as falas de seus amigos acrescentam uma camada ao sofrimento existente. Suas perdas e doença são agudizadas por uma teologia que faz de Deus um perseguidor do ser humano, e pela postura dos conselheiros que acrescentam culpa à situação posta. Internamente, a consciência que tem de Deus e, externamente, a culpabilização, fazem aumentar a dor.

Não por sua teologia, mas por sua experiência não condizente com sua teologia Jó foi forçado a pensar diferente. Até então seu sistema de pensamento (teologia) era o mesmo de seus amigos. Foi quando a realidade se opôs à teologia que Jó precisou redirecionar seu pensamento. Jó percebeu que, por vezes, as formas de pensar estabelecidas não respondem às contingências da vida. É de se notar que Jó, por mais que queira, jamais fica sabendo o motivo de seu sofrimento. Nada lhe é revelado quanto ao significado de seu sofrimento, nem mesmo depois de ter sua vida restabelecida.²⁴ O sentido do sofrimento permanece “sem motivo”, inexplicável a Jó.²⁵

²² “Jó experimenta o voltar-se de Deus para ele como uma tortura (...) Seria o vigia do ser humano (v. 20), na verdade, um espreitador do ser humano? Na realidade de Jó, assim é” (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 2011, p. 43).

²³ Veja-se, ainda, Jó 26.2-4: “Como sabes ajudar ao que não tem força e prestar socorro ao braço que não tem vigor! Como sabes aconselhar ao que não tem sabedoria e revelar plenitude de verdadeiro conhecimento! Com a ajuda de quem proferes tais palavras? E de quem é o espírito que fala em ti?”

²⁴ Após os diálogos-debates com os amigos, o leitor é conduzido aos diálogos entre Deus e Jó (38-42), que já foge ao escopo de pensar a ação humana no sofrimento. Mas ainda nesses o sofrimento de Jó fica sem resposta – mesmo quando Jó atinge o céu, mesmo quando fala a Deus – nem Jó nem Deus oferecem a razão do sofrimento. Em última instância, em meio a tantos discursos – de Jó, de seus amigos e de Deus – nenhum deles é capaz de responder ao Jó sofredor *porque* ele sofre. No sofrimento resta o silêncio.

²⁵ A expressão hebraica “*hinnam*”, traduzida como “sem motivo”, “gratuitamente”, é usada em Jó para colocar dúvida sobre o amor gratuito de Jó a Deus (1.9). O próprio Deus fala de um sofrimento enviado “gratuitamente” (2.3), reconhecido pelo próprio Jó em 9.17. Ironicamente Jó é acusado por Elifaz de espolar os pobres “sem motivo” (22.6). Seu sofrimento é gratuito, sem motivo, e, por isso, permanece sem resposta.

4. UMA PROPOSTA PARA A PASTORAL

Considerando as limitações da ação de consolo e cuidado dos amigos de Jó causadas pelo seu estreito sistema de pensamento teológico e como isso resultou em aumento do sofrimento, pode-se construir, olhando o “avesso”, um caminho de ação pastoral diante do sofrimento humano.

Uma vez que o pensamento subjacente às respostas dos amigos de Jó, ou seja, sua teologia, é fator importante na dinâmica do sofrimento expressa no livro, faz-se necessário pensar no papel da teologia no cuidado, isto é, pensar como as ideias sobre Deus são articuladas diante do sofrimento humano. Neste contexto, a teologia implícita do agente religioso deve ser vista como reflexiva e dialogal. Para tanto, deve considerar o contexto na qual está inserida. A teologia serve como ponto de partida na elaboração de uma resposta-ação ao sofrimento, uma vez que está estabelecida como pré-compreensão da ação. Porém o sistema teológico do agente religioso não deve ser o “ponto de chegada”, isto é, forçar a realidade confrontadora para dentro de seu sistema. Neste sentido, a teologia precisa reconhecer quando atinge um limite em sua compreensão da realidade, precisa estar aberta aos questionamentos que advêm desde a realidade do sofrimento. Em última instância, diante do sofrimento, deve manter seu direito à dúvida, à não-certeza e à reelaboração.

A experiência pessoal do autor C. S. Lewis pode ilustrar essa dinâmica. O autor tem uma obra teológica de elaborada reflexão sobre sofrimento intitulada “O problema do sofrimento”, no qual analisa os pormenores das questões teológicas, antropológica e mesmo escatológicas envolvendo o sofrimento.²⁶ Porém, por mais elaborada que seja, não encontrou explicação quando do falecimento de sua esposa, expresso em outra obra “A anatomia de uma dor”, que, a despeito do título, expressa apenas sua perplexidade diante do sofrimento:

A dor da perda é um grande vale, um vale sinuoso que a cada curva pode revelar uma paisagem totalmente nova (...) Vez por outra, a surpresa é a curva à frente; você depara exatamente com o mesmo tipo de campo que julgou ter deixado quilômetros atrás...²⁷

Além da teologia implícita, o livro de Jó sugere algumas posturas do agente religioso diante do sofrimento. O cuidador deve saber que, para além das respostas que pode dar ao sofrimento, é sua presença com aquele que sofre que fará diferença. Neste sentido, a presença dos amigos de Jó lamentando durante sete dias e sete noites é uma ação de cuidado, uma vez que viam que sua dor era grande (2.11-13). Há de se notar que, ao longo do livro, Jó está em constante busca de uma presença: Deus.²⁸ Jó clama para que Deus se manifeste (23.2-9), e vê-se como alguém desamparado e atacado pelo próprio Deus. O sofrimento humano revela essa dimensão da falta, da carência, do desamparo. Daí a presença do cuidador ser fundamental.

Uma segunda postura do agente religioso é a escuta. Ter os ouvidos abertos à dor mais do que procurar responder e corrigir as duras palavras de quem sofre é movimento necessário. Ao longo do livro, Jó declara que precisa falar sobre seu sofrimento (7.11; 10.1; 21.2-3) e que seria melhor aos amigos permanecerem quietos (13.5-13; 16.2-3). Jó, portanto, reclama de não ser ouvido (13.6-17). Seus consoladores ouvem superficialmente o que Jó diz, mas não ouvem o que Jó diz como produto de seu sofrimento. Neste sentido, a escuta é uma conversão à dor humana. É entender a dor para além da superfície das palavras de lamento. Essa conversão à dor deve conduzir a compreender a profundidade do sofrimento que leva, em alguns casos, a repudiar a própria vida (3.3,10,13,26; 6.8-13; 10.18-22).

É a partir dessa dor compreendida que a teologia do cuidador deve ser repensada, e não como uma correção às palavras de lamento de quem sofre. A escuta exige que o cuidador se mantenha em

²⁶ LEWIS, C. S. **O problema do sofrimento**. São Paulo: Vida, 1986. Um dos capítulos transcende essas relações, refletindo sobre o sofrimento dos animais.

²⁷ LEWIS, C. S. **A anatomia de uma dor**. São Paulo: Vida, 2006, p. 77.

²⁸ Note-se a centralidade do tema no título das obras: WANKE, Roger Marcel. **Praesentia Dei**: Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch. Berlin: DeGruyter, 2013 (A presença de Deus: as ideias da presença de Deus no livro de Jó). HEINEM, Karl. **O Deus indisponível**. São Paulo: Paulinas, 1982.

silêncio: calar-se e compadecer ao invés de elaborar discursos nos quais o que sofre não consegue se reconhecer²⁹. Diante da ausência de sentido quanto ao sofrimento, o som que se deve ouvir é dos lamentos, não discursos preestabelecidos que não dão conta da demanda, não equivalem ao real, por mais elaborados que sejam. Nesse vácuo de palavras e discursos abre-se espaço para o silêncio - de quem sofre e silêncio de quem participa e até mesmo de Deus – ressaltando que a “resposta” ao sofrimento alheio deve, por vezes, ser uma solidariedade quieta, que ouça o choro sem querer lhe conferir semântica – e, nesse sentido, o silêncio torna-se em verdadeira teologia.

Por último, o livro de Jó destaca alguns riscos do cuidado pastoral. Devido à piedade pastoral, ao seu amor por Deus, há sempre a tentação de defender Deus em detrimento de quem sofre (13.7-8). Há de ser discernir os lugares no qual a explicação razoável da fé se faz necessária e o sofrimento como lugar da não-explicação. É necessário ao cuidador saber que, ao ouvir o que quem sofre diz, está lidando menos com uma realidade racional e mais com reações emotivas (13.6-11). É preciso avaliar se as palavras ditas assim o foram pelas convicções de quem sofre ou como produto de seu sofrimento.

O segundo risco do agente religioso é oferecer respostas mecanicistas diante do sofrimento. Como os amigos de Jó, por vezes é tentado a explicar o sofrimento “por que é assim que a vida funciona”. Efetua-se, assim, uma redução pragmática de uma realidade complexa que é o sofrimento humano (26.3). No livro de Jó o leitor é convidado a se identificar com a humanidade de Jó e a falta de sentido da experiência do sofrimento. É levado a permitir que experiências de fronteira sejam elementos de questionamento de seu pensamento estabelecido, e a considerar uma dimensão de carência de sentido na realidade humana. Assim, o tema do sofrimento humano deve ser visto, em última instância, como inexplicável: ainda que exija uma “resposta” – movimento comum do espírito humano - essa deveria ser de outra natureza que a elaboração discursiva, a fim de não correr o risco de oferecer respostas simplistas, fundamentados em uma teologia simplista para a complexa experiência do sofrimento.

Terceiro, quando as respostas pré-definidas são mais importantes que o próprio sofrimento, há o risco do afastamento em relação a quem sofre. Ao longo dos diálogos entre Jó e seus amigos, percebem-se níveis de irritabilidade e as acusações contra Jó vão se tornando mais fortes. As defesas da justiça divina vão se convertendo em suposições de que Jó se assemelharia aos perversos (18; 20.4-29; 22.5-11). De uma ação que visa o cuidado, pode-se estabelecer um conflito marcado pelo abandono do interesse em relação ao sofrimento e pela busca constante pela razão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O livro de Jó, literariamente ao mesmo tempo que expressa um Deus soberano, não demonstra as razões que movem essa soberania e, portanto, os motivos do sofrimento são descritos como incompreensíveis ao ser humano. Nesse sentido, o livro conduz a pensar que a soberania de Deus não elimina a experiência de contingência da vida.

Teologicamente, o livro de Jó não responde à pergunta sobre a justiça do sofrimento diante da vida ou de Deus. Isso continua um mistério. Porém o livro de Jó pontua a injustiça de acrescentar-se sofrimento a quem já está sofrendo por meio de discursos teológicos sobre o sofrimento. Assim, o livro de Jó trata do sofrimento como experiência humana.

Neste caso o livro desperta para a responsabilidade dos discursos sobre o sofrimento que fundamentam o cuidado, em âmbito humano, mais do que para a justiça do sofrimento, em âmbito divino. Assim, importa mais refletir sobre o que fazer diante do sofrimento alheio que dar respostas ao mesmo. É neste sentido que uma leitura atenta pode conduzir a uma pastoral que acolha o sofrimento sem querer impor-lhe razão.

²⁹ “O sentimento que se cala e silencia vale mais para quem sofre do que a profusão de palavras de conforto” (HEINEM, 1982, p. 17).

REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.

FESTORAZZI, Franco. Jó e Coélet: crise da sabedoria. In.: FABRIS, Rinaldo (org.). **Problemas e perspectivas das ciências bíblicas.** São Paulo: Loyola, 1993.

GUNNEWEG, Antonius. **Teologia Bíblica do Antigo Testamento.** São Paulo: Loyola e Teológica, 2005.

HABEL, Norman C. **The Book of Job.** Philadelphia: Westminster Press, 1985. (The Old Testament Library).

HARTLEY, John E. **Comentários do Antigo Testamento: Jó.** São Paulo: Cultura Cristã, 2022.

HEINEM, Karl. **O Deus indisponível.** São Paulo: Paulinas, 1982.

LEWIS, C. S. **A anatomia de uma dor.** São Paulo: Vida, 2006.

LEWIS, C. S. **O problema do sofrimento.** São Paulo: Vida, 1986.

MURPHY, R. E. **Jó e Salmos: encontro e confronto com Deus.** São Paulo: Paulinas, 1985.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano; NASCIMENTO, Lucas Merlo (orgs.). **O livro de Jó: leituras e reflexões.** São Paulo: Recriar, 2021.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger. **Um caminho através do sofrimento: o livro de Jó.** São Paulo: Paulinas, 2011.

STADELMANN, Luís. **Itinerário espiritual de Jó.** São Paulo: Loyola, 1997.

VON RAD, Gerhard. **Sabedoria em Israel.** Madrid: Cristiandad, 1985.

VV.AA. **As raízes da sabedoria.** São Paulo: Paulinas, 1983.

WANKE, Roger Marcel. **Praesentia Dei: Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch.** Berlin: DeGruyter, 2013.

WESTERMANN, Claus. **The structure of the book of Job.** Philadelphia: FortressPress, 1981.



*A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional*

FAZENDO PLANOS SEGUNDO A VONTADE DE DEUS: UMA INTERPRETAÇÃO EXEGÉTICA DO TEXTO DE TIAGO 4.13-17

Making plans according to the will of God: an exegetical interpretation of the text of James 4.13-17

Dr. Allan Pereira de Amorim¹

RESUMO

Este artigo apresenta uma interpretação exegética do texto de Tiago 4, 13-17, como parte da parte prática da carta. Este artigo analisou os contextos (social, histórico, literário e gramatical) em que a perícopa está inserida, para possibilitar a compreensão mais plausível do significado original do texto, bem como de sua aplicação. Os detalhes do texto demonstram o contraste entre aqueles que fazem planos sem considerar Deus e os cristãos, que devem demonstrar a própria submissão a Deus em seus planos.

Palavras-chave: Exegese. Tiago 4.13-17. Planos. Submissão.

ABSTRACT

This article presents an exegetical interpretation of the text of James 4, 13-17, as the practical portion of the epistle. This article analyzed the contexts (social, historical, literary, and grammatical) in which the paragraph is inserted, to allow for a more plausible understanding of the original meaning of the text, as well as its application. The details of the text demonstrate the contrast between those who make plans without consideration to God and the believers, who must demonstrate the appropriate submission to God in their plans.

Keywords: Exegesis. James 4. 13-17. Plans. Submission.

¹ O autor é pastor batista, Mestre em Estudos Bíblicos e Doutor (Ph.D.) em Novo Testamento e Grego, ambos pelo Mid-America Baptist Theological Seminary em Memphis, Tennessee, EUA. Serviu como Professor, Coordenador do Curso de Teologia e como Diretor-Geral da Faculdade Teológica Batista de Brasília de 2010 a 2023. E-mail: allan.amorim@tjdftejus.br

INTRODUÇÃO

O autor de Provérbios 27.1 afirma: “Não se gabe do dia de amanhã, porque você não sabe o que ele trará à luz”.² Planos fazem parte da vida de qualquer pessoa. Entretanto à medida que não-cristãos fazem planos em suas vidas, eles demonstram pouca ou nenhuma preocupação com Deus, nem seus planos ou propósitos. Em nossa cultura, é muito comum as pessoas dizerem “se Deus quiser,” mas, certamente, não há real busca de Deus para o planejamento de suas vidas.

O apóstolo Tiago, na contramão da cultura, ensina exatamente o oposto a isso: todas as pessoas, especialmente os crentes em Jesus, deveriam incluir Deus em seus planos, pois eles não podem prever como o futuro será. Tiago 4.13-17 faz um contraste entre a atitude de homens que ignoram a vontade de Deus ao fazerem seus planos para a vida e a resposta Cristã para isso, que é a submissão e obediência à vontade de Deus.

Este artigo propõe uma análise dessa perícopé na Epístola de Tiago, analisando desde os aspectos de contexto literário e seu ambiente, passando pelo estudo de seu vocabulário e aspectos particulares desta passagem em relação à carta como um todo, buscando sua interpretação e aplicação para os dias atuais.

