

KEVIN J. VANHOOZER • JAMES K. A. SMITH
PETER J. LEITHART E OUTROS
ORGANIZADORES **TODD WILSON & GERALD HIESTAND**

TORNANDO-SE UM PASTOR TEÓLOGO



IDENTIDADE E POSSIBILIDADES PARA A LIDERANÇA DA IGREJA

KEVIN J. VANHOZER • JAMES K. A. SMITH
PETER J. LEITHART E OUTROS
ORGANIZADORES **TODD WILSON & GERALD HIESTAND**

TORNANDO-SE UM PASTOR TEÓLOGO



IDENTIDADE E POSSIBILIDADES PARA A LIDERANÇA DA IGREJA

**TORNANDO-SE
UM PASTOR
TEÓLOGO**

KEVIN J. VANHOOZER • JAMES K. A. SMITH
PETER J. LEIHART E OUTROS

ORGANIZADORES TODD WILSON & GERALD HIESTAND

TORNANDO-SE UM PASTOR TEÓLOGO

IDENTIDADE E POSSIBILIDADES PARA A LIDERANÇA DA IGREJA

TRADUÇÃO VALÉRIA LAMIM DELGADO FERNANDES

ultimato 
VIÇOSA|MG

Sumário

[Capa](#)

[Folha de rosto](#)

[Agradecimentos](#)

[Introdução](#)

PARTE UM: AS IDENTIDADES DO PASTOR-TEÓLOGO

[1. O Pastor-teólogo Como Teólogo Bíblico Da Igreja Para A Igreja](#)

[2. O Pastor-teólogo Como Teólogo Político O Ministério Em Meio À Cidade Terrena](#)

[3. O Pastor-teólogo Como Teólogo Público](#)

[4. O Pastor-teólogo Como Teólogo Eclesiástico](#)

5. O Pastor-teólogo Como Teólogo Cruciforme

PARTE DOIS: O PASTOR-TEÓLOGO NA PERSPECTIVA HISTÓRICA

6. Liderança pastoral e teológica na genebra de calvino

7. Thomas boston como pastor-teólogo

8. O pastor-teólogo como mentor o legado de john henry newman

9. A teologia eclesiástica de dietrich bonhoeffer

PARTE TRÊS: O PASTOR-TEÓLOGO E A BÍBLIA

10. O pastor-teólogo e a interpretação das escrituras um apelo à exegese eclesiástica

11. O pastor-teólogo nas epístolas pastorais

12. A teóloga eclesiástica

[13. O pastor-teólogo como apologista](#)

[14. O pastor-teólogo como aquele que oferece sabedoria](#)

[15. João como pastor-teólogo: A carta de 2 João como écriture teológica criativa](#)

[Centro de pastores-teólogos](#)

[Os autores](#)

[Créditos](#)

**Aos três experientes mentores teológicos do Centro de Pastores-Teólogos:
Scott Hafemann, Doug Sweeney e Paul House.**

AGRADECIMENTOS

Cícero certa vez observou que todo indivíduo é melhor quando se apega à sua própria arte. A vantagem de um volume com vários autores é que cada colaborador pode fazer isso, e, não obstante, o produto final ainda é capaz de abranger uma ampla gama de know-how e habilidades. Nossa profunda gratidão a cada um dos colaboradores por trazer o melhor de sua arte para uma questão tão importante. As diversas perspectivas, recomendações e visões acerca do pastor-teólogo, oferecidas em detalhes pelos colaboradores deste volume, apresentam uma imagem composta que excede uma visão de um só autor. Dizer que não poderíamos ter elaborado este livro sem eles é, sem dúvida, dizer o óbvio. Mas, com certeza, não poderíamos ter feito um bom trabalho sem o pensamento cuidadoso e os talentos de nossos colaboradores. Somos de fato gratos a cada um deles por este excelente volume.