1. ANÁLISE CONTEXTUAL / SITZ IM LEBEN

Esta epístola foi escrita por Tiago, meio-irmão do Senhor Jesus, como Douglas Moo afirmou: “Um Tiago bem conhecido deve ter escrito a carta, e o irmão do Senhor é o único Tiago que se encaixa no perfil”.³ Há pelo menos quatro homens com o nome de Tiago mencionados no Novo Testamento: Tiago, filho de Zebedeu (Mc 1.19); Tiago, filho de Alfeu (Mc 3.18); Tiago, pai de Judas (Lc 6.16); e Tiago, “o irmão do Senhor” (Gl 1.19). Por esta e outras razões, tem havido controvérsia em torno da autoria de Tiago.⁴

A maioria dos estudiosos críticos postula que a carta de Tiago era pseudônima,⁵ o que é uma visão bastante comum para algumas das cartas do Novo Testamento. Isto não é, entretanto, difícil de contestar. Seus argumentos não são irrefutáveis e Tasker afirma que mesmo aqueles livros do Novo Testamento que foram inseridos no Cânon mais tarde eram conhecidos pelos autores que neles são afirmados.⁶ Köstemberger, Kellum e Quarles escreveram sobre a questão:

Se o livro não é de Tiago, o Justo, então quem o escreveu? Muitos pensam que a carta é apenas um documento pseudepígrafo (...) alguns dos estudiosos que defendem essa teoria consideram o livro de Tiago uma falsificação intencional. (...) No entanto, fora os problemas mencionados acima, a austeridade da descrição do autor em 1.1 esvazia qualquer noção de pseudepígrafia intencional. (...) Sem evidências contrárias convincentes, o melhor entendimento do autor é, na verdade, que o autor do livro de Tiago é Tiago filho de José, o meio-irmão do Senhor Jesus.⁷

Ao contrário, a evidência para a autoria de Tiago é clara, tanto internamente, com a afirmação da autoria em 1.1 e as semelhanças da carta com o discurso atribuído a Tiago em Atos 15, como também externamente, com a confirmação de vários pais da igreja, por meio de citações, tais como: Clemente de Roma, Inácio, Policarpo, Clemente de Alexandria, Tertuliano e outros. Moo concluiu sobre este assunto: “Quando todos os dados são considerados, a solução mais simples é aceitar o veredicto dos

² Todas as citações neste artigo são da Bíblia Sagrada, **Nova Almeida Atualizada**. Edição Revista e Atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017, a menos que outra seja especificamente mencionada.

³ MOO, Douglas J. **O Comentário de Tiago**. São Paulo: Shedd, 2020, p. 10.

⁴ CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 410.

⁵ KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott; QUARLES, Charles L. **Introdução ao Novo Testamento**: a manjedoura, a cruz e a coroa. São Paulo: Vida Nova, 2022, p. 955.

⁶ TASKER, R. V. G. **The General Epistle of James**. The Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans, 1975, p. 20.

⁷ KÖSTENBERGER; KELLUM; QUARLES, 2022, p. 955-958.

crístãos primitivos: a carta foi escrita por Tiago de Jerusalém, ‘o irmão do Senhor’⁸.

Tiago foi um líder na igreja em Jerusalém até que foi martirizado em 62 d.C. Sua carta, entretanto, provavelmente foi escrita bem antes, algum tempo antes do concílio de Jerusalém, como Kendell Easley observou: “O tom da sua carta é tal que deve predatar o concílio de 49 d.C. que abriu o Cristianismo oficialmente e totalmente para os Gentios ... assim, a epístola deve ser datada entre 44 e 49, com o ano 45 sendo uma boa estimativa, talvez composto em Jerusalém”.⁹ Além dele, Moo apontou duas razões para uma data mais remota: a interpretação errônea da doutrina Paulina da justificação pela fé e a falta de conhecimento do conflito sobre a lei. Ele concluiu por uma data por volta de 45-46 d.C., antes do concílio de Jerusalém (cf. At. 15.6-11).¹⁰ Essa data, na realidade, sugere uma composição em data mais remota.¹¹ A carta de Tiago, como muitos estudiosos defendem, como sendo provavelmente a primeira carta escrita no Novo Testamento.

I. Howard Marshall faz um excelente resumo da situação original da Carta de Tiago:

A epístola foi enviada por Tiago, irmão de Jesus e líder da igreja em Jerusalém, “às doze tribos da Dispersão”. O autor aqui toma a tradição dos líderes hebreus que escreviam aos judeus que viviam no exílio e enfrentavam as dificuldades e sofrimentos dessa situação (cf. as epístolas em 2 Macabeus 1.1-9; 1.10-2.18). Porém, essa é uma epístola cristã para crentes cristãos, sendo assim dirigida aos cristãos, onde quer que porventura possam estar, e implicitamente os identifica como o novo Israel, exatamente como encontramos em outros escritos do NT. O autor se dirige aos leitores que se encontram na diáspora, ou dispersão (o nome usado para judeus que vivem fora da Judeia), mas não há consenso sobre se a diáspora deve ser considerada literalmente, ou seja, referindo-se aos cristãos que moram fora da Judéia, ou se metaforicamente, indicando sua curta estada neste mundo, longe de sua casa divina. A sua situação é de provação e opressão, e o objetivo de Tiago é principalmente fortalecê-los e encorajá-los, mas igualmente exortá-los ao comportamento cristão à medida que evoluam na maturidade da fé. Os leitores são manifestamente aqueles com uma herança judaica e podem ser supostos como cristãos judeus. Embora a questão da fé e das obras seja discutida, não existe referência a quaisquer dos problemas concernentes às relações entre judeus e gentios na igreja, como encontramos em Atos e Paulo. Não obstante, isso certamente não exclui a possibilidade de que o público pretendido pudesse incluir também os cristãos gentios.¹²

A Epístola de Tiago é considerada uma das cartas gerais e a sua audiência original foram “as doze tribos que se encontram na Diáspora” (1.1). A referência às doze tribos sugere que eram judeus dispersos da diáspora, que viviam fora da Palestina. Quanto à sua forma, Tiago segue o padrão de uma carta do Novo Testamento, com exceção da conclusão. É uma carta de cunho prático, considerado o livro do “como fazer” do Cristianismo.¹³ O tema central de Tiago é “obras”, mas há vários temas presentes na carta, tais como perseverança em tentação (1.2-3), a fé pelas obras (1.19 – 2.26), o cuidado com o falar (cap. 3) e a dissensão na igreja (cap. 4).

Assim, o início do capítulo 4 enfoca a submissão a Deus como chave para a paz e obediência e a perícopes em estudo introduz a última parte da carta, discutindo as implicações de uma visão de mundo Cristã em oposição à arrogância de fazer planos sem a devida submissão à Deus.

2. ANÁLISE SINTÁTICA / VERBAL / LITERÁRIA

Eis a perícopes em questão:

¹³ Escutem, agora, vocês que dizem: “Hoje ou amanhã, iremos para a cidade tal, e lá

⁸ MOO, 2020, p. 22.

⁹ EASLEY, Kendell. *Holman QuickSource Guide to Understanding the Bible*. Nashville: Holman Bible, 2002, p. 360.

¹⁰ MOO, 2020, p. 22.

¹¹ MOO, Douglas J. *Tiago: introdução e comentário*. Série Cultura Básica. São Paulo: Vida Nova, 1990, p. 34.

¹² MARSHALL, I. Howard. *Teologia do Novo Testamento: diversos testemunhos, um só evangelho*. São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 539-540.

¹³ NELSON, Thomas. *The Nelson study Bible, NKJV*. Earl D. Radmacher (edit.). Nashville: Thomas Nelson, 1997, p. 2102.

passaremos um ano, e faremos negócios, e teremos lucros”.¹⁴ Vocês não sabem o que acontecerá amanhã. O que é a vida de vocês? Vocês não passam de neblina que aparece por um instante e logo se dissipa.¹⁵ Em vez disso, deveriam dizer: “Se Deus quiser, não só viveremos, como também faremos isto ou aquilo”.¹⁶ Agora, entretanto, vocês se orgulham das suas arrogantes pretensões. Todo orgulho semelhante a esse é mau.¹⁷ Portanto, aquele que sabe que deve fazer o bem e não o faz, nisso está pecando.

2.1 VERSO 13

O verbo **αγε** (“escutem”), que está no tempo presente, é usado aqui como uma interjeição e é usado nesse sentido somente aqui e em 5.1 no Novo Testamento.¹⁴ O verbo poderia ser traduzido como “olhe”, “preste atenção!” ou “ouça,” e claramente aponta para a mudança de tema no texto. Essa expressão é usada para chamar a atenção do leitor para o que será dito a seguir.

A expressão **οι λεγοντες** é, literalmente, “aqueles que estão dizendo,” e denota que algo estava acontecendo naquele momento ou, mais especificamente, sendo dito, e introduz o restante do versículo, que é uma citação: **“Hoje, ou amanhã, iremos para a cidade tal, e lá passaremos um ano, e faremos negócios, e teremos lucros”**. Este era, claramente, um adágio do mundo e, como Moo notou, era fictício, o que é evidente pelas palavras “à cidade tal”.¹⁵ Era algo que uma pessoa normal daquele tempo diria ao fazer planos para o futuro. Simon Kistemaker assim comentou:

Observe que Tiago não tem nada contra a ocupação dos negociantes, nem tampouco escreve sobre as questões éticas de vender e comprar. Ele apenas afirma que os comerciantes negociam e têm lucros, e é isso que esperamos quando os negócios estão indo bem. Tiago usa esses homens como exemplo por causa de sua falta de consideração para com Deus. Para eles, o dinheiro é muito mais importante do que servir ao Senhor. Eles vivem como o homem descrito na parábola do rico louco (Lc 12.16-21). Não percebem que não podem acrescentar à sua vida um minuto sequer. São completamente dependentes de Deus.¹⁶

A linguagem de comércio usada aqui é algo que os leitores de Tiago entenderiam bem e, assim, a imagem gerada aqui ficaria clara em suas mentes. Os leitores também entenderiam que ele se referia à forma como o mundo planeja: sem preocupação com Deus, assim como Barnes afirma: “Eles dizem isso sem qualquer senso da incerteza da vida, e de sua absoluta dependência de Deus”.¹⁷ Além disso, como Moo observou, há um tom de arrogância nesta afirmação, devido ao foco em lucros financeiros e há também uma conexão entre este versículo e o tema do parágrafo seguinte, que trata da condenação dos ricos maus.¹⁸

2.2 VERSO 14

Este é o versículo chave desta passagem, em que Tiago coloca o tom de contraste e a falha dos planos sem a submissão à Deus. O verso é introduzido por **οτινες**, que pode ser traduzido “qualquer um” ou “qualquer que”, e aqui denota qualidade e significa literalmente “pessoas como vocês”.¹⁹ O verbo **επιστασθε**, no presente indicativo, pode ser traduzido como “estar consciente, saber ou entender” e significa “adquirir informação a respeito de algo, conhecer, ser informado de”.²⁰

O “**amanhã**” refere-se ao que as pessoas não sabem; eles não podem saber, porque não pertence a eles. Não há qualquer controle e, ao mesmo tempo, existe uma impotência absoluta com relação às

¹⁴ ROBERTSON, A. **Word Pictures in the New Testament**. Vol. V, c1932, Vol. VI, c1933. Oak Harbor: Logos Research System, 1997.

¹⁵ MOO, 2020, p. 202.

¹⁶ KISTEMAKER, Simon, J. **Tiago e Epístolas de João**. Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 201.

¹⁷ BARNES, Albert. **Notes on the New Testament, Hebrews to Jude**. Barnes' notes, V. 13.ed. Robert Frew. Grand Rapids: Baker Book House, 1885, p. 75.

¹⁸ MOO, 2020, p. 201.

¹⁹ MOO, 2020, p. 203.

²⁰ ARNDT, W.; DANKER, F. W.; BAUER, W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature**. 3.ed. Kurt and Barbara Alland (edits.). Chicago: University of Chicago, 2000, p. 380.

circunstâncias da vida, sobretudo o que está no futuro. Oesterley afirmou: “É (o verso 14a) o contraste entre a ignorância do homem, com a incerteza consequente de tudo que o amanhã pode trazer, e o conhecimento de Deus de acordo com o qual (cf. εαν o κυριος θεληση no próximo versículo) todas as coisas ocorrem”.²¹ Tiago afirma a realidade nua e crua da humanidade: os homens não têm como saber como será a vida no dia de amanhã, por causa de sua fragilidade e da fragilidade da vida humana.

Justamente na segunda parte do versículo ele afirma que a vida “é como um vapor que aparece por um pouco, e depois se desvanece”. Aqui, o Apóstolo termina o contraste duro entre aqueles que deixam Deus fora de seus planos e aqueles que O incluem. Assim, a expressão **η προς ολιγον** pode ser traduzida como “pequena quantidade” ou “tempo curto”.²² Sendo assim, o que este versículo diz está em consonância com o ensino a respeito do homem por toda a Bíblia: frágil, transitório, como vento ou um sopro (cf. Jó 7.7; Sl 68.39).

A palavra para vapor é **ατμις**, e significa um “vapor, chuva fina, fumaça ou um expirar; típico do que se desvanece”;²³ certamente não é algo permanente. O verbo que é traduzido “**se dissipa**” (**αφανιζομενη**) significa literalmente “é feito invisível”.²⁴ Esse é o fim do contraste que Tiago está fazendo, indicando a finitude do homem: ele é um vapor, um vento, alguém transitório. Barnes concluiu: “[O homem] desaparece totalmente. Como o vapor dissipado, se vai completamente. Não há um resto, um esboço, nada que nos faça lembrar que sequer existiu. Assim é a vida. Logo desaparece completamente”.²⁵

2.3 VERSO 15

O versículo inicia com a preposição **αντι**, que liga este verso não ao versículo anterior, mas ao verso 13. Aquele diz, “Eia agora vós, que dizeis,” e este então começa “Em lugar do que devíeis dizer.” Tiago agora inicia a parte cristã do contraste, demonstrando como fazer planos da maneira correta.

O verbo **λεγειν**, no presente ativo, pode ser classificado como epexegetico, expressando uma necessidade ou obrigação.²⁶ Isso é refletido na tradução: “**deveriam dizer**”. A próxima frase do versículo, também refletindo algo fictício, é o que é necessário fazer. A introdução pela conjunção **εαν** indica uma frase condicional em que o resultado é incerto, mas provável.²⁷

É interessante observar que, no original, Tiago escreve o **κυριος θεληση**, “Se o *Senhor* quiser” e não “**Se Deus quiser**,” como reflete a tradução da NAA.²⁸ A expressão “se Deus quiser” poderia até ser uma expressão comum, cultural, e até genérica, como já foi afirmado. Naquele tempo muito bem poderia se dizer “se os deuses quiserem,” pois muitos criam em algum deus. Moo apontou para o caráter distintivo da expressão “Se o Senhor (**κυριος**) quiser,” por causa do título do Senhor Jesus.²⁹ A especificação de Tiago com “o Senhor” traz uma imediata identificação com a soberania e senhorio de Deus sobre o crente. Kistemaker escreveu sobre isso:

Tiago ensina que Deus é soberano sobre nossa vida. Em nossos planos, ações e realizações devemos reconhecer nossa submissão a Deus. Assim, depois de um comentário sobre a brevidade da vida, ele volta ao assunto apresentado no versículo 13. Diz que, ao invés de ignorar Deus em nossas atividades diárias, devemos colocá-lo em primeiro em primeiro

²¹ OESTERLEY, W. E. **The general Epistle of James**. The Expositor's Greek Testament, Vol. 4. W. Robertson Nicoll (edit.). Grand Rapids: Eerdmans, 1988, p. 463.

²² OESTERLEY, 1988, p. 464.

²³ ARNDT; DANKER; BAUER, 2000, p. 149.

²⁴ OESTERLEY, 1988, p. 464.

²⁵ BARNES, 1885, p. 79.

²⁶ WALLACE, Daniel. B. **Greek grammar beyond the basics: an exegetical syntax of the New Testament**. Grand Rapids: Zondervan, 1996, p. 607.

²⁷ WALLACE, 1996, p. 696.

²⁸ O texto da ACF, ARA e até mesmo a NVI traduzem aqui “Se o Senhor quiser”. Além de refletir a exatidão na tradução, a expressão “se o Senhor quiser” ajuda a evitar o jargão “se Deus quiser” que tantos falam de forma corriqueira e cultural.