Nós temos uma dívida de gratidão também para com o Centro de Pastores-Teólogos [CPT], que organizou a conferência da qual foram retirados os textos que compõem este livro. O centro serviu como um catalisador para nosso trabalho e um repositório de sabedoria e conselho sobre todas as questões pastorais e teológicas. A liderança do CPT – John Yates, Michael LeFebvre, Jeremy Mann e John Isch – merece nossa gratidão e tem certa responsabilidade por toda bênção que este livro traga à igreja.

Da mesma forma, somos profundamente gratos à Calvary Memorial Church, em Oak Park, Illinois, a congregação local onde ministramos. A Calvary graciosamente tem servido como ponto de partida para o CPT e nossa visão do pastor-teólogo. Ela tem acolhido com alegria inúmeros simpósios, bem como a Conferência do CPT, com graça e hospitalidade. Para as pessoas de bem da Calvary, servir dessa maneira é uma alegria.

Agradecemos ao IVP Academic por acreditar na serventia deste projeto e, sobretudo, ao nosso editor, David McNutt, por sua participação entusiasmada na

produção deste livro.

À nossa família e esposas seremos eternamente gratos. A paciência deles em meio às nossas agendas já cheias é um presente que não subestimamos. Que o Senhor lhes dê dez vezes (melhor, cem vezes) mais o que nos deram!

Por fim, é uma alegria pessoal dedicar este volume aos três experientes mentores teológicos do Centro de Pastores-Teólogos: Scott Hafemann, Doug Sweeney e Paul House. Somos gratos pelo compromisso que eles têm com a missão do CPT, pela contribuição que fazem às bolsas de estudo, pela amizade e encorajamento que dão a nós dois.

INTRODUÇÃO

TODD WILSON E GERALD HIESTAND

Era uma noite excepcionalmente quente no início de novembro de 2015. O templo da Calvary Memorial Church, em Oak Park, Illinois, onde servimos como pastores, começava a se encher de um grupo admirável e diverso de pastores, professores, estudantes, executivos de organizações sem fins lucrativos, editores e outras pessoas – todos ansiosamente reunidos para a primeira conferência do Centro de Pastores-Teólogos. Durante os dois dias e meio seguintes, várias centenas de homens e mulheres desfrutaram de um banquete gratificante de comunhão e conversa. Embora nem todos tivessem a mesma formação eclesial ou tradição teológica, todos compartilhavam um profundo amor e preocupação pela situação da teologia, pela situação da igreja e pela situação do pastorado.

Você já deve saber que os pastores hoje em dia estão passando por uma espécie de crise de identidade. De modo geral, eles não sabem quem são nem o que deveriam fazer.

Por trás dos sorrisos generosos, dos sermões inspiradores, das campanhas multimilionárias de construção e de expansões ministeriais cada vez maiores, está escondida no coração e na mente de muitos pastores a confusão quanto ao que o pastor deve ser e o que deve fazer. Nas palavras do diretor do Seminário de Princeton, Craig Barnes, o mais difícil em ser pastor hoje é simplesmente "a confusão sobre o que significa ser o pastor".¹

Pense nisso. É provável que não exista outra profissão que sofra com tanta falta de clareza quanto ao significado do trabalho. O resultado é que o pastor comum

foi reduzido a pouco mais do que Stanley Hauerwas chama de "uma massa trêmula de disponibilidade".² Talvez esse seja o motivo pelo qual tantos pastores renunciam ao cargo todos os anos, abandonam o ministério sem nunca desejarem voltar ou fazem tentativas quase sempre insanas de ocultar a confusão e o desgaste que sentem com diferentes formas de automedicação, que vão de bebida, pornografia, casos extraconjugais, comida em excesso, obsessão por dinheiro ou poder ao completo desapego emocional da vida das pessoas que eles pastoreiam – ou do próprio Deus.

O que torna essa crise de identidade entre pastores sobretudo trágica é que havia muita clareza sobre o chamado pastoral. Durante séculos, a igreja defendeu uma visão clara e convincente sobre o que é o pastor e o que ele faz. Em suma, o pastor é um teólogo. Mas essa antiga visão tem sido ofuscada pela separação dos papéis de pastor e de teólogo – uma trágica divisão de trabalho que continua a atormentar o ministério cristão e a igreja.

Por essa razão, em 2006, nós nos tornamos cofundadores de uma organização dedicada a devolver o chamado do teólogo à identidade do pastor. A princípio, nós a chamamos Society for the Advancement of Ecclesial Theology [Sociedade para o Avanço da Teologia Eclesiástica], mas esse nome era muito nerd – até para nós – e era desajeitado para comunicar. Então, mudamos para Centro de Pastores-Teólogos. Esse não é, admitimos, um nome muito criativo. Mas é claro e sua missão é convincente. Existimos para ressuscitar essa antiga visão do pastor como teólogo – não como um fim em si mesmo, mas para a renovação da teologia e, assim, a renovação da igreja em seu ministério e missão para o mundo. Por isso decidimos sediar uma conferência sobre o tema "O pastor-teólogo: identidades e possibilidades".

Fomos tão encorajados com o conteúdo das apresentações nessa conferência que ficamos ansiosos por disponibilizá-lo ao público em geral.

Os cinco capítulos que compõem a primeira parte foram os discursos da sessão

plenária da conferência, cada um abordando o tema do pastor-teólogo de um ângulo um pouco diferente, mas complementar. Os quatro capítulos da segunda parte apresentam exemplos históricos de importantes pastores-teólogos como João Calvino e Thomas Boston. E a terceira parte contém seis capítulos que exploram o importantíssimo tema do pastor-teólogo e as Escrituras.

Embora cada um dos colaboradores compartilhe nosso entusiasmo pela visão do pastor-teólogo, há uma maravilhosa diversidade de perspectivas e vozes aqui representadas. Os autores vêm de diversos contextos denominacionais e teológicos, e não poderíamos ser mais gratos por isso. Faz parte do DNA do Centro de Pastores-Teólogos manter esse diálogo sobre o pastor-teólogo dentro da rica e ampla corrente da tradição que C. S. Lewis (e, antes dele, Richard Baxter) chamou de “cristianismo puro e simples”.

A motivação do Centro de Pastores-Teólogos, bem como o encargo pastoral pessoal por trás deste livro, é a renovação da igreja. Por isso, oferecemos esses ensaios sobre o importante tema do pastor-teólogo na esperança de que os melhores dias da igreja ainda estão por vir e fazendo disso uma oração!

Soli Deo Gloria!

▪

BARNES, M. Craig. *The Pastor as Minor Poet: Text and Subtexts in the Ministerial Life* [O pastor como poeta menor: textos e subtextos na vida ministerial]. Grand Rapids: Eerdmans, 2009. p. 4.↵

Citado em WILLIMON, William. *Pastor: The Theology and Practice of Ordained Ministry* [Pastor: a teologia e prática do ministro ordenado]. Nashville: Abingdon, 2002. p. 60.↵

PARTE UM

AS IDENTIDADES DO PASTOR-TEÓLOGO

CAPÍTULO 1

O PASTOR-TEÓLOGO COMO TEÓLOGO BÍBLICO

DA IGREJA PARA A IGREJA

PETER J. LEITHART

O subtítulo de meu capítulo, “Da igreja para a igreja”, expressa a visão para uma teologia bíblica eclesial, uma teologia bíblica produzida por pastores que servem às congregações locais para a edificação dos cristãos em sua própria igreja e em outras. Ao apresentar essa visão, exponho três pontos:

1. Nos últimos séculos, o estudo bíblico não é fruto da igreja nem pode ser facilmente usado por ela.

2. Existe um terreno vasto e amplamente despovoado para o desenvolvimento de uma teologia bíblica da igreja para a igreja.