²⁹ MOO, 2020, p. 204.

lugar.³⁰

Barnes assim comentou esse trecho:

Isso é apropriado, porque nós somos totalmente dependentes nele para o sucesso. Ele somente pode nos manter, e somente ele pode fazer nossos planos prósperos ... não há nada, portanto, em que podemos basear nossa segurança para o sucesso senão em seu favor.³¹

Finalmente, nesse versículo, os verbos ζησομεν, “nós viveremos” e ποιησομεν, “nós faremos,” tem, ambos, Deus como sua condição e a sua fonte. Somente Deus pode efetivamente garantir a realização ou não de algo na vida do cristão.

2.4 VERSO 16

Tiago ainda está argumentando seu caso contra a arrogância e presunção de pessoas que deixam Deus de lado em seus planos, não submetendo-se a Ele. Ele inicia com **νυν δε**, que pode ser literalmente traduzido como “e agora” ou “mas agora”. Assim, Tiago está novamente usando uma fórmula para introduzir um novo argumento. “**Vocês se orgulham**” é a tradução do verbo **καυχασθε** (presente indicativo deponente),³² que pode significar, positivamente, “colocar a confiança em” e “alegrar-se em”, mas que tem uma conotação negativa aqui: eles estavam se vangloriando e se gabando, presumindo uma situação sobre a qual não tinham qualquer controle e cujo resultado não dependia deles. Hernandes Dias Lopes observou: “A presunção é um sério pecado. Ela envolve tomar em nossas próprias mãos a decisão de planejar e comandar a vida à parte de Deus”.³³ Apesar de Moo ter observado que o verbo não necessita ter uma conotação negativa,³⁴ afirmando que orgulhar-se não é necessariamente negativo, o contexto sugere o sentido negativo.

A palavra grega para arrogância é **αλαζονειαις**, também traduzida como “jactância, ostentação” e Dunker traduz a palavra como “pretensão, arrogância e afirma que, neste versículo, o termo é traduzido literalmente como “fazer afirmações arrogantes”.³⁵ Nesse mesmo sentido, Barclay observou:

O homem que não se lembra disso é culpado de orgulho arrogante. A palavra é *alazoneia*. *Alazoneia* era originalmente a característica de um charlatão andarilho. Ele oferecia curas que não eram curas e se gabava de coisas que ele não era capaz de fazer. O futuro não está nas mãos de homens que nenhum homem pode afirmar arrogantemente que ele tem poder para decidi-lo.³⁶

“**Todo orgulho semelhante a esse é mau**” é o resultado do orgulho e arrogância demonstrada nessa atitude. A palavra traduzida como “**mau**” é **πονηρα**, que pode significar “ímpio, moralmente corrupto, malicioso, degenerado,” e que sugere também pecado.³⁷ Tiago está dizendo que este tipo de orgulho é ruim e, portanto, constitui pecado. Esta afirmação está provavelmente em linha com o que Tiago diz no versículo seguinte, que fala especificamente de pecado. Barnes concluiu sobre este orgulho:

É fundado em uma visão errada de vocês mesmos e do que pode acontecer. Demonstra um espírito que esquece da nossa dependência de Deus; esquece da incerteza da vida ... nós nunca deveríamos nos orgulhar de qualquer sabedoria ou talento em relação ao futuro.³⁸

³⁰ KISTEMAKER, 2006, p. 202.

³¹ BARNES, 1885, p. 79.

³² OESTERLEY, 1988, p. 465.

³³ LOPES, Hernandes Dias. **Tiago**: transformando provas em triunfo. São Paulo: Hagnos, 2005, p. 92.

³⁴ MOO, 2020, p. 205.

³⁵ ARNDT; DANKER; BAUER, 2000, p. 40.

³⁶ BARCLAY, William. **The Letters of James and Peter**. The Daily Study Bible Series. Philadelphia: Westminster, 1960, p. 114.

³⁷ ARNDT; DANKER; BAUER, 2000, p. 851.

³⁸ BARNES, 1885, p. 79.

2.5 VERSO 17

Começando com **οὖν**, “**portanto**,” este versículo é um resumo ou consequência de tudo o que foi dito antes em todo o parágrafo. Há um certo nível de discussão a respeito deste versículo e alguns pensam que ele não se encaixa no contexto apropriadamente. A maioria dos estudiosos acredita que era um ditado tradicional que Tiago incluiu neste ponto do texto.³⁹

O verbo grego **εἶδοι** está no tempo perfeito com significado no tempo presente,⁴⁰ e pode ser traduzido literalmente como “assim sabendo.” Tiago está chamando a atenção dos leitores para o que ele irá dizer. Alguns comentaristas, como Moo, acreditam que Tiago está provavelmente apontando para o comando do v. 15,⁴¹ dizendo que não temos desculpas, pois sabemos o que fazer, o que parece mesmo ser o sentido aqui. Oesterley assim comentou:

Aqueles a quem as palavras foram direcionadas tinham, de certa maneira, errado por meio da imprudência; agora que as coisas foram bem esclarecidas, eles estão em uma posição de saber como devem agir; se, portanto, ao invés de saber qual é a maneira apropriada de agir, o curso correto for negligenciado, então [isso] é pecado.⁴²

Em uma linguagem mais atual e direta, o versículo pode ser traduzido assim: “Aquele que sabe fazer a coisa certa e não o faz, para ele isso é pecado”. Tiago não está falando de um pecado em específico, mas um pecado de omissão, ou seja, aquilo que uma pessoa deixa de fazer. Ao concluir, Moo afirmou que “o servo na parábola de Jesus, que falhou em usar o dinheiro a ele confiado (Lc 19.11-27); as pessoas que falham em cuidar dos marginalizados da sociedade (Mt 35.31-46) – eles são condenados pelo que falharam em fazer”.⁴³

3. ANÁLISE TEOLÓGICA

A estrutura de Tiago é um pouco diferente das outras cartas do Novo Testamento, contendo homilias soltas, em um estilo parecido com o livro de Provérbios. Dessa maneira, é possível perceber que esta perícopes (4.13-17) introduz um novo tema e assunto na carta, como Johnstone observou:

Neste parágrafo o apóstolo traz outro exemplo ilustrando a verdade que é o pensamento central deste capítulo, que a raiz de todo o mundanismo é o orgulho, a arrogância do coração em relação a Deus, e que, conseqüentemente, o único remédio eficaz contra isso – o dever claro e instantâneo de todo cristão que em qualquer grau permitiu que um espírito mundano ganhasse domínio sobre ele – é de ‘submeter-se a Deus,’ de ‘humilhar-se diante do Senhor.’⁴⁴

Está claro que Tiago quer dar um exemplo a seus leitores de consideração e submissão à vontade de Deus, apresentando o contraste entre pessoas que fazem planos sem incluir Deus e a maneira certa de fazer planos para o cristão. John MacArthur, com um foco um pouco diferente, chega a dizer que este parágrafo afirma que fazer a vontade de Deus é um teste para uma fé genuína.⁴⁵ Há um contraste claro entre presunção e submissão. Isaltino Gomes assim observou: “é o orgulho humano que nos leva a presumir que somos suficientes, que nos bastamos, e por isso podemos prescindir de Deus”.⁴⁶

Tiago faz aqui um contraste usando uma situação fictícia ou corriqueira para demonstrar seu ponto de vista. Ele queria que seus leitores entendessem a arrogância por trás da atitude de fazer planos

³⁹ MOO, 2020, p. 207.

⁴⁰ ROGERS JR, Cleon L.; ROGERS III, Cleon L. **The new linguistic and exegetical key to the Greek New Testament**. Grand Rapids: Zondervan, 1998, p. 563.

⁴¹ MOO, 2020, p. 207.

⁴² OESTERLEY, 1988, p. 464.

⁴³ MOO, 2020, p. 208.

⁴⁴ JOHNSTONE, Robert. **The Epistle of James**. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.

⁴⁵ MACARTHUR, John F. **James: The MacArthur New Testament commentary**. Chicago: Moody Press, 1998, p. 230.

⁴⁶ COELHO FILHO, Isaltino Gomes. **Tiago nosso contemporâneo: um estudo contextualizado da epístola de Tiago**. Rio de Janeiro: JUERP, 1987, p. 118.

sem Deus e o quanto isso é mal. Oesterley, novamente, observou um princípio teológico importante: “[Esse] parece ser o objetivo das palavras deste versículo [v. 17] – as palavras são um eco de Lucas 12.47. (...) É bem possível que temos nessas palavras o enunciado do princípio de que os pecados de omissão são tão pecaminosos quanto os de comissão”.⁴⁷

Ele não queria que seus leitores não ignorassem toalmente a vontade de Deus, mas a reconhecessem de forma correta: através da submissão. A ilustração utilizada era familiar, pois os leitores viviam em lugares onde o comércio, tal como descrito no parágrafo, era comum e os Judeus eram particularmente bem-sucedidos nele. Nada como algo corriqueiro para ensinar algo tão importante.

A frase-chave na perícopé é **εαν ο κυριος θεληση**, “Se o Senhor quiser” (lit.). Essa afirmação é o padrão para o tipo de comportamento que Tiago queria que seus leitores tivessem. Assim, Tiago não escreveu “Se Deus quiser”, certamente porque era uma expressão comum, mesmo entre não-cristãos, mas “Se o Senhor quiser”, implicando submissão ao senhorio de Cristo. MacArthur comentou:

Ao invés do ateísmo prático, auto-teísmo, ou desobediência flagrante das três respostas, Tiago exorta seus leitores a dizer, “Se o Senhor quiser, nós viveremos e também fazer isso ou aquilo”. Esta quarta alternativa e resposta positiva à vontade de Deus, de reconhecê-la e obedecê-la, geralmente é a marca de crentes verdadeiros.⁴⁸

A linguagem da “vontade de Deus” liga o último versículo diretamente ao versículo 15 e também a todo o parágrafo em geral, pois Tiago está ensinando sobre a submissão. Assim, àqueles que sabem o que é a vontade de Deus, mas a desobedecem, isso é pecado. Moo também nos lembra que o versículo se refere aos pecados de omissão.⁴⁹

Esta perícopé, portanto, como quase toda a epístola, é mais prática que doutrinária. Mesmo assim, alguma atenção deve ser dada ao “falar com arrogância” como uma atitude de orgulho; atitude de uma pessoa que não se importa com Deus, mas O ignora. Este é, claramente, o retrato do homem do mundo. Não menos importante é o tema da “vontade de Deus,” como já foi visto, utilizado em contraste com as afirmações arrogantes: é a consideração e preocupação com a vontade de Deus, bem como sua submissão a ela em obediência.

Há também nesta perícopé algum ensinamento a respeito do homem em contraste com Deus: o homem é como o vento e sua vida é nada, para que ele venha a se gloriar de alguma coisa. Isto é consistente com o ensino em outras passagens bíblicas (cf. Sl 68.79; Jó 7.7), reforçando a ideia de que, assim como ele é fraco, também seus planos o são.

Por fim, a questão do pecado por omissão também é digno de nota. Oesterley concluiu nesse sentido: “Há sempre uma tendência de considerar as coisas que se deixa de fazer como menos sérias que o pecado realmente cometido; isso era certamente assim no Judaísmo. (...) considerando o caráter judaico de nossa Epístola, é bem possível que a referência (...) seja a esse tema dos pecados de omissão”.⁵⁰

4. ANÁLISE HOMILÉTICA

Este autor compartilha com grandes expositores, tais como Charles Spurgeon, John MacArthur, John Piper e Dias Lopes, a paixão pela exposição bíblica. Ainda que o propósito principal deste artigo seja a hermenêutica e exegese, é importante a observação feita por Blomberg, Klein e Hubbard:

Repetimos que o objetivo da hermenêutica deve incluir a descoberta de como as Escrituras podem impactar os leitores hoje. Isso significa que a verdadeira interpretação da Bíblia jamais pode ser meramente um exercício na história antiga. Não podemos realmente entender o que um texto significou sem sentir algo de seu impacto em nossas vidas. De fato, para entender verdadeiramente o que um texto significou para seus recipientes

⁴⁷ OESTERLEY, 1988, p. 464-465.

⁴⁸ MACARTHUR, 1988, p. 236.

⁴⁹ MOO, 2020, p. 208.

⁵⁰ OESTERLEY, 1988, p. 465.

originais requer que nós mesmos aprendamos algo daquele impacto original. (...) A exegese estará incompleta até que você tenha feito com que seu texto tenha significado para uma audiência contemporânea.⁵¹

Com isso em mente, esta última análise, alinhando-se com a natureza prática da Carta de Tiago, traz considerações que dizem respeito à comunicação e/ou pregação de seu conteúdo no púlpito.

Assim, é possível resumir o texto de Tiago 4.13-17 em uma frase: “Tiago disse aos seus leitores que não se gloriassem em planos que desconsideram a vontade de Deus, mas que buscassem Sua vontade e a obedecessem, através da submissão”. O ponto de contato (verdade eterna) no texto, que liga este escrito do primeiro século com os Cristãos no século XXI é o de “fazer planos de acordo com a vontade de Deus”.

Desse modo, os crentes hoje devem estar cientes da arrogância presente em planos que excluem Deus como Senhor, mas devem submeter-se à Sua vontade, entendendo que o homem é frágil e fraco, ao contrário de Deus, que é eterno e soberano. À medida que leem Tiago 4.13-17 hoje, os crentes são encorajados a dizer, “Se o Senhor quiser”, tendo o entendimento próprio da frase, que indica submissão à vontade de Deus. Finalmente, a frase contextualizada (ou proposição para o sermão) seria: “Os Cristãos não devem se gloriar em planos que não consideram a vontade de Deus, mas devem buscar Sua vontade, submetendo-se a ela em obediência”.

Baseado no fluxo estrutural da perícopes em análise, é possível distinguir três pontos principais no texto, a saber: o primeiro no versículo 13, “Eia agora vós, que dizeis”; o segundo no verso 15, “Em lugar do que devíeis dizer”; e, finalmente, o terceiro: todo o versículo 17. Esses pontos da passagem podem ser usados como chaves para os pontos de um sermão moderno.

ETS: “Tiago disse aos seus leitores que não se gloriassem em planos que desconsideram a vontade de Deus, mas buscassem Sua vontade e a obedecessem, através da submissão”.

Proposição: “Os Cristãos não devem se gloriar em planos que não consideram a vontade de Deus, mas devem buscar Sua vontade, submetendo-se a ela em obediência”.

Objetivo: Levar a audiência a considerar a maneira correta de fazer planos, consultando o Senhor e se submetendo à sua vontade.

Título: “Planejando Segundo a Vontade de Deus”

Pontos e Sub-pontos:

1. Planejar sem Deus é arrogância (vv. 13-14)

- a) Planejar é comum ao homem (v.13)
- b) Plano são fugazes (v. 14)

2. Planejar com Deus é melhor (vv. 15-16)

- a) O Senhor é soberano (v. 15)
- b) O Senhor rejeita o orgulho (v. 16)

3. Planejar com Deus é o correto (v. 17)

- a) Fazer o certo é melhor (v. 17a)
- b) Fazer errado é pecado (v. 17b)

⁵¹ KLEIN, William W.; BLOMBERG, Craig L.; HUBBARD, Robert L. **Introdução à interpretação bíblica**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 74.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo discorreu sobre o texto da Carta de Tiago 4.13-17. Observa-se que o autor percorreu pelos principais elementos contextuais para situar o texto em seu próprio contexto histórico, de acordo com o intuito do autor da carta.

Em seguida a análise detalhada das frases e algumas palavras específicas que compõem o texto permitiram sua compreensão mais precisa, seguida de uma avaliação teológica que permitiu a avaliação do propósito do autor ao escrever a passagem: o contraste entre a arrogância do planejamento sem Deus e a atitude correta da submissão do cristão a Deus em seus planos.

Por fim, ao final, a análise homilética permitiu a proposição do ensino contextualizado da passagem, bem como uma maneira de transmiti-la por meio da pregação.

REFERÊNCIAS

ARNDT, W.; DANKER, F. W.; BAUER, W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature**. Kurt and Barbara Alland (edits.). 3.ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

BARCLAY, William. **The Letters of James and Peter**. The Daily Study Bible Series. Philadelphia: Westminster Press, 1960.

BARNES, Albert. **Notes on the New Testament, Hebrews to Jude**. Barnes' notes, V. 13.ed. Oak Harbor: Logos Research System, 1997.