3. Para povoar esse terreno, os pastores-teólogos precisam desenvolver maneiras de ler e de escrever que se afastem dos métodos de estudo acadêmico.

A maneira como trato esses pontos é pouco uniforme. Farei apenas breves comentários sobre o primeiro, e o segundo será, sobretudo, implícito. Tecerei a

maior parte de meus comentários no terceiro.

A BÍBLIA DO ILUMINISMO

Deixe-me começar com observações breves, para não dizer superficiais, sobre o estudo bíblico moderno. Isso me propicia um momento para fazer uma crítica obrigatória ao Iluminismo.

Em seu livro *The Enlightenment Bible [A Bíblia do Iluminismo]*,¹ publicado em 2005, Jonathan Sheehan descreve as mudanças no papel da Bíblia na Alemanha e na Inglaterra entre o final do século 17 e a metade do século 19.

Sheehan não está preocupado principalmente com as críticas à Bíblia, mas com a mudança de posição dela na cultura europeia. Em seu relato, o Iluminismo não é uma filosofia ou um estado de espírito secular, mas uma “nova constelação de práticas e instituições” – filologia, crítica textual, modos de tradução, cafés, sociedades científicas, periódicos – que tirou a Bíblia de seu lugar central no pensamento ocidental. Isso implicou uma revolução intelectual. Uma vez que os europeus se tornaram céticos em relação à inspiração divina, a Bíblia se tornou pós-teológica, já não a “Escritura”, mas um texto antigo a ser estudado ao lado do Épico de Gilgamesh e de Teogonia, de Hesíodo. Já não considerada revelação de fora deste mundo, a Bíblia foi “reconstituída como parte da herança do Ocidente” e “transformada de uma obra de teologia em uma obra de cultura”.²

O que Sheehan descreve não é tanto uma perda, mas uma reconstrução da autoridade bíblica. Isso está ligado à fragmentação da Bíblia, que começou muito antes de críticas mais contundentes a dissolverem entre fontes incompatíveis. A Escritura foi rebaixada de texto sagrado para artefato cultural uma vez que estava sujeita ao exame de novas ferramentas analíticas. A Bíblia

do Iluminismo tinha autoridade, mas sua autoridade “não tinha um centro essencial”, uma vez que era distribuída entre as disciplinas que a examinavam, cada uma “oferecendo sua própria resposta à questão da autoridade bíblica”.³ Nenhuma dessas disciplinas, sem dúvida, estudou a Bíblia com as ferramentas da exegese pré-crítica. Foi exatamente a interpretação pré-científica que o Iluminismo enviou para a lata de lixo. Institucionalmente, o Iluminismo deslocou a Bíblia da igreja para a universidade. O estudo bíblico antes do Iluminismo era, em grande parte, da igreja para a igreja. A Bíblia do Iluminismo era estudada na academia, e seu estudo, produzido por acadêmicos.

Não devemos exagerar as mudanças nem devemos romantizar o estudo bíblico pré-moderno. Nem a Europa nem os Estados Unidos foram um scriptorium continental no qual cada cristão, quando estava acordado, passava as horas debruçado sobre as Escrituras, ouvindo-as ou entoando-as. Tampouco devemos nos desesperar com relação ao presente. Embora não seja mais o texto abalizado para a cultura em geral, a Bíblia ainda é uma fonte religiosa fundamental para muitos. É, quase indiscutivelmente, ainda o único livro mais importante da vida pública norte-americana. Por exemplo, na campanha de 2016 para a presidência, John Kasich argumentou que os Estados Unidos seriam julgados pela forma como tratam “um destes meus pequeninos irmãos” (Mt 25.40, ARA). O convicto presbiteriano Donald Trump exibiu sua Bíblia pessoal em comícios, um presente oferecido por aquele outro fiel defensor da predestinação, Norman Vincent Peale.

É fácil encontrar exemplos de trabalhos acadêmicos técnicos que têm pouco valor evidente para a igreja, mas, mesmo dentro da academia, grande parte do estudo bíblico é feita por cristãos que consideram a Escritura inquestionável e que procuram servir à igreja em seus estudos. Eles examinam aspectos históricos, linguísticos ou gramaticais da Bíblia, mas também estão interessados em sua importância espiritual. Uma rápida olhada em uma edição recente e aleatoriamente selecionada do *Journal of Biblical Literature* [Jornal de literatura bíblica] – um periódico de referência da exegese técnica – inclui ensaios sobre os seguintes temas: “Furnace Remelting as the Expression of YHWH’s Holiness” [A refundição da fornalha como expressão da santidade de YHWH]; “Circumcision in Israelite and Philistine Societies” [Circuncisão nas sociedades

israelita e filisteia]; “A Stratified Account of Jephthah’s Negotiations and Battle” [Um relato estratificado das negociações e da batalha de Jefté]; “The Politics of Psalmody” [A política da salmodia]; “The Poetry of the Lord’s Prayer” [A poesia da oração do Pai-Nosso]; e “Love Conquers All: Song of Songs 8:6b-7 as a Reflex of the Northwest Semitic Combat Myth” [O amor vence tudo: Cântico dos Cânticos 8.6b-7 como reflexo do mito do combate semítico no noroeste].⁴ Sem dúvida, há muita coisa em cada um desses artigos que eu relutaria em incluir num sermão,⁵ mas minha principal reação a esse índice é semelhante à alegria de uma criança. Eu sei que haverá pedras preciosas aqui, pedras preciosas que poderão ser pregadas.⁶

Além disso, apesar de toda a sabedoria, encanto e interesse da exegese pré-crítica, os comentaristas patrísticos e medievais da Bíblia sofriam de limitações óbvias (e totalmente inocentes). Entre elas a ignorância dos contextos históricos tanto do Antigo como do Novo Testamento e, muitas vezes, dos idiomas da Bíblia, bem como – para ser franco – a inépcia ocasional na interpretação de textos literários. Seria conveniente lembrar que, por um milênio, a maioria dos teólogos ocidentais desconhecia o grego, sem falar no hebraico. Essas limitações às vezes surgiam de fontes profundas na teologia pré-moderna. Na introdução de seu comentário sobre o Cântico dos Cânticos, Robert Jenson observa que os leitores pré-críticos do poema regularmente tendem a uma leitura espiritual e deixam a sensualidade do poema de lado. “A exegese mais antiga de fato violou o Cântico dos Cânticos”, acusa Jenson, e ele ainda afirma o “momento vital da verdade” naquilo que chama de “rebelião” da modernidade contra a interpretação pré-crítica. O que quer que digamos, “o poema ainda é [...] uma poesia sensual de amor”.⁷ Seria um erro grave para os cristãos abandonar as disciplinas que surgiram em torno da Bíblia no Iluminismo de tal forma que não conseguíssemos receber suas dádivas com gratidão.

Mesmo com essas qualificações, arrisco uma caricatura grosseira do estado atual da teologia bíblica: a biblioteca de estudos bíblicos é dividida entre obras devocionais populares, por um lado, e estudos técnicos altamente especializados, por outro. Há estudo bíblico da academia para a academia; há literatura devocional da igreja para a igreja. O que está faltando – o que atualmente está sendo preenchido pelos vários ramos do movimento “comentário teológico” – é

um sério estudo literário e teológico da Bíblia que seja fruto da igreja e escrito para a igreja. O que está faltando é a teologia bíblica eclesiástica, com igual ênfase nas palavras teologia e eclesiástica.