CARSON, Donald A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

COELHO FILHO, Isaltino Gomes. **Tiago nosso contemporâneo: um estudo contextualizado da epístola de Tiago**. Rio de Janeiro: JUERP, 1987.

EASLEY, Kendell. **Holman Quicksource Guide to Understanding the Bible**. Nashville: Holman Bible Publishers, 2002.

JOHNSTONE, Robert. **The Epistle of James**. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.

KISTEMAKER, Simon J. **Tiago e Epístolas de João**. Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

KLEIN, William W.; BLOMBERG, Craig L.; HUBBARD, Robert L. **Introdução à interpretação bíblica**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2017.

KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott; QUARLES, Charles L. **Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa**. São Paulo: Vida Nova, 2022.

LOPES, Hernandes Dias. **Tiago: transformando provas em triunfo**. São Paulo: Hagnos, 2005.

MACARTHUR, John F. **James**. The MacArthur New Testament commentary. Chicago: Moody Press, 1998

MARSHALL, I. Howard. **Teologia do Novo Testamento: diversos testemunhos, um só evangelho**. São Paulo: Vida Nova, 2007.

METZGER, Bruce M. **A textual commentary on the Greek New Testament**. 2.ed. London: United Bible Society, 2002.

MOO, Douglas J. **O Comentário de Tiago**. São Paulo: Shedd, 2020.

MOO, Douglas J. **Tiago: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1990.

NELSON, Thomas. **The Nelson Study Bible**, NKJV. Earl D. Radmacher (edit.). Nashville: Thomas Nelson, 1997.

OESTERLEY, W. E. **The general Epistle of James**. The Expositor's Greek Testament, Vol. 4. W. Robertson Nicoll (edit.). Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

ROBERTSON, A. **Word Pictures in the New Testament**. Oak Harbor: Logos Research System, 1997.

ROGERS Jr, Cleon L.; ROGERS III, Cleon L. **The new linguistic and exegetical key to the Greek New Testament**. Grand Rapids: Zondervan, 1998.

TASKER, R. V. G. **The General Epistle of James**. The Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

WALLACE, Daniel B. **Greek grammar beyond the basics: an exegetical syntax of the New Testament**. Grand Rapids: Zondervan, 1996.



*A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional*

O RELACIONAMENTO IDEAL ENTRE IGREJA ENVIADORA E MISSIONÁRIO

THE IDEAL RELATIONSHIP BETWEEN SENDING CHURCH AND MISSIONARY

Me. Leandro Cabrera D'Avila¹

RESUMO

Esta pesquisa explora o intrincado tema do relacionamento entre a igreja emissora e o missionário, suas complexidades, benefícios inerentes, e metodologias exemplares para a edificação de uma relação não apenas salubre, mas também frutífera. O escopo principal desta pesquisa reside no discernimento profundo de como essa parceria pode ser otimizada, elevando, por conseguinte, a eficácia da empreitada missionária e a consecução da Grande Comissão. Numerosos desafios emergem nesse vínculo, destacando-se disparidades culturais, discrepâncias nas expectativas e uma comunicação que, por vezes, se revela inepta. Ademais, questões pecuniárias e de manutenção do missionário podem exercer um impacto adverso sobre a relação preconizada. Contrapondo-se, os dividendos de uma coexistência simbiótica são notáveis mediante a sinergia colaborativa e apoio mútuo. A igreja emissora e o missionário, mediante esta coalescência, podem atingir uma efetividade ímpar na execução da obra missionária, culminando em uma impressão mais proeminente nas comunidades locais. As práticas exemplares englobam uma governança participativa por parte da igreja emissora, enaltecendo as perspectivas e necessidades do missionário, fomentando, assim, um ambiente permeado de confiança e respeito mútuo. Deste modo, o presente estudo ambiciona contribuir para uma análise crítica e aprimoramento da prática missionária, aspirando à harmonização e cooperação mais íntegra entre a igreja emissora e o missionário, com o fito de, concomitantemente, desempenharem o imperativo de disseminar a

¹ Mestre em Ministério em Teologia pela Carolina University. Bacharel em Teologia com ênfase em missiologia pelo Seminário e Instituto Bíblico Maranata (SIBIMA). Especialista em exposição bíblica pelo ministério Pregue a Palavra. Pastor missionário atuante no estado do Rio Grande do Sul. Missionário afiliado a agência missionária Brazil Gospel Fellowship Mission. Email: leandroriograndedosul@gmail.com

mensagem salvífica e amorosa de Cristo por todas as nações.

Palavras-chave: Relacionamento. Igreja enviada. Missionário. Plantação de Igrejas. Missões.

ABSTRACT

This research explores the intricate topic of the relationship between the sending church and the missionary, its complexities, inherent benefits, and exemplary methodologies for building a relationship that is not only healthy, but also fruitful. The main scope of this research lies in the in-depth discernment of how this partnership can be optimized, therefore increasing the effectiveness of the missionary endeavor and the achievement of the Great Commission. Numerous challenges emerge in this connection, highlighting cultural disparities, discrepancies in expectations and communication that, at times, proves to be inept. Furthermore, pecuniary issues and the missionary's maintenance can have an adverse impact on the recommended relationship. In contrast, the dividends of symbiotic coexistence are notable through collaborative synergy and mutual support. The sending church and the missionary, through this coalescence, can achieve unique effectiveness in carrying out missionary work, culminating in a more prominent impression on local communities. Exemplary practices encompass participatory governance on the part of the issuing church, enhancing the perspectives and needs of the missionary, thus fostering an environment permeated by trust and mutual respect. In this way, the present study aims to contribute to a critical analysis and improvement of missionary practice, aspiring to greater harmonization and cooperation between the issuing church and the missionary, with the aim of, at the same time, fulfilling the imperative of disseminating the saving and loving message of Christ for all nations.

Keywords: Relationship. Sending church. Missionary. Church Planting. Missions.

INTRODUÇÃO

A relação entre a igreja enviada e o missionário é uma questão relevante, porque afeta diretamente a eficácia da missão cristã no mundo. Defende-se, aqui, que uma relação saudável entre a igreja enviada e o missionário é fundamental para a sustentabilidade e eficácia da obra missionária. Por um lado, a igreja fornece o apoio espiritual e financeiro necessário ao missionário, enquanto o missionário atua como um agente da igreja, levando o evangelho a lugares onde ela não está presente.

No entanto, essa relação nem sempre é fácil e pode ser afetada por desafios como diferenças culturais, expectativas conflitantes e falta de comunicação efetiva. Esses desafios podem prejudicar a eficácia da obra missionária e até mesmo causar danos emocionais e espirituais ao missionário e à igreja.

Uma análise dos desafios e benefícios de uma relação saudável entre a igreja enviada e o missionário é essencial para aprimorar a prática missionária e aumentar a eficácia da missão cristã. Isso permitirá às igrejas entender melhor as necessidades dos missionários, além de fornecer o suporte necessário para que eles possam realizar seu trabalho com êxito. Por sua vez, esta relação pode ajudar a aumentar o impacto do evangelho e promover uma maior colaboração e unidade entre as igrejas enviadoras e missionários.

1. COMO DEVERIA SER O RELACIONAMENTO ENTRE IGREJA ENVIADORA E MISSIONÁRIO

A relação entre a igreja enviada e o missionário é firmada em uma ligação profunda e comprometida entre eles. Isso ocorre porque a igreja identifica, seleciona e envia missionários que compartilham a mesma fé, visão e propósito. Essa ligação inicial é essencial, pois estabelece as bases para uma colaboração eficaz e duradoura. Conforme destacado por Moreau, Corwin e McGee:

A igreja enviada é a entidade que se responsabiliza pelo missionário, mantendo uma relação de apoio mútuo que abrange não apenas os aspectos financeiros, mas também o cuidado emocional, espiritual e de desenvolvimento do missionário.²

A associação entre a igreja e o missionário envolve a cooperação mútua, na qual ambos trabalham juntos para alcançar objetivos comuns. A igreja fornece suporte espiritual, emocional, financeiro e logístico ao missionário, enquanto o missionário representa a igreja em sua missão, transmitindo os ensinamentos e os valores cristãos às comunidades alcançadas.

A interação contínua é uma característica central dessa relação simbiótica. A igreja e o missionário se envolvem em um diálogo constante, compartilhando informações, experiências, desafios e sucessos. Essa interação mútua fortalece o vínculo e permite uma adaptação eficaz às necessidades em constante mudança no campo missionário.

A união entre a igreja e o missionário é impulsionada pela compreensão e apoio mútuo. A igreja se compromete a sustentar o missionário em oração, levantando recursos financeiros e fornecendo orientação e mentoria. Por sua vez, o missionário busca representar fielmente a igreja e compartilhar suas experiências e necessidades, permitindo que a igreja participe ativamente da obra missionária.

A influência é outro aspecto importante dessa relação simbiótica. A igreja exerce influência sobre o missionário, oferecendo direção teológica, apoio moral e incentivo espiritual. Da mesma forma, o missionário influencia a igreja, trazendo perspectivas globais, desafiando a complacência e inspirando um maior engajamento com a missão.

O acordo é estabelecido por meio de um entendimento mútuo das expectativas e responsabilidades. A igreja e o missionário alinham-se em termos de visão, estratégias e objetivos, estabelecendo acordos claros que definem suas respectivas responsabilidades e obrigações. Isso garante uma parceria equilibrada e harmoniosa.

A convivência é um aspecto fundamental dessa relação simbiótica. A igreja acolhe o missionário em sua comunidade, proporcionando um ambiente de apoio, comunhão e encorajamento. Os membros da igreja interagem com o missionário, compartilhando suas experiências e aprendendo com sua perspectiva única. Essa convivência promove a integração do missionário na vida da igreja local e fortalece os laços entre ambas as partes.

A relação entre a igreja enviada e o missionário é uma aliança de ligação, associação, interação, união, vínculo, influência, acordo e convivência. Essa relação promove o crescimento da igreja local, ao mesmo tempo em que oferece cuidados e suporte aos missionários. Quando a igreja e o missionário se unem em um espírito de colaboração e compromisso mútuo, testemunhamos um testemunho poderoso do amor de Deus ao mundo. Essa relação simbiótica é uma manifestação tangível da missão de levar o Evangelho a todas as nações.

Essa ligação profunda é crucial para o sucesso da obra missionária. Bosch destaca que “a igreja enviada não é apenas um escritório de envio, mas uma comunidade que sustenta, cuida e nutre o missionário”.³ A igreja deve estar comprometida em manter um relacionamento contínuo com o

² MOREAU, A. S.; CORWIN, G. R.; MCGEE, G. B. **Introducing World Missions: a Biblical, Historical, and Practical Survey**. Grand Rapids: Baker Academic, 2004, p. 163 (tradução do autor).

³ BOSCH, David J. **Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission**. Maryknoll: Orbis Books, 1991, p. 343 (tradução do autor).

missionário, incentivando-o, apoiando-o e ajudando-o a enfrentar os desafios do campo missionário.

2. DESAFIOS A SEREM SUPERADOS

Um dos desafios a serem considerados é o alinhamento de visão e propósito entre a igreja enviada e o missionário. A divergência de objetivos, estratégias e abordagens pode resultar em conflitos e impedir uma cooperação eficaz. Portanto, é crucial que ambas as partes estejam alinhadas e comprometidas com a mesma visão, a fim de superar essa barreira inicial.

Além disso, o aspecto financeiro desempenha um papel fundamental nessa relação. Muitos missionários dependem do apoio financeiro da igreja que lhe enviou para realizar seu trabalho, mas encontrar um equilíbrio entre as responsabilidades financeiras da igreja e as necessidades dos missionários pode ser desafiador, por isso, muitos missionários buscam outras igrejas que possam ser auxiliaadoras na questão financeira. Estabelecer um sistema transparente de prestação de contas e uma comunicação clara sobre as necessidades financeiras é fundamental para garantir uma colaboração efetiva.

Outro ponto a ser considerado é a comunicação e o suporte contínuo. Manter um canal de comunicação regular e eficaz entre a igreja enviada e o missionário é essencial para fortalecer o vínculo e evitar mal-entendidos. Além disso, fornecer orientação, apoio emocional e espiritual, bem como recursos práticos, ajudará a sustentar o missionário em seu trabalho árduo.

A questão do ajuste cultural também surge como um desafio relevante. Os missionários muitas vezes se encontram em contextos culturais diferentes dos quais estão acostumados, o que pode gerar dificuldades de adaptação. Nesse sentido, a igreja enviada desempenha um papel crucial ao fornecer treinamento apropriado e recursos para ajudar o missionário a se adaptar ao novo ambiente cultural.

Conflitos e expectativas não atendidos são inevitáveis em qualquer relacionamento, e na relação entre igreja enviada e missionário não é diferente. Diferenças teológicas, práticas ministeriais ou métodos de evangelismo podem causar tensões. É essencial que ambas as partes sejam capazes de estabelecer uma comunicação aberta e honesta, além de cultivar um espírito de compreensão e respeito mútuos para resolver esses conflitos de forma construtiva.

Quanto a comunicação, é um processo de interação e troca de mensagens entre dois interlocutores em que a mensagem é transmitida, recebida, decodificada, compreendida e assimilada. Wolf afirma que a comunicação envolve “um processo de interação e troca de mensagens entre sujeitos, que implica existência de um emissor, de um receptor, de um canal e de um código”.⁴ Esses elementos destacam a importância da transmissão e recepção de mensagens na comunicação.

McQuail define comunicação como “um processo pelo qual as informações são transmitidas, trocadas e compreendidas entre as pessoas”.⁵ Essa definição destaca a natureza interativa da comunicação, envolvendo a transmissão e compreensão mútuas das mensagens. Jensen ressalta que a comunicação não é apenas a transmissão de mensagens, mas também envolve a decodificação e compreensão dessas mensagens pelo receptor. Segundo o autor, a comunicação é “o processo pelo qual as pessoas, no uso de símbolos, criam, mantêm e modificam a realidade social”.⁶

O missionário deve ser ouvido e valorizado pela igreja, enquanto a igreja também deve ser aberta a ouvir as experiências e perspectivas do missionário. Como afirma Hesselgrave, “Uma comunicação eficaz requer um diálogo aberto e respeitoso, onde missionário e igreja possam compartilhar suas perspectivas e trabalhar juntos para estabelecer expectativas realistas e alinhadas”.⁷ Essa interação

⁴ WOLF, M. **Teorias da comunicação**: conceitos, escolas e tendências. São Paulo: Vozes, 2003, p. 27.

⁵ MCQUAIL, D. **Introdução à comunicação**. 6.ed. Porto Alegre: Penso, 2010, p. 23.

⁶ JENSEN, K. B. **Communication Theory: Epistemological Foundations**. London: Routledge, 2002, p. 1 (tradução do autor).

⁷ HESSELGRAVE, David J. **Communicating Christ Cross-Culturally: An Introduction to Missionary Communication**. Grand Rapids: Zondervan, 1991, p. 100.

também permite o desenvolvimento de uma visão comum e um entendimento compartilhado da missão.

Ao dialogar e interagir, missionário e igreja, podem alinhar suas expectativas em relação aos objetivos, estratégias e resultados desejados da obra missionária. Borden destaca que “A interação contínua entre missionário e igreja é crucial para desenvolver uma visão compartilhada e garantir o alinhamento em relação à missão”.⁸

É importante que igrejas e missionários definam metas e objetivos claros para a missão, para que possam trabalhar juntos de maneira eficaz para alcançá-los. Isso porque, ao definir metas e objetivos claros, é possível estabelecer um senso comum de direção e propósito, além de orientar as ações e decisões dos envolvidos na missão.

Com isso, torna-se mais fácil monitorar o progresso, identificar possíveis obstáculos e ajustar as estratégias conforme necessário, o que pode aumentar a eficácia e o impacto da missão. Além disso, metas e objetivos claros também podem ajudar a manter a motivação e o engajamento dos envolvidos, pois permitem que todos saibam exatamente o que se espera deles e como podem contribuir para o sucesso da missão.

O trabalho missionário é feito em contínua colaboração entre igreja e missionário, esse trabalho em equipe, para perdurar e ter sucesso, necessita de um coração humilde, disposto a servir e a cooperar com as necessidades daqueles que se dispuseram em ir para o campo.

Nesse contexto, é importante que o missionário desenvolva relacionamentos saudáveis e construa parcerias com os líderes e membros da igreja local. Piper ressalta que:

A liderança missionária deve ser marcada por relacionamentos de confiança e colaboração mútua. O missionário deve ser um parceiro, ouvindo atentamente, valorizando as contribuições dos líderes locais e trabalhando em conjunto para o avanço do Reino.⁹

O sucesso da relação entre igreja e missionários depende de uma abordagem colaborativa e respeitosa, que leva em consideração as diferenças culturais e trabalha em direção a um objetivo comum de compartilhar a mensagem do evangelho de forma efetiva e transformadora.

As diferenças culturais são um aspecto significativo que pode afetar a relação entre igreja enviada e missionários. Cada cultura tem suas próprias normas e valores que podem influenciar a forma como as pessoas se comunicam, trabalham e pensam. Portanto, é importante que tanto a igreja quanto o missionário tenham consciência das diferenças culturais para que possam trabalhar juntos de forma mais eficiente.

A importância de entender a cultura do local em que se trabalha é de suma importância. A igreja enviada não pode esperar que a mensagem da Bíblia seja entendida da mesma forma na cultura em que estão inseridos os seus missionários. A forma de pregar e ensinar a Bíblia em cada cultura é diferente, no sentido de dar ao evangelho roupagens que estejam de acordo com a cultura.

A missão, portanto, deve ser estrategicamente organizada de maneira que a igreja e os missionários saibam alcançar essas pessoas dentro de sua própria cultura. O objetivo é tornar a mensagem do evangelho compreensível para o contexto cultural e social em que as pessoas estão inseridas, de forma a construir pontes de entendimento e conectar-se com elas de maneira significativa.

Para superar esse desafio, é fundamental que os missionários e as igrejas locais adotem uma postura de humildade e respeito em relação às diferenças culturais. E, ainda, é fundamental que os missionários e as igrejas locais adotem uma postura de humildade e respeito em relação às culturas locais. Como destaca Hiebert, “a humildade é a chave para a comunicação transcultural”.¹⁰ Isso implica

⁸ BORDEN, Paul D. **Hit the Bullseye**: How Denominations Can Aim Congregations at the Mission Field. Nashville: Abingdon Press, 2009, p. 113 (tradução do autor).

⁹ PIPER, John. **Não Somos Profissionais**: um Apelo aos Pastores para um Ministério Radical. São José dos Campos: Fiel, 2016, p. 194.

¹⁰ HIEBERT, Paul G. **Cultural Anthropology**. Grand Rapids: Baker, 1985, p. 129 (tradução do autor).

em reconhecer que as culturas locais possuem seus próprios valores, crenças e práticas, que devem ser levados em consideração na elaboração das estratégias de evangelização.

Um outro desafio que é muito comum é o conflito de liderança que ocorre quando há uma divergência de opiniões ou abordagens entre os líderes da igreja enviada e missionários. A relação entre missionários e igrejas pode ser desafiadora, especialmente nessa área de relacionamento.

Hesselgrave diz que “o missionário deve trabalhar em colaboração com os líderes de sua igreja para tomar decisões importantes, em vez de impor sua própria vontade”.¹¹ É claro que a igreja precisa estar sensível as situações que estão em volta do missionário que está no campo e sempre dar ao missionário liberdade para tomar as melhores decisões, mas, o missionário precisa estar humildemente disposto a escutar as sugestões e conselhos dos líderes, pois estará sendo sábio em fazer isso, como o livro de Provérbios 11.14 ensina “não havendo direção sábia, o povo fracassa; com muitos conselheiros, há segurança”.

Os conflitos entre liderança na obra missionária entre a igreja enviada e os missionários podem surgir devido a diferentes perspectivas, expectativas e abordagens em relação à direção e implementação da missão. Esses conflitos podem afetar negativamente a colaboração e a eficácia da obra missionária, exigindo uma análise cuidadosa e uma abordagem construtiva para resolvê-los.

Hesselgrave menciona que os conflitos de liderança são um desafio comum na obra missionária, afirmando que:

Conflitos de liderança são um problema comum na relação entre missionários e líderes da igreja local. Esses conflitos podem surgir devido a diferenças de estilo de liderança, expectativas não comunicadas ou visões conflitantes de como a obra missionária deve ser conduzida.¹²

É fundamental abordar esses conflitos entre a liderança da igreja enviada e os seus missionários por meio do diálogo, da transparência e do respeito mútuo. O estabelecimento de expectativas claras, a definição de papéis e responsabilidades e a busca de consenso podem ajudar a mitigar conflitos potenciais. Como menciona Lingenfelter, que “uma liderança eficaz na obra missionária requer um espírito de humildade, escuta atenta e respeito pelos diferentes pontos de vista”.¹³

3. TECENDO BENEFÍCIOS

Uma relação saudável entre a igreja enviada e seus missionários traz benefícios significativos, incluindo o fortalecimento da obra missionária, o crescimento da igreja e o impacto positivo na pregação do evangelho na comunidade local. Esses benefícios enfatizam a importância de nutrir e valorizar essa relação colaborativa para promover o propósito maior da igreja e a disseminação do evangelho.

O fortalecimento da obra missionária em termos de relacionamento entre a igreja local e o missionário enviado é uma questão de suma importância para a eficácia e o impacto do trabalho missionário ao redor do mundo. Essa relação é essencial para a sustentação, apoio e capacitação do missionário, bem como para o envolvimento ativo da igreja na visão e nas atividades missionárias. Wright evidencia isso quando comenta acerca do início da igreja primitiva:

Ele também nos dá exemplos de igrejas que foram notáveis em missão. Havia, naturalmente, a “igreja-mãe” em Jerusalém, onde o poder da pregação dos apóstolos - combinado com a comunhão espiritual, a comunidade social e a compaixão econômica dos primeiros crentes - levou-a a esse crescimento notável. Mas Jerusalém não permaneceu como o único centro de propagação da igreja.¹⁴

¹¹ HESSELGRAVE, 1991, p. 124.

¹² HESSELGRAVE, 1991, p. 167.

¹³ LINGENFELTER, Sherwood G. **Ministering Cross-Culturally: An Incarnational Model for Personal Relationships**. Grand Rapids: Baker Academic, 2003, p. 118 (tradução do autor).

¹⁴ WRIGHT, Christopher J. H. **A missão do povo de Deus: uma teologia bíblica da missão da igreja**. São Paulo: Vida Nova e Instituto Betel Brasileiro, 2012, p. 259.

O fortalecimento do relacionamento entre a igreja enviada e o missionário cria uma base sólida de apoio mútuo. A igreja pode oferecer orações, recursos financeiros, assistência prática e encorajamento contínuo ao missionário. Ao mesmo tempo, o missionário pode compartilhar suas experiências, desafios e necessidades específicas, permitindo que a igreja se envolva de forma mais efetiva no trabalho missionário.

Quando uma igreja local se envolve de maneira profunda com trabalhos missionários, ela experimenta um crescimento tanto numérico quanto espiritual. A visão acerca da missão é ampliada, a obediência à Grande Comissão se consolida ainda mais, a ampliação do testemunho é vista com mais simpatia pelos de fora, e o desenvolvimento de líderes e dons espirituais se torna cada vez mais necessário.

A igreja local ao se envolver em trabalhos missionários, direciona seu foco para além das necessidades e desejos internos da congregação. Isso proporciona uma visão mais ampla do propósito da igreja, impulsionando os membros a se envolverem em atividades que transcendem seu próprio bem-estar. Essa mudança de perspectiva e foco na missão podem inspirar um senso renovado de propósito e unidade na igreja, estimulando o crescimento espiritual e emocional dos membros.

A igreja local ao se envolver em trabalhos missionários, está respondendo ao chamado de Jesus registrado na Grande Comissão, que é fazer discípulos de todas as nações (Mt 28.19-20). Essa obediência resulta em um alinhamento com a vontade de Deus e fortalece a espiritualidade e o compromisso dos membros. Conforme a igreja local busca ativamente cumprir essa missão, ela se torna mais receptiva à obra do Espírito Santo e experimenta um crescimento numérico e espiritual profundo.

Um dos aspectos importantes para o crescimento da igreja local é o investimento nos cuidados com os seus missionários enviados. A igreja deve estar atenta não apenas ao envio dos missionários, mas também em fornecer suporte emocional, espiritual e material ao longo de sua jornada. Como destacado por Pirolo, “a igreja tem uma responsabilidade contínua de cuidar dos seus missionários”.¹⁵ Esse cuidado inclui oração constante, comunicação regular, provisão financeira adequada e apoio em momentos de necessidade.

A igreja local pode promover o seu crescimento por meio do estabelecimento de parcerias estratégicas com organizações missionárias. Essas parcerias podem permitir a troca de conhecimento, recursos e experiências, ampliando o impacto conjunto no campo missionário. Como observa Lingenfelter, “as igrejas locais devem procurar parcerias missionárias estratégicas para estender seu alcance além de suas capacidades individuais”.¹⁶

O relacionamento ideal entre a igreja enviada e o seu missionário tem um impacto positivo na pregação do evangelho na comunidade local. Essa relação de cooperação e parceria fortalece tanto a igreja local quanto o seu missionário, gerando significação na divulgação da mensagem do evangelho.

Esse relacionamento fortalece ambas as partes, permitindo que cresçam e se aperfeiçoem juntas. Esse fortalecimento mútuo resulta em uma pregação do evangelho mais eficaz e impactante na comunidade local. Hesselgrave escreve:

Quando as igrejas locais assumem a responsabilidade de enviar missionários, elas mesmas se beneficiam grandemente. Não só os missionários, mas as igrejas também recebem a bênção da obra missionária em suas próprias vidas.¹⁷

Este relacionamento entre a igreja local e o missionário enviado serve como um exemplo vivo de serviço e sacrifício. Como afirmou Kirk “Quando a igreja local envia missionários, ela dá testemunho do próprio serviço e sacrifício que o evangelho exige”.¹⁸ Esse exemplo encoraja os membros da igreja

¹⁵ PIROLO, Neal. **Serving as Senders**. San Diego: Emmaus Road International, 2001, p. 22 (tradução do autor).

¹⁶ LINGENFELTER, Sherwood G. **Ministries of Mercy**. Grand Rapids: Baker Book House, 1985, p. 192 (tradução do autor).

¹⁷ HESSELGRAVE, David J. **Planting Churches Cross-Culturally**. Grand Rapids: Baker Academic, 2000, p. 198 (tradução do autor).

¹⁸ KIRK, J. Andrew. **What is Mission?** Theological Explorations. Minneapolis: Fortress Press, 1999, p. 128.

local a se engajarem no serviço e na pregação do evangelho em sua própria comunidade.

O missionário enviado pela igreja local traz consigo uma autoridade e credibilidade especiais ao pregar o evangelho na comunidade e isso é fundamental para despertar a atenção e o interesse das pessoas. Quando a igreja local está integralmente junto com seu missionário, a pregação do evangelho pode alcançar lugares inimagináveis. O engajamento e o apoio da igreja enviada são cruciais para o sucesso e o impacto duradouro do ministério missionário. Essa parceria fortalece o missionário, amplia as possibilidades de alcance e permite que a igreja local participe ativamente na expansão do reino de Deus.

4. APRIMORANDO AS PRÁTICAS

Uma relação saudável entre uma igreja enviada e um missionário é de extrema importância para o êxito e impacto positivo do trabalho missionário. Para garantir uma parceria bem-sucedida, é essencial que ambas as partes pratiquem cuidados espirituais, emocionais, materiais e familiares.

Uma relação saudável entre uma igreja enviada e um missionário é de extrema importância para o êxito e impacto positivo do trabalho missionário. Para garantir uma parceria bem-sucedida, é essencial que ambas as partes pratiquem cuidados espirituais, emocionais, materiais e familiares.

As melhores práticas para um cuidado espiritual incluem o estabelecimento de uma sólida base de oração e intercessão pela vida e ministério do missionário. A igreja deve comprometer-se a orar regularmente pelo missionário, buscando orientação divina e proteção em suas atividades. Além disso, o fornecimento de apoio emocional e espiritual, através de mentoria, aconselhamento pastoral e momentos de comunhão, é fundamental para fortalecer o missionário em sua caminhada de fé e serviço.

No aspecto emocional, é importante que a igreja enviada esteja atenta às necessidades do missionário, oferecendo suporte e encorajamento durante os períodos de desafios e adaptação no campo missionário. Manter uma comunicação aberta e transparente é essencial para criar um ambiente acolhedor, onde o missionário possa expressar suas emoções e buscar auxílio quando necessário.

Quanto ao cuidado material, a igreja enviada deve fornecer um suporte financeiro sustentável para o missionário, permitindo que ele possa cumprir sua missão sem preocupações excessivas sobre suas necessidades básicas. Estabelecer um orçamento adequado e um sistema transparente de prestação de contas dos recursos financeiros garantirá a integridade da parceria.

Além disso, é fundamental considerar o cuidado familiar do missionário. A igreja deve reconhecer o papel e os desafios enfrentados pela família do missionário e buscar maneiras de apoiá-los em sua jornada missionária. Isso pode incluir a oferta de assistência prática, como auxílio no processo de mudança, adaptação a uma nova cultura e acesso a serviços de saúde e educação para os filhos do missionário.

O compromisso da igreja de se cuidar mutuamente é firmado na responsabilidade mútua e no amor fraternal entre os membros do corpo de Cristo. Essa responsabilidade é enfatizada também em Gálatas 6:2, que diz: “Levai as cargas uns dos outros e assim cumpreis a lei de Cristo”. Cuidar envolve preocupação genuína, apoio emocional, encorajamento, compartilhamento de alegrias e tristezas e oração uns pelos outros. É um chamado para estar presente nas vidas uns dos outros, demonstrando compaixão e oferecendo suporte prático.

A igreja e o missionário são parceiros em uma jornada de compartilhar o evangelho e estender o Reino de Deus a outras culturas e contextos. Nessa dinâmica, as melhores práticas se concentram em criar um ambiente de apoio, colaboração e compreensão mútua. Estratégias eficazes são implementadas para garantir a comunicação efetiva, o desenvolvimento mútuo e a responsabilidade mútua. É crucial que a igreja e o missionário compartilhem uma visão clara e alinhada quanto aos objetivos e propósitos

da missão.

Hull enfatiza a importância do alinhamento de visão entre a igreja e o missionário, afirmando: “Os pastores devem começar ajudando as pessoas a enxergar a missão como seu propósito central, capacitando-as a ver que o discipulado é o caminho para cumprir essa missão”.¹⁹Essa citação destaca a necessidade de a igreja e o missionário compartilharem uma perspectiva comum sobre o propósito e o foco da missão.

Essa visão compartilhada estabelece uma base sólida para uma relação simbiótica saudável, na qual ambas as partes estão comprometidas em trabalhar em conjunto em prol da missão evangelística. Isso significa que ambos devem estar comprometidos com a expansão do reino de Deus e a propagação do evangelho, tendo uma compreensão comum dos valores e princípios que norteiam essa missão.

Além disso, é importante que a igreja forneça suporte prático e emocional ao missionário. Isso pode incluir o fornecimento de recursos financeiros adequados para suas necessidades básicas e ministério, bem como o oferecimento de cuidado pastoral, mentoria e aconselhamento. A igreja também pode estabelecer canais de comunicação efetivos para manter um diálogo constante com o missionário, a fim de compreender suas necessidades, desafios e sucessos, e responder de forma apropriada.

Em resumo, as melhores práticas para uma relação saudável entre uma igreja enviada e um missionário abrangem o cuidado espiritual, emocional, material e familiar. Através de uma comunicação aberta, oração constante, apoio financeiro adequado e suporte emocional, a igreja poderá auxiliar o missionário de forma integral em sua missão, garantindo que ele possa cumprir seu chamado com confiança e excelência. Dessa forma, a parceria resultará em impacto transformador, não apenas na vida do missionário, mas também naqueles que serão alcançados pelo amor de Deus por meio de seu serviço.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O relacionamento ideal entre a igreja enviada e seus missionários, que são enviados aos campos, não apenas representa um caminho a ser trilhado, mas também se revela como o próprio caminho para o êxito na obra missionária. Nessa sinergia cuidadosamente nutrida, a igreja não apenas proporciona apoio logístico e financeiro, mas também se torna uma fonte constante de inspiração, encorajamento e colaboração estratégica. O caminho para uma influência significativa nos campos missionários é pavimentado pelo entendimento mútuo, respeito e compromisso compartilhado, onde a igreja e seus missionários se tornam agentes transformadores, cumprindo não apenas uma missão, mas uma verdadeira vocação comum.