A NATUREZA DA TEOLOGIA BÍBLICA ECLESIASTICA

Para preencher as prateleiras vazias em nossas bibliotecas teológicas, no entanto, os pastores-teólogos não podem imitar o idioma da universidade. O estudo acadêmico é escrito em linguagem técnica, faz grande uso dos idiomas bíblicos e de outros idiomas antigos relevantes e teoriza sobre a história e a interpretação textual de forma exclusiva. Existem boas razões para todo esse aparato – precisão e rigor estão entre elas. De modo mais questionável, o estudo bíblico, como todos os estudos, tem seus ritos de entrada e seus gestos de membresia; toda disciplina tem praticantes que escrevem prosa impenetrável para provar que podem pertencer ao clube. A teologia bíblica eclesiástica deve ser teologia para a igreja. Isso significa que, no mínimo, deve ser escrita em português (ou francês, espanhol, suaíli ou chinês) claro – um bom, inteligente e atraente português, mas, não obstante, claro. Deve ser legível por todos que desejam lê-lo.

A teologia bíblica eclesiástica também vem da igreja, ou seja, é escrita por pastores-teólogos (e outros que servem à igreja) de dentro da vida comum e litúrgica de uma congregação local. O pastor-teólogo é uma espécie ameaçada do gênero pastor, mas não podemos nos preocupar tanto com a ideia de reviver a espécie a ponto de negligenciarmos o gênero. O que quer que possamos dizer sobre o trabalho dos pastores-teólogos, devemos afirmar primeiro e sempre que eles são pastores, líderes do povo de Deus. É isso o que eles estão autorizados a fazer em virtude da ordenação; isso é tudo o que Jesus os autoriza a fazer. Os pastores-teólogos podem assumir ministérios específicos dentro da igreja, podem exercer papéis especiais de ensino em termos de escrita e de discurso, mas continuam a ser, sobretudo, ministros da palavra e do sacramento. Esse é o contexto de seu trabalho teológico. Nesse sentido, todos os pastores são pastores-teólogos, envolvidos no trabalho de aplicar a palavra de Deus ao mundo.⁸ Não importa o que os pastores-teólogos sejam e façam, trata-se de uma

extensão de seu chamado fundamental.

TEOLOGIA BÍBLICA ECLESIAÍSTICA: HERMENÊUTICA, HOMILÉTICA, LITÚRGICA

No restante deste capítulo, ofereço uma série de coordenadas que convergem para uma teologia bíblica da igreja para a igreja. Primeiro, em contraste com as ferramentas e métodos de estudos bíblicos acadêmicos, ofereço alguns comentários sobre a velha-nova hermenêutica necessária para a produção da teologia bíblica eclesiástica. Segundo, em contraste com certos usos, abusos ou falta de uso das Escrituras na pregação, ofereço incentivo homilético. Por fim, em contraste com a pregação que se faz fora do cenário eucarístico, ofereço observações sacramentais e litúrgicas. A primeira seção considera o pastor-teólogo no estudo; a segunda, no púlpito; a terceira considera de forma afetuosa que todo púlpito deve ter uma mesa por perto, preparada para a comunhão.

Hermenêutica. A hermenêutica da teologia bíblica eclesiástica se baseará em fontes pré-críticas, bem como nas ferramentas calibradas do estudo do Iluminismo e do pós-Iluminismo. Mas a teologia bíblica eclesiástica não se baseará na interpretação histórico-gramatical.

Limitar a análise de um texto a questões gramaticais e históricas faz sentido em certas situações. Os cientistas sociais que desejam determinar o que aconteceu em um episódio particular da história não estarão interessados nas ressonâncias poéticas de um texto. Com exceção da opinião majoritária de Anthony Kennedy no caso *Obergefell vs. Hodges*, os juristas são mais conhecidos pela lógica de seus argumentos do que pela prosa elevada (para não dizer rebuscada) de suas opiniões. A teoria pós-moderna nos ensinou a suspeitar do literalismo aparentemente direto. As interpretações já estão incorporadas nos textos – na seleção e organização das partes, nas minuciosas manobras retóricas que moldam o julgamento do leitor sobre o conteúdo. Todos os intérpretes são intérpretes interessados. Em nossos dias, todos são críticos literários. Podemos

deixar de lado aquele emaranhado de problemas para outro dia. O que quer que possamos dizer sobre os textos em geral, certamente não podemos parar com a análise gramatical e histórica das Escrituras, e isso por duas razões principais. A primeira tem a ver com o caráter das Escrituras, e a segunda, com o contexto no qual os resultados da exegese bíblica são publicados.