REFERÊNCIAS

BORDEN, Paul D. **Hit the Bullseye: How Denominations Can Aim Congregations at the Mission Field.** Nashville: Abingdon Press, 2009.

BOSCH, David J. **Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission.** Maryknoll: Orbis Books, 1991.

ENSEN, K. B. **Communication Theory: Epistemological Foundations.** London: Routledge, 2002.

HESSELGRAVE, David J. **Communicating Christ Cross-Culturally: An Introduction to Missionary Communication.** Grand Rapids: Zondervan, 1991.

HESSELGRAVE, David J. **Planting Churches Cross-Culturally.** Grand Rapids: Baker Academic, 2000.

¹⁹ HULL, Bill. **The Disciple-Making Pastor.** Grand Rapids: Fleming H Revell, 1988, p. 112 (tradução do autor).

HIEBERT, Paul G. **Cultural Anthropology**. Grand Rapids: Baker, 1985.

HULL, Bill. **The Disciple-Making Pastor**. Grand Rapids: Fleming H Revell, 1988.

KIRK, J. Andrew. **What is Mission?** Theological Explorations. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

LINGENFELTER, Sherwood G. **Ministering Cross-Culturally: An Incarnational Model for Personal Relationships**. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

LINGENFELTER, Sherwood G. **Ministries of Mercy**. Grand Rapids: Baker Book House, 1985.

MCQUAIL, D. **Introdução à comunicação**. 6.ed. Porto Alegre: Penso, 2010.

MOREAU, A. S.; CORWIN, G. R.; MCGEE, G. B. **Introducing World Missions: A Biblical, Historical, and Practical Survey**. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

PIPER, John. **Não Somos Profissionais: Um Apelo aos Pastores para um Ministério Radical**. São José dos Campos: Fiel, 2016.

PIROLO, Neal. **Serving as Senders**. San Diego: Emmaus Road International, 2001.

WOLF, M. **Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências**. São Paulo: Vozes. 2003.

WRIGHT, Christopher J. H. **A missão do povo de Deus: uma teologia bíblica da missão da igreja**. São Paulo: Vida Nova e Instituto Betel Brasileiro, 2012.



*A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional*

REVELAÇÃO, INSPIRAÇÃO, CANONICIDADE E PRESERVAÇÃO: COMO RELACIONAR ADEQUADAMENTE TAIS CONCEITOS CONSIDERANDO A HIPÓTESE DE TEXTOS NÃO PRESERVADOS DE AUTORIA PROFÉTICA OU APOSTÓLICA

REVELATION, INSPIRATION, CANONICITY AND PRESERVATION: HOW TO ADEQUATELY RELATE SUCH CONCEPTS CONSIDERING THE HYPOTHESIS OF NON-PRESERVED TEXTS OF PROPHETIC OR APOSTOLIC AUTHORITY

*Me. Alex Esteves da Rocha Sousa¹
Dr. Claiton André Kunz²*

RESUMO

Questionamentos contemporâneos sobre a origem, natureza e extensão das Escrituras exigem renovação do discernimento teológico de conceitos fundamentais, como revelação, inspiração divina, canonicidade e preservação. Um modo proveitoso de operar tais distinções consiste em examinar o caráter de textos que, embora de autoria profética ou apostólica, não constituem o Cânon Bíblico. Há diferença entre o texto divinamente inspirado e as fontes documentais empregadas. Houve revelação desacompanhada de inspiração, mas não inspiração desprovida de revelação. A inspiração divina associa-se ao texto, e não à pessoa do autor. Uma fonte pode não ser inspirada, mas seu registro, sim. As variadas formas de elaboração não afastam o

¹ Mestrando em Teologia Ministerial pela Carolina University. Pastor-Evangelista da Assembleia de Deus em Salvador / BA. Autor do livro *O Reino que Não Será Destruído: Estudos Elementares no Livro do Profeta Daniel*. Campinas: Bernhard Johnson, 2022. E-mail: sousaa@carolinau.edu.

² Bacharel em Teologia e Filosofia. Mestre em Novo Testamento, Mestre e Doutor em Teologia (Bíblia). Pós-doutorando em Teologia. Professor e diretor da Faculdade Batista Pioneira, Professor do Mestrado Profissional em Teologia da FABAPAR, Professor Assistente do Mestrado em Ministérios da Carolina University (EUA) e Professor Titular do Mestrado em Estudos Teológicos do Southwestern Baptist Theological Seminary (EUA). ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-9550-4627>. E-mail: claiton@batistapioneira.edu.br

caráter de inspiração divina. A canonicidade vincula-se à inspiração.

Palavras-chaves: Revelação. Inspiração Divina. Canonicidade. Preservação.

ABSTRACT

Contemporary questions about the origin, nature and extent of the Scriptures require renewal of theological discernment of fundamental concepts, such as revelation, divine inspiration, canonicity and preservation. A useful way of operating such distinctions is to examine the character of texts that, although prophetic or apostolic in authorship, do not constitute the Biblical Canon. There is a difference between the divinely inspired text and the documentary sources used. There was revelation unaccompanied by inspiration, but not inspiration devoid of revelation. Divine inspiration is associated with the text, and not with the person of the author. A source may not be inspired, but its record is. The varied forms of elaboration do not detract from the character of divine inspiration. Canonicity is linked to inspiration.

Keywords: Revelation. Divine Inspiration. Canonicity. Preservation.

INTRODUÇÃO

Há um constante movimento de crítica em relação a pontos fundamentais da Fé Cristã, o que infelizmente avança para o ambiente das igrejas evangélicas. Tópicos valiosos têm sido questionados por pessoas que se deixam influenciar por desinformações veiculadas nas redes sociais e até mesmo em púlpitos de certas agremiações pós-modernistas ou ideologicamente orientadas.

Uma das áreas especialmente atacadas é a da Bibliologia ou Doutrina das Sagradas Escrituras. Desde priscas eras, a desconfiança quanto à Palavra de Deus constituiu o pilar de uma “hermenêutica do diabo” (cf. Gn 3.1-5), que busca fragmentar, descontextualizar e menosprezar a Palavra do SENHOR (cf. Mt 4.1-11; Lc 4.1-13). Mostra-se ainda mais vasto o plantio da heresia por causa do precário nível de conhecimento bíblico, ao que se associa uma desgastada identidade confessional e uma absorção acrítica ou mesmo inconsciente da atmosfera contemporânea.

Num cenário com as mencionadas características, não será difícil perceber a confusão que existe em torno da natureza e status da Bíblia Sagrada, o que redundará em equiparações estapafúrdias, que a tomam como estando em pé de igualdade com a Emoção, com a Tradição, com a Experiência ou uma alegada “voz do Espírito”; ou que a relegam à condição de simples referência para a vocalização de preconceitos, interesses e causas variadas. Em lugar de Texto Inspirado, a Escritura passa a ser entendida, na prática, como uma espécie de “livro inspirador”, e não mais que isso.

Para uma abordagem adequada dessas questões, é necessário examinar em que consiste a Palavra de Deus. Com esse propósito, será útil averiguar por que são canônicos somente os textos que compõem a Bíblia Sagrada na tradição protestante, algo que, além de se relacionar a critérios historicamente consolidados, ilustra a Providência Divina em termos de preservação das Escrituras.

No presente artigo, para que se possa demonstrar a necessária distinção entre revelação, inspiração, canonicidade e preservação, discutem-se as implicações teológicas da existência de textos que, embora escritos por profetas ou apóstolos, não vieram a compor o Cânon. A isto se somam questões acerca de outros textos não canônicos mencionados nas Escrituras.

Espera-se que o estudo possa contribuir para uma apresentação técnica de conceitos que, conquanto verbalmente formulados, nem sempre são compreendidos com clareza, o que pode acarretar graves problemas espirituais e doutrinários para a Igreja, caso não haja um diagnóstico preciso, seguido de reflexão teológica e orientação pastoral pertinente.

1. PRESSUPOSTOS

Registre-se, *ab initio*, que este trabalho, dedicado a temas de interesse da Bibliologia, compartilha a herança de fé identificada com o Cristianismo histórico e ortodoxo, assente nos Credos da Era Patrística e em confissões de fé afinadas com a Reforma Protestante, do que são exemplos os Trinta e Nove Artigos da Religião (1563), a Confissão de Fé de Westminster (1647) e a Declaração de Fé das Assembleias de Deus no Brasil (2017).³

Referido compromisso confessional é fortalecido pelas contribuições de obras como O Alicerce da Autoridade Bíblica⁴, *Sola Scriptura*⁵, Autoridade⁶ e A Bíblia: A Sempre Atual Palavra de Deus⁷.

A obra O Alicerce da Autoridade Bíblica, editada por James Montgomery Boice, consiste em produção literária associada ao Concílio Internacional sobre a Inerrância Bíblica (com os autores Francis A. Schaeffer, John H. Gerstner, J. I. Packer, Gleason Archer, R. C. Sproul, James Montgomery Boice e Kenneth Kantzer), e seu valor repousa no posicionamento evangélico dos autores e na abordagem conservadora de temas como inspiração, natureza da Escritura, inerrância e pregação da Palavra de Deus.

O livro *Sola Scriptura*, fruto do trabalho de diversos autores de orientação conservadora, constitui material de grande interesse porque a premissa de que a Bíblia é a única regra de fé precisa ser dada como lastro de toda abordagem bibliológica, sob pena de se incorrer em aventuras criticistas.

O elevado apreço devotado por Martyn Lloyd-Jones à autoridade das Escrituras, além de merecer registro como herança típica da tradição puritana, deve participar de pesquisa que reconhece a Bíblia Sagrada o atributo de “regra de fé e prática”, o que está umbilicalmente vinculado à sua origem. No segmento pentecostal, Claudionor de Andrade enfatiza os pressupostos válidos de abordagem e interpretação da Bíblia Sagrada.

Dentro dessas balizas, cabe, pois, destacar a crença de que a Bíblia é a Palavra de Deus, a revelação escrita divinamente inspirada, inerrante, infalível, autoritativa, suficiente, perfeita, completa, absoluta, soberana, verdadeira, compreensível, eterna, sempre atual e apta para salvar.

2. CONCEITOS FUNDAMENTAIS

2.1 REVELAÇÃO

No campo teológico, revelação é a comunicação sobrenatural da natureza, do caráter e dos desígnios de Deus, por Sua iniciativa, mediante atos e palavras (“obras poderosas” e “palavras proféticas”)⁸, tendo como destinatária a humanidade.

A revelação geral abrange a Criação (cf. Sl 19.1-6; Rm 1.19-21), a História (cf. Am 9.7) e a Consciência Humana (cf. Rm 2.12-15), enquanto a revelação especial se opera por meio das Escrituras, que apontam para a Pessoa e Obra de Cristo Jesus (cf. 1 Co 2.9-13; Hb 1.1,2; 1 Pe 1.10-12).

O conceito de revelação atém-se ao *conteúdo* da mensagem concedida por Deus.

Há evidências bíblicas no sentido de que nem tudo o que foi revelado veio a ser objeto de registro escriturístico (cf. Jo 20.30; 21.24, 25; 2 Co 12.1-4; Hb 5.11; 2 Jo 12; Ap 10.4); e de que antes da

³ Embora a data do referido documento seja recente, trata-se de declaração formulada na esteira da longa tradição assembleiana, representada pelo “Cremos” e por literatura publicada pela editora oficial, seguindo os pilares básicos da Declaração de Verdades Fundamentais das Assembleias de Deus (1916).

⁴ BOICE, James Montgomery (editor). **O alicerce da autoridade bíblica**. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1989, 196 p.

⁵ BICKEL, Bruce; *et al.* **Sola Scriptura**: numa época sem fundamentos, o resgate do alicerce bíblico. Tradução de Rubens Castilho. São Paulo: Cultura Cristã, 2000, 219 p.

⁶ LLOYD-JONES, D. Martyn. **Autoridade**. Tradução de Miriam V. Olivetti. São Paulo: PES, 2015, 104 p.

⁷ ANDRADE, Claudionor de. **A Bíblia**: a sempre atual Palavra de Deus. Campinas: EETAD, 2021, 176 p.

⁸ COMFORT, Philip Wesley (edit.). **A Origem da Bíblia**. Tradução de Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 1998, 435 p.

sedimentação em texto houve tradição oral, na esteira do testemunho dos apóstolos (cf. Lc 1.1-4; At 1.1-4; 1 Co 11.23; 15.1-3; 2 Ts 2.2, 15).

De acordo com Claudionor de Andrade, a “revelação canônica estendeu-se, aproximadamente, por cinco mil anos, indo de Adão, o pai da raça humana, a João, o Evangelista”. Adiante, o escritor ensina que “a revelação precedeu a inspiração da Bíblia Sagrada”, e que, na “maioria das vezes, porém, ambas caminhavam *pari passu* – simultaneamente”.⁹

2.2 INSPIRAÇÃO DIVINA

Inspiração divina foi o *processo* sobrenatural pelo qual homens santos veicularam as palavras de Deus, oralmente ou por escrito (cf. 2 Tm 3.15-17; 2 Pe 1.19- 21). A procedência divina das palavras proféticas era conscientemente ressaltada por expressões como “Assim diz o SENHOR”, “E disse o SENHOR”, “Veio a mim a palavra do SENHOR, dizendo”, “Palavra do SENHOR” e “Ouvi esta palavra que o SENHOR fala”.¹⁰

Os profetas eram porta-vozes de Deus, exerciam um ministério definido, falavam com autoridade, não eram simples intérpretes dos fatos histórico-sociais, e buscavam conduzir o povo a adorar a Deus conforme a Lei. A mensagem profética confirmava-se pela realidade das obras e eventos que caracterizam a História da Redenção (Dilúvio, Êxodo, Conquista de Canaã, vitórias militares, milagres, Cativo, Dispersão, Retorno no Pós-Exílio, Reedificação do Templo, entre outros).

No caso específico da Escritura, o texto de 2 Timóteo 3.15-17 contém o expressivo termo *theopneustos*, que significa “divinamente inspirada” ou “soprada por Deus”. A ideia subjacente é de que a Escritura foi comunicada, manifesta pelo Espírito Santo, que evidencia Seu poder criador, transformador, libertador e renovador (cf. Gn 1.1-2.3; Jó 33.4; 34.14; Sl 33.6; Is 30.28, 33; 48.16; 61.1; Ez 36.27; Jl 2.28, 29; Mq 3.8).

Semelhantemente aos profetas, os apóstolos tinham plena convicção de que seus textos eram fruto da comunicação divina, consistindo na própria Palavra de Deus (cf. 1 Co 2.13; 4.1; 14.37; 2 Co 5.20). A doutrina de Cristo era a “doutrina dos apóstolos” (cf. At 2.42), e o “fundamento” da Igreja foi por eles firmado (cf. Ef 2.20; ver ainda 1 Co 3.10, 11; Ef 4.10-13).

Packer ensina que, ao lado do conceito mais estrito de inspiração das Escrituras, está um conceito mais genérico que a define como “influência divina, a qual habilitou os instrumentos humanos da revelação – profetas, salmistas, sábios e apóstolos – a falar, bem como escrever, as palavras de Deus”.¹¹ E, segundo Carl F. H. Henry, “os apóstolos não faziam distinção entre seus ensinamentos falados e escritos”.¹²

A Escritura fala de Deus porque para isso foi instituída, e não para servir como simples testemunha da verdade (teologia dialética), mero retrato humano de experiências espirituais (teologia da experiência) ou produto de uma inspiração intelectual, artística ou literária (teologia liberal).

A inspiração pelo Espírito Santo não consistiu em comunicação de ideias gerais, tampouco numa operação física ou psicológica, mas, sim, numa atuação poderosa, misteriosa e sobrenatural do Espírito de Deus para que seres humanos escolhidos escrevessem o conteúdo revelado. A inspiração é, pois, verbal e plenária, de modo que as palavras registradas foram e são “as palavras de Deus” (cf. Rm 3.1, 2).