A Bíblia é, assim acreditam os cristãos, um livro unificado de livros com coerência teológica e literária. Acreditamos que a Bíblia é assim porque o mesmo Deus que, com sua palavra, criou o mundo falou repetidas vezes com Israel por meio de anjos e profetas, falou mais uma vez nos últimos dias por meio de seu Filho, que é sua Palavra eterna. Esse autor não titubeou do começo ao fim, ou vice-versa, mas conhecia o fim já no começo, porque ele é o Senhor que é, que era e que há de vir.

É verdade que a Escritura tem muitos autores; faz uso de muitas fontes; está escrita – se me permitem um anacronismo inútil – em vários gêneros. O estudo acadêmico aponta tudo isso, às vezes com entendimento, em outras a ponto de chegar ao tédio, e ainda em outras de forma muito equivocada. Os estudos bíblicos acadêmicos institucionalizaram essa fragmentação com suas partições do Antigo e do Novo Testamento. Mas a fragmentada Bíblia do Iluminismo não é a Bíblia da igreja. Pastores e pastores-teólogos devem aprender (mais uma vez) a ler e a estudar a Bíblia como um livro só. Nenhum livro ou passagem pode ser isolado do todo. Talvez queiramos nos basear nos novos historicistas, mas nosso primeiro objetivo é estarmos um pouco mais próximos dos novos críticos, examinando o texto em seus próprios termos.

Isso implica, em primeira instância, tomar cada livro como uma unidade em si, ler no sentido do veio do texto. Em Apocalipse 17, ao ser levado pelo Espírito ao deserto, João vê uma prostituta montada em uma besta escarlate [ARA]. Alguns estudiosos da Bíblia nos dirão que este capítulo é uma compilação de excertos textuais polidos. Uma sequência compreende os versículos 1-2, 3b-6a, 7, 18 e algumas orações dos versículos 8-10. Outra inclui a maior parte do restante – 17.11-13, 16-17. Na primeira, o texto “semítico”, a besta simboliza o Império

Romano; em outros fragmentos, a besta é Nero e, em outros, é Nero redivivus [ressuscitado].⁹

No entanto, quando fragmentamos a besta dessa forma, não captamos a ideia como um todo. Várias bestas apareceram em Apocalipse; o livro é o bestiário da Bíblia. Mas as bestas formam uma sequência na qual a besta escarlate de Apocalipse 17 se encaixa. Em Apocalipse 13, uma besta saiu do mar para guerrear contra os santos; outra saiu da terra para promover a besta do mar. A besta da terra fez uma imagem da besta do mar e forçou os habitantes da terra a adorarem essa imagem. Por toda a Escritura, o mar significa o crescente mundo dos gentios, que se enfurece contra a terra, representando Israel. Ao assumirem uma forma monstruosa, gentios e judeus, juntos, se esforçam para derrotar os santos.

Uma vez que nenhuma dessas bestas anteriores é descrita como “escarlate”, podemos nos perguntar se a besta de Apocalipse 17 é mais uma besta, arrancada do banco de reservas nos últimos minutos de jogo para liquidar a igreja. Mas há uma besta vermelha no início de Apocalipse, a besta original, o dragão que persegue a mulher grávida pelo céu, esperando para devorar seu filho recém-nascido (Ap 12.1-3). Ela não consegue eliminar a criança – falha várias vezes – e, por fim, precisa delegar, convocando as bestas do mar e da terra para dar continuidade à sua guerra. Quando a besta do mar surge pela primeira vez, ela é um leopardo com patas de urso e boca de leão, mas não é escarlate. Nos capítulos seguintes, ela se tornou escarlate, o que significa que se tornou um dragão e foi satanizada. A besta escarlate é a besta do mar – Roma – transformada na imagem da antiga serpente.