Não obstante o portador da mensagem fosse um homem, as palavras provinham de Deus, e somente d’Ele. Isto, porém, não anula as diferentes *formas de elaboração*, das quais se podem citar as que seguem: registro de visão ou de mensagem ouvida; compilação de documentos e/ou tradições

⁹ ANDRADE, 2021, p. 60.

¹⁰ Lloyd-Jones informa que frases como “o Senhor disse”, “o Senhor falou” e “a palavra do Senhor veio” são empregadas 3.808 vezes no Antigo Testamento (LLOYD-JONES, 2015, p. 54).

¹¹ COMFORT, 1998, p. 50.

¹² COMFORT, 1998, p. 36.

(a exemplo de genealogias, livros, provérbios e cantigas populares); inserção do que se consignou nas Tábuas “com o dedo de Deus”; memórias pessoais; anotações de viagens; reflexão teológica; notas sobre dados arquitetônicos ou de ornamentação, de acordo com as orientações divinas; apontamento de discursos e doxologias proferidas por reis pagãos; interpretação inspirada de passagens escriturísticas; citação de declarações não inspiradas etc.

Por conseguinte, há aqui uma importante distinção entre o texto divinamente inspirado e as fontes a que eventualmente tenha recorrido¹³: o texto canônico foi divinamente inspirado, mas não necessariamente as fontes utilizadas.¹⁴

2.3 CANONICIDADE

O vocábulo “cânon” é de origem grega (provavelmente derivada do semítico *qānēh*)¹⁵, significa “vara de medir” ou “regra”, e passou a nominar a lista dos Livros tidos como integrantes das Escrituras Sagradas.

Noções ainda primitivas de cânon e de autoridade escriturística estão presentes na Bíblia (cf. Ex 34.27, 28; Dt 31.9-11, 24-26), e se relacionam aos *concertos* firmados por Deus (cf. Ex 24.1-8; Dt 4.2; 12.32; 2 Rs 23.1-3; Ne 8.1-9.38; Jr 31.31; Mc 14.24; 1 Co 11.25; Hb 8.13; 9.18-20; Ap 22.18, 19).¹⁶

A Igreja reconheceu todos os Livros da Bíblia Hebraica como o seu “Antigo Testamento”, identificado como “a Lei, os Profetas e os Escritos”, entre outras designações provenientes da cultura religiosa judaica (cf. Mt 5.17; 7.12; Lc 24.44; Rm 1.2; 3.2, 21; 16.26; 2 Co 3.14). O Antigo Testamento é visto, em 2 Pe 1.20, como “profecia da Escritura”, de onde decorre “uma autoridade magisterial plena e completa”.¹⁷ A autoridade das páginas neotestamentárias é indicada em diversas passagens, e decorre da revelação e da inspiração divina (cf. 1 Tm 5.18 citando enunciados de Lc 10.7 e Dt 25.4 – ver também 1 Co 9.9; cf., ainda, 1 Ts 2.13; 1 Pe 3.15, 16; Ap 1.1-3; 22.9, 10).

O Novo Testamento teve seu Cânon explicitamente reconhecido no Séc. IV d.C., mas o seu teor há muito era amplamente utilizado nas igrejas. Os critérios de canonicidade dos textos da Era Cristã envolviam autoria apostólica (procedente de um apóstolo ou alguém a ele relacionado); coerência doutrinária; utilização pelas comunidades de fé; e proveito ético e espiritual.

Discorrendo sobre a autoridade das Escrituras, Martyn Lloyd-Jones¹⁸ destaca o “teste da apostolicidade” como determinante para o reconhecimento do cânon, e isso estava relacionado ao testemunho da ressurreição de Jesus e ao chamado direto e específico para ser apóstolo. Então, o Novo Testamento formou-se com os escritos de apóstolos, de discípulos deles e de pessoas por eles influenciadas.

Em sua obra *A Bíblia na Igreja Antiga: Sua Criação, Uso e Interpretação*¹⁹, Justo L. González destaca o *critério do uso do texto no culto*. Nas reuniões das igrejas, havia o costume de ler cartas de líderes

¹³ Diversos documentos são mencionados na Bíblia como fontes, a saber: Livro das Guerras de Iavé (cf. Nm 21.14, 15); Livro do Justo (cf. Js 10.12, 13; 2 Sm 1.18); Provérbios e Cânticos de Salomão (cf. 1 Rs 4.32, 33); Livro da História de Salomão (cf. 1 Rs 11.41); Livro das Crônicas dos Reis de Israel (cf. 1 Rs 14.19); Livro das Crônicas dos Reis de Judá (cf. 1 Rs 14.29); Livro do Profeta Natã (cf. 1 Cr 29.29; 2 Cr 9.29); Livro de Samuel, o vidente (cf. 1 Cr 29.29); Livro de Aías, o Silonita (cf. 2 Cr 9.29); Livro de Ido, o vidente (cf. 2 Cr 9.29; 12.15; 13.22); Livro de Semaías, o profeta (cf. 2 Cr 12.15); Livro dos Reis de Judá e Israel (cf. 2 Cr 16.11); Livro dos Reis de Israel e Judá (cf. 2 Cr 27.7); Livro dos Reis (cf. 2 Cr 24.27); Anais dos Reis de Israel (cf. 2 Cr 33.18); Comentários de Jeú, filho de Hanani (cf. 2 Cr 20.34); História de Uzias escrita por Isaías, filho de Amoz (cf. 2 Cr 26.22); Livro dos videntes (cf. 2 Cr 33.19); Livro dos Medos e dos Persas (cf. Et 10.1,2).

¹⁴ Este tópico deve ser esclarecido em linhas posteriores.

¹⁵ BRUCE, F. F. **O Cânon das Escrituras**: como os livros da Bíblia vieram a ser reconhecidos como Escrituras Sagradas? Tradução de Carlos Osvaldo Pinto. São Paulo: Hagnos, 2011, p. 17.

¹⁶ Vejam-se as considerações delineadas por Bruce (p. 15, 16) e Packer (p. 53, 54) na obra editada por COMFORT, devidamente citada na seção própria.

¹⁷ BOYCE, 1989, p. 107.

¹⁸ LLOYD-JONES, 2015, p. 59-60,63.

¹⁹ GONZÁLEZ, Justo L. **A Bíblia na Igreja Antiga**: sua criação, uso e interpretação. Tradução de Heber Rodriguez de Souza. Rio de Janeiro: CPAD, 2022, p. 27,28,30,72,73.

e as “memórias dos apóstolos” (cf. Cl 4.16; 1 Tm 4.13; Ap 1.3). Entre as cartas estavam documentos escritos por figuras como Clemente de Roma (aos coríntios), e Inácio de Antioquia, que encaminhou correspondências a Roma, Policarpo e cinco igrejas.

A trajetória do processo de reconhecimento eclesiástico dos Livros Sagrados demonstra que não houve imposição por parte de um personagem, grupo ou instituição. Declarações formais atuaram *a posteriori*, e as controvérsias mais relevantes disseram respeito a Livros que deveriam supostamente ser retirados, e não acrescidos. Os livros “deuterocanônicos” (apócrifos) da Bíblia Católica foram inseridos na Vulgata pela via da Septuaginta, mas a sua relativa popularidade²⁰ não foi capaz de garantir sua canonização entre os judeus.²¹

2.4 PRESERVAÇÃO

No que concerne à Bíblia Sagrada, preservação é a manutenção das Escrituras como texto autêntico e fidedigno, ainda que não remanesçam os autógrafos, porque a formidável quantidade de manuscritos subsistentes atesta a confiabilidade das melhores versões e traduções produzidas no curso dos séculos.

Justo L. González²² valoriza e enaltece o legado da preservação das Escrituras por parte do povo de Israel e da Igreja; de acordo com o entendimento do renomado historiador cristão, a manutenção, cópia, uso, interpretação, tradução e transmissão não podem ser tidos como eventos banais, mas, sim, como componentes da herança de fé do Deus que é Deus de vivos, e não de mortos (cf. Mt 12.27). A fé viva, deixada por tantas pessoas, contribuiu para a preservação da Bíblia Sagrada.

Com efeito, considerando o pressuposto de que a Bíblia é validada por Deus, e tendo em vista ser Ele Perfeito, Onipotente, Sábio e Provedor, não haveria lógica em se supor que a Divindade houvesse perdido o controle sobre as Escrituras que, mediante revelação e inspiração, concedera ao mundo. Não se trata simplesmente de preservação física de manuscritos, mas, sim, de manutenção de documentos proféticos e apostólicos caracterizados fundamentalmente por autoridade e inerrância (cf. Jo 10.34, 35).

Neste passo, apresenta-se a questão sobre se o texto, embora não preservado, pode ser tido por divinamente inspirado. É, então, este o ponto crucial: houve textos divinamente inspirados que Deus não preservou?

3. ESCRITOS DE AUTORIA PROFÉTICA OU APOSTÓLICA

3.1 TEXTOS PROFÉTICOS CITADOS NO ANTIGO TESTAMENTO

Sendo certo que vários documentos não canônicos são citados no Antigo Testamento, cabe apontar mais diretamente aos textos produzidos por profetas, porque demandam discernimento entre *texto profético canônico* e *texto não canônico produzido por profetas*.

Essa diferença é importante e está relacionada ao fato de que a inspiração divina é atributo do texto, e não da pessoa em si mesma. Mais do que isso: somente se pode atribuir, com segurança, o caráter de inspiração divina ao teor dos autógrafos, e não às fontes em que se basearam seus respectivos autores.

Algumas passagens bíblicas reportam-se genericamente a profecias anteriores ao Exílio Babilônico (cf. Jr 7.25; Ez 38.17; Zc 1.4; 7.7), enquanto Dn 9.2, ao aludir ao texto de Jr 25.11, 12, parece indicar a existência de um corpo de literatura profética (“os livros”).

Observe-se que o profetismo israelita contou com diferentes categorias:

²⁰ DAVIDSON, F. (editor). *O Novo Comentário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1963, vol. 1, p. 57.

²¹ BRUCE, 2011, p. 41-45.

²² GONZÁLEZ, 2022, p. 11-13.

(a) os profetas não literários: uma grande quantidade de profetas exerceu o seu ofício dirigindo palavras a monarcas e ao povo, mas oralmente. Podem ser citados Micaías (cf. 2 Cr 18.1-27); Eliseu (cf. 1 e 2 Rs); Jaaziel, nos dias do rei Josafá (cf. 2 Cr 20.13-17); o profeta judeu que anunciou a ruína do altar de Betel, durante o reinado de Jeroboão I (1 Rs 13); os cem profetas protegidos pelo mordomo do rei Acabe, chamado Obadias (cf. 1 Rs 18), afora os muitos profetas não identificados nominalmente (cf. Jr 25.3-6), como um personagem da época dos Juízes, no contexto da história de Gideão (cf. Jz 6.7-10);

(b) os profetas literários: para os fins deste trabalho, são aqueles que efetivamente foram autores de Livros pertencentes ao Cânon: tais escritores não estão necessariamente inseridos na seção dos “Profetas” – Moisés e Davi, autores, respectivamente, do Pentateuco e de vários Salmos, são designados como profetas. Os profetas literários são os autores dos Livros de Isaías, Jeremias, Lamentações de Jeremias, Ezequiel, Daniel, Oseias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias, podendo-se considerar a atuação profética no registro que deu ensejo aos Livros de Josué, Juízes, 1 e 2 Samuel, 1 e 2 Reis (além de Rute), em conformidade com o entendimento subjacente à classificação hebraica das Escrituras.

Há o caso especialíssimo do profeta Elias, autor de uma carta possivelmente transcrita *in verbis* (cf. 2 Cr 21.12-15). A característica *sui generis* desse trecho é que, embora constitua fonte de texto divinamente inspirado, a autoria profética atribuída a Elias remete à atuação inspirada do tsebíta.

Um ponto digno de atenção reside na diferença entre (a) textos redigidos por profetas e divinamente inspirados e (b) textos redigidos por profetas sem caráter de documentos inspirados, mas servindo como fontes para a elaboração de textos divinamente inspirados – esta realidade, apesar de não evidente, não deve ser desconsiderada como hipótese razoável.

3.2 A DISPUTA PELO CORPO DE MOISÉS

A Epístola Geral de Judas menciona, no v. 9, o episódio da disputa pelo corpo de Moisés, que se verificou entre o arcanjo Miguel e o diabo, sendo certo que não existe, nas páginas veterotestamentárias, notícia do acontecimento. Em Deuteronômio 34.6, uma nota informa que foi o próprio Deus que providenciou o sepultamento do Seu servo, e que “ninguém tem sabido até hoje a sua sepultura” (para a expressão “O SENHOR te repreenda”, confira-se Zc 3.2).

Um texto relacionado ao sepultamento do Legislador de Israel encontra-se num livro apócrifo intitulado “Assunção de Moisés”²³. Indaga-se: teria sido ele fruto da revelação divina, mas sem o caráter de texto inspirado? Ou é texto inspirado, mas não canônico? Por que Judas cita um fato registrado em livro apócrifo? O registro é inspirado, mas a fonte, não?

De algum modo, Judas teve acesso à revelação sobre a disputa pelo corpo de Moisés, mas isso não empresta procedência divina a nenhum documento que tenha referido o episódio. Entendimento diverso atrairia a possibilidade de um cânon estendido, que não se coaduna com os critérios de canonicidade adotados pela Igreja.

3.3 A PROFECIA DE ENOQUE

Na mesma Epístola de Judas, encontra-se uma citação de “Enoque, o sétimo depois de Adão” (v. 14-15), que é um personagem bíblico da era antediluviana (cf. Gn 5.18-24; Lc 3.37; Hb 11.5). Na seara popular, o fato de Enoque ter sido arrebatado aos céus pode ter conferido à sua figura uma dimensão mística e apocalíptica. A menção da vinda do Senhor com “milhares de seus santos”, em Judas, faz recordar o texto de Dt 33.2.

Havia um livro pseudépígrafo intitulado “Primeiro Livro de Enoque”, peça da literatura apocalíptica anterior à Primeira Vinda de Cristo. O repertório enoquiano abrange, ainda, o Segundo Livro de Enoque ou “o Livro dos segredos de Enoque” (documento que sobreviveu somente em

²³ BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002, p. 2137.

idioma eslavo) e o Terceiro Livro de Enoque ou “O livro dos palácios”, associado ao misticismo judeu (conhecido como “o Enoque Hebreu”).²⁴

A igreja da Etiópia inseriu o Livro de Enoque em seu cânon.²⁵ Rost considera que o Novo Testamento tinha o livro como “revelação”, mas não oferece fundamento além da citação realizada por Judas.²⁶

De acordo com a Bíblia de Jerusalém²⁷, haveria em Judas diversas alusões a Enoque (ali grafado como *Henoc*): cf. Jd 4 e En²⁸ 48.10; Jd 6 e En 10.6; 12.4; Jd 13 e En 18.15s; 21.5s; Jd 16 e En 5.5. A citação presente nos vv. 14 e 15 seria um registro “certamente de memória” de En 1.9. Robert Robertson entende que Judas se referia mesmo à profecia constante do livro de Enoque, sendo a literatura apocalíptica “bem conhecida aos escritores e leitores do Novo Testamento”.²⁹

A posição defendida por Claudionor de Andrade oferece um importante balizamento: a partir desse mesmo caso da citação da profecia de Enoque por Judas, o autor ensina: “Nem todos os que receberam a revelação divina foram inspirados a escrevê-la”.³⁰ E mais:

Inserida no Cânon Sagrado, a profecia de Enoque é tão necessária, hoje, como o foi no período pré-diluviano. Aliás, foi escrita mais para os nossos dias do que para aqueles. Por essa razão, já próximo ao encerramento do Cânon Sagrado, o Espírito Santo dirigiu e inspirou Judas a selecionar, entre o farto material literário da época, a enunciação canônica do homem santo levado ao céu ainda em vida (Gn 5.24; Jd 1.14, 15). A preservação desse arcano é um dos mais belos e sublimes milagres da História Sagrada.³¹

O que se pode admitir como insofismável é que Judas, irmão do Senhor, recorre expressamente a Enoque, mas não é possível assegurar que o escritor bíblico tenha citado um texto apócrifo, mesmo porque este, escrito no contexto dos dois séculos anteriores a Cristo, não poderia ser atribuído ao “sétimo depois de Adão”.

Será mais adequado supor que houvesse uma longa tradição profética que, remontando a Enoque, antecipava a vinda do Senhor. Essa tradição pode ter sido absorvida por documentos pseudepígrafos. De toda maneira, o que Judas menciona é algo que “profetizou também Enoque”, e não algum enunciado dependente de livro espúrio.

3.4 AS OUTRAS EPÍSTOLAS PAULINAS AOS CORÍNTIOS

Há a possibilidade de que o apóstolo Paulo tenha escrito quatro cartas aos Coríntios, de modo que a Primeira seria, na verdade, a segunda, e, por sua vez, a que se conhece como a Segunda seria a quarta.

Existem indícios não desprezíveis quanto a esse tema: em 1 Co 5.9-11, Paulo menciona ter redigido anteriormente uma carta àquela igreja; e o texto de 2 Co 10-13 parece constituir uma mudança abrupta na argumentação do apóstolo, o que pode eventualmente ser tomado como posterior adição da carta “perdida”.

Ainda no Séc. I, parece ter havido uma reunião dos escritos de Paulo (um *corpus* paulino), primeiramente com dez, e em seguida com treze epístolas. Antes disso, a manutenção das cartas estivera a cargo dos destinatários (indivíduos ou comunidades).³²

²⁴ Confrim-se informações em BRUCE, 2011, p. 77-79.

²⁵ COMFORT, 1998, p. 14.

²⁶ ROST, Leonhard. **Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran.** Tradução de Mateus Ramalho Rocha. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 143. Confrim-se as informações apresentadas às páginas 136-143.

²⁷ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 2137, 2138.

²⁸ Cuida-se do documento comumente identificado como “1 Enoque” ou “Enoque Etíope”.

²⁹ DAVIDSON, 1963, vol. 2, p. 1446.

³⁰ ANDRADE, 2021, p. 61.

³¹ ANDRADE, 2021, p. 61.

³² COMFORT, 1998, p. 21-22.

Justino Mártir, no Séc. II, refere-se ao fato de que as igrejas liam “as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas”.³³

Quanto à evidência de uma epístola anterior a 1 Co, alguma razão ensejou o seu desaparecimento. Por se considerar que as declarações verbais dos apóstolos detinham autoridade, é possível que a Providência Divina tenha reservado àquela Carta uma função temporária ou circunstancial.

No que toca à “quarta epístola”, não parece haver robustez na hipótese de que 2 Co 10-13 seriam uma adição, embora, de fato, haja mudança significativa no andamento.

3.5 A EPÍSTOLA PAULINA “DE LAODICEIA”

O apóstolo Paulo recomenda aos colossenses que leiam a carta “de Laodiceia”, assim como espera que os laodicenses leiam aquela que fôra dirigida aos irmãos de Colossos (cf. Cl 4.16). Surge, então, razoável questionamento: a que carta Paulo se refere, se aparentemente não se tem conhecimento de uma epístola aos Laodicenses?

Há a suposição de que a referida carta seja a Epístola aos Efésios, que teria sido dirigida como carta circular; a expressão “de Laodiceia” poderia ser uma alusão ao local de origem, e não à igreja de destino³⁴ – estas são hipóteses. O que se tem como dado concreto é que, à primeira, vista, num exame literal do texto, haveria uma carta endereçada aos laodicenses que não se pode identificar.

Nota da Bíblia de Jerusalém³⁵ afirma que se trata “sem dúvida” da Epístola aos Efésios, mas não oferece argumentos nem apresenta provas nesse sentido.

F. F. Bruce, que apresenta diversas informações sobre a polêmica em torno da carta aos Laodicenses, considera mais provável que se tratasse de uma correspondência dirigida àquela igreja.³⁶

Se a carta “perdida” dos Laodicenses é, na verdade, a que foi destinada aos Efésios, o texto é, por óbvio, divinamente inspirado. Caso seja uma carta especificamente dirigida aos de Laodiceia, como não chegou à posteridade, não há razão para afastar peremptoriamente o caráter de documento inspirado, podendo-se admitir, no entanto, uma função temporária ou circunstancial.

4. QUESTÕES E RESPECTIVA ABORDAGEM

4.1 HIPÓTESES SUSCITADAS

O enfrentamento de hipóteses contribui para elucidação do tema, notadamente numa época de tantas elocuições dissonantes no que concerne às Escrituras e à voz do Espírito Santo. Senão vejamos:

(a) Todas as fontes escriturísticas foram divinamente inspiradas? Se a resposta for sim, surge um problema decorrente de sua não preservação. Sugere-se, neste artigo, que inspirado é o texto das Escrituras, e não qualquer fonte a que tenham elas recorrido, ao mesmo tempo em que se deve reconhecer a autoridade das palavras proferidas pelos apóstolos e profetas, verbalmente ou por escrito;

(b) Há possibilidade de uma fonte escriturística ter sido fruto de revelação, mas sem status de texto divinamente inspirado? Se a resposta for sim, acentua-se a diferença entre revelação e inspiração, algo que pode ser útil à consolidação dos conceitos. Entre documentos e tradições orais, muitas informações devem ter percorrido o amplo caminho entre Adão e os escritores sagrados, como atestam os casos de Enoque e da disputa pelo corpo de Moisés. Pode-se mencionar, ainda, as misteriosas figuras de Janes e Jambres, que, conforme Paulo (cf. 2 Tm 3.8), resistiram a Moisés, remetendo o leitor a passagens antiquíssimas (cf. Ex 7.11, 12; 8.7-19; 9.11). Há, pois, razoabilidade em se admitir que a revelação divina se manifestou de modos misteriosos e inescrutáveis, mas que aquilo

³³ COMFORT, 1998, p. 22.

³⁴ Posicionamento do herege Marciano, que deu a Efésios o título “Aos Laodicenses” (BRUCE, 2011, p. 216).

³⁵ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 2059.

³⁶ BRUCE, 2011, p. 216-218. Ver também p. 118-120.

que Deus pretendeu comunicar de maneira definitiva e duradoura se acha registrado na Bíblia Sagrada;

(c) Há fontes escriturísticas divinamente inspiradas, mas que não reúnem todos os critérios de canonicidade? Se a resposta for sim, pode-se cogitar a não preservação como decorrência da não canonicidade, mas remanesce o problema de um texto divinamente inspirado que, por alguma razão, não seria canônico. Em resposta a esse ponto, deve-se observar que todo texto canônico é divinamente inspirado, embora não se possa afirmar categoricamente que todo texto divinamente inspirado tenha recebido canonização.

4.2 CONSIDERAÇÕES GERAIS

Para fins didáticos, distribuem-se por tópicos, a seguir, os principais elementos extraídos da presente reflexão:

(a) As Escrituras Sagradas constituem a Revelação Escrita de Deus, e o processo que nelas resultou foi a inspiração divina, que não mais se repete;

(b) Os profetas veterotestamentários falaram sob inspiração divina, tanto os literários como os não literários;

(c) A inspiração divina é atributo do texto, e não da pessoa;

(d) As Escrituras Sagradas têm sua autoridade vinculada à origem divina;

(e) A inspiração divina convive com diferentes formas de elaboração;

(f) As fontes mencionadas no Antigo Testamento não foram divinamente inspiradas, mas, sim, o seu registro, havendo a possibilidade de que certos profetas referidos como autores das fontes tenham sido, eles mesmos, autores sagrados, porque responsáveis pelo arranjo final dos textos;

(g) Não há espaço, dentro da ortodoxia cristã, para flexibilização da Doutrina da Inspiração Divina, segundo abordagens decorrentes do Método Histórico-Crítico, com sua Crítica das Fontes, da Forma, da Tradição, Histórica, Literária, Retórica ou Redacional;

(h) Os escritores dos textos divinamente inspirados foram os próprios autores, e não os redatores das fontes;

(i) Os textos divinamente inspirados abeberaram-se de documentos e tradições orais abrangidos pela revelação divina, mas a inspiração está associada exclusivamente às Escrituras;

(j) Documentos proféticos ou apostólicos “perdidos” podem ter sido divinamente inspirados, mas cumpriram função temporária e circunstancial.

Importa retornar constantemente aos fundamentos da Bibliologia para que se afastem todos os erros que, de variadas formas, procuram infirmar a natureza superior da Bíblia, frequentemente posta num esquema horizontal com os dados da Tradição, da Razão, da Emoção ou da Experiência – é que, se a Bíblia constitui a Palavra de Deus divinamente inspirada, isto não se dá por alguma demonstração abstrata, genérica, difusa, psicológica, experiencial, sensorial ou meramente intelectual sobre Quem Deus é e o que Ele faz.

A Escritura define-se como a Palavra Deus porque por Ele foi soprada, resultando de proclamação que o Espírito Santo decidiu vocalizar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O procedimento mais eficaz para a refutação de heresias que ferem a Doutrina das Sagradas Escrituras é a constante revivificação dos conceitos elementares da Fé Cristã, tendo em conta a vulnerabilidade que caracteriza a todos os seres humanos, por mais conservadores que se possam afirmar. A relativização da Doutrina da Inspiração Divina enseja uma infeliz equiparação entre passagens bíblicas e tradições ou documentos pretéritos.

É certo que a Bíblia contém trabalhos hermenêuticos *intra muros*, notas editoriais, explicações de cunho linguístico e cultural, epígrafes adicionadas, mas a clareza do fenômeno correspondente deveria bastar para que se entendesse tratar-se do modo pelo qual o Espírito Santo dirigiu os autores bíblicos, a fim de que a História da Redenção se costurasse em fios literários adequados à composição de um Livro.

Bem por isso, as figuras de linguagem, as estruturas literárias, os estilos, as ênfases e os gêneros literários constituem a dimensão literária da Palavra de Deus, não para diminuir seu poder de História da Redenção e Teologia Genuína: antes, para destacar, valorizar, enriquecer e elevar o repositório pelo qual o pecador poderia vir a conhecer o Filho Unigênito de Deus como o Salvador do mundo.

Um componente que não se pode olvidar é o fato de que a fragilização do conceito de inspiração divina conduz à fragilização do conceito de cânon, e, com isso, da própria autoridade das Escrituras.

Quando se admite a possibilidade de que o Texto Bíblico tenha se originado de camadas sucessivas de redações, compilações, reinterpretações, releituras e acomodações – incluindo até mesmo “mentiras piedosas” – não há como se sustentar filiação à autoridade escriturística. Quem confia na Palavra de Deus aceita-a como a Verdade Suprema, sem hesitações.

Nesse diapasão, abordagens decorrentes do Método Histórico-Crítico, com sua Crítica das Fontes, da Forma, da Tradição, Histórica, Literária, Retórica e Redacional, vêm buscando solapar os pressupostos válidos de interpretação bíblica, segundo os quais a Bíblia é a Palavra de Deus divinamente inspirada, inerrante, infalível, suficiente, autoritativa, absoluta, perfeita, verdadeira, completa, compreensível, sempre atual, eterna e apta para salvar.

Dito isso, há de se apegar ao testemunho que a Bíblia oferece a seu respeito, como literatura singular, incomparável, incontrastável, alteando-se por cima de quaisquer documentos ou tradições.

É por isso que se deve diligenciar pelo estudo dos aspectos que diferenciam o Texto Bíblico de documentos outros, como as fontes utilizadas por seus autores, sem descurar do desafio imposto pela múltipla alusão bíblica a escritos proféticos e apostólicos que não chegaram ao conhecimento da posteridade, não adentraram ao Cânon, e, assim, não podem constituir base para um “cânon estendido”.

Aparentemente, a suposição de que se angariou conhecimento amplo e consolidado sobre Bibliologia pode esconder um abismo profundo no qual a Bíblia não é tratada de modo especial.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Claudionor de. **A Bíblia**: a sempre atual Palavra de Deus. Campinas: EETAD, 2021.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BICKEL, Bruce; *et al.* **Sola Scriptura**: numa época sem fundamentos, o resgate do alicerce bíblico. Tradução de Rubens Castilho. São Paulo: Cultura Cristã, 2000.

BOICE, James Montgomery (edit.). **O alicerce da autoridade bíblica**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1989.

BRUCE, F. F. **O Cânon das Escrituras**: como os livros da Bíblia vieram a ser reconhecidos como Escrituras Sagradas? Tradução de Carlos Osvaldo Pinto. São Paulo: Hagnos, 2011.

COMFORT, Philip Wesley (edit.). **A Origem da Bíblia**. Tradução de Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 1998.

CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL. **Declaração de Fé das Assembleias de Deus**. Rio de Janeiro: CPAD, 2019.

DAVIDSON, F. (edit.). **O Novo Comentário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1963. 2 Vols.

GONZÁLEZ, Justo L. **A Bíblia na Igreja Antiga: sua criação, uso e interpretação.** Tradução de Heber Rodriguez de Souza. Rio de Janeiro: CPAD, 2022.

LLOYD-JONES, D. Martyn. **Autoridade.** Tradução de Miriam V. Olivetti. São Paulo: PES, 2015.

ROST, Leonhard. **Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran.** Tradução de Mateus Ramalho Rocha. São Paulo: Paulinas, 1980.



*A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional*

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Serão aceitos, para avaliação pela comissão editorial/consultiva, artigos científicos, resenhas de literatura, relatos de casos, comunicações breves, e outros artigos que estejam relacionados aos objetivos de divulgação da Revista. O material é encaminhado aos consultores e revisores, que decidirão sobre a conveniência da publicação, de forma integral ou parcial, encaminhando ao autor sugestões e possíveis correções. Os artigos serão analisados no sistema Blind Review (avaliação cega), sendo necessária para a publicação a aprovação de pelo menos dois pareceristas.

Os artigos deverão ser enviados em formato de arquivo digital para o e-mail revista@batistapioneira.edu.br

DIGITAÇÃO

O texto deverá ser digitado com o uso do editor de texto “Microsoft Word for Windows”, em formato A4 (21,0 x 29,7), com margem esquerda de 2,5 cm e margens direita, superior e inferior de 2,0 cm, fonte “Times New Roman”. No caso de uso de fonte especiais, especialmente das línguas originais, deve-se informar a fonte utilizada e enviá-la juntamente com o artigo.

RESUMO / ABSTRACT

O resumo e sua tradução para o inglês, o abstract, não podem ultrapassar 250 palavras, com informações que permitam uma adequada caracterização do artigo como um todo. No caso de artigos científicos, o resumo deve informar o objetivo, a metodologia aplicada e os resultados principais. Deverão ser apresentadas de 3 a 5 palavras-chave (keywords) logo após ao Resumo e Abstract.

TEXTO PRINCIPAL

O título do artigo deverá ser escrito em negrito, letras maiúsculas, centralizado, fonte tamanho 16. Os subtítulos deverão ser alinhados à esquerda (sem recuo), negrito e fonte tamanho 12. O texto padrão também deve ser em fonte tamanho 12, com espaçamento simples entrelinhas. Citações deverão ser digitadas em fonte tamanho 11, com recuo da margem esquerda de 4,0 cm, e notas de rodapé digitadas em fonte tamanho 10. No decorrer do texto, as referências deverão ser feitas em nota de rodapé, sendo que a primeira ocorrência deverá ser completa e as subsequentes deverão obedecer ao padrão “AUTOR, data, página”.

Recomenda-se que os artigos contenham de 30 a 50 mil caracteres (incluídos os títulos, notas e espaços). As abreviaturas utilizadas devem obedecer às convenções universais e, quando for o caso, abreviaturas não convencionais poderão ser usadas, seguidas de sua forma em extenso, entre parêntesis, na sua primeira citação.

REFERÊNCIAS

A lista de referências efetivamente utilizadas no artigo deverá ser apresentada ao final, em ordem alfabética por sobrenome de autores, de acordo com a Norma ABNT/NBR-6023 da Associação Brasileira de Normas Técnicas. Obras anônimas tem sua entrada a partir do título do artigo ou pela entidade responsável por sua publicação. A referência deve ser alinhada à esquerda, sem recuo para a sua segunda linha.

RESENHAS

Resenhas deverão ser de obras literárias recentes (máximo 3 anos de publicação) e devem conter no máximo duas páginas em A4, fonte Times New Roman, tamanho 12. Devem conter título criativo, referência completa da obra, síntese dos temas abordados e crítica da obra ao final da mesma.