Ler uma Bíblia unificada também significa ler o veio de todo o cânone. Mais uma vez, o texto de Apocalipse 17 oferece uma ilustração adequada. Os comentaristas regularmente ressaltam a opulência com que a prostituta se veste, de púrpura e escarlate [ARA], adornada de ouro, pedras preciosas e pérolas (Ap 17.4). Muitos sugerem que ela usa as cores da realeza e concluem que a cidade prostituta é Roma montada no império bestial. Quando lemos o texto dentro do

cânone, no entanto, uma conclusão diferente se torna mais plausível, quase inevitável. “Púrpura” (grego *pórphyros*) é uma das cores predominantes nas cortinas do tabernáculo e nas vestes sacerdotais (LXX Êx 25.4 [ARA]; 26.1, 31, 36 [ARA]; 28.5, 8, 15, 33 [ARA]), assim como o escarlata (grego *kokkinos*; LXX Êx 26.36 [TB]; 27.16 [TB]; 28.5, 8, 15, 33 [TB]). Esse par de termos de cores ocorre ao mesmo tempo 22 vezes na Septuaginta dos textos do tabernáculo de Êxodo e, de modo geral, apenas nas descrições do templo em 2 Crônicas (3.14 [carmesim, ARA]). Além disso, o manto de joias mais conhecido nas Escrituras é o peitoral do sumo sacerdote, que inclui fios de ouro e pedras preciosas embutidas.¹⁰ A inscrição na testa da prostituta encerra o caso. Os adoradores da besta em Apocalipse recebem o nome do animal na testa e na mão direita, e a prostituta é a rainha dos adoradores da besta. Para os idólatras e para a prostituta, a imagem é tirada das vestes dos sumos sacerdotes aarônicos, que usavam um diadema de ouro sobre a testa com a inscrição “Consagrado ao SENHOR” (Êx 28.36).¹¹ Em uma guinada idólatra, a prostituta Babilônia não se dedica a nenhum deus além de si mesma. Ela é a Babilônia, a grande, e sua cabeça é consagrada à Babilônia, a grande, a mãe das prostitutas e das práticas repugnantes.

Lendo o texto com toda a Bíblia em mente, chegamos à conclusão de que a prostituta não é uma figura imperial, mas uma sacerdotisa, e judia. O fato de estar montada em uma besta com cabeças que se assemelham a sete colinas indica que ela formou uma aliança com a besta do império.

Ler o veio do cânone também significa estar em sintonia com ecos mais fracos dos textos anteriores. O segundo, o terceiro e o quarto movimentos da Quinta Sinfonia de Beethoven não repetem as mesmas notas que o motivo da abertura, mas o tema de cada movimento é construído sobre o motivo da abertura. A sinfonia é repleta de ecos rítmicos formais do famoso fraseado de abertura.

A Escritura é uma sinfonia, repleta de temas recorrentes e variações. Assim, no final de Apocalipse 17, os dez chifres se juntam à besta no massacre da cidade prostituta da Babilônia. É uma cena macabra, marcada por cinco verbos

implacáveis – odiar, arruinar, despir, comer, destruir – que descrevem uma sequência estranha de ações. Muitos textos do Antigo Testamento entram em cena, incluindo Deuteronômio 13, que exige que Israel elimine uma cidade apóstata, e Levítico 21, que exige que a filha de um sacerdote, que se prostitui na casa de seu pai, seja morta e queimada. A Babilônia é uma cidade infiel e uma prostituta. Ela é, como já descobrimos, filha de um sacerdote, e, portanto, convém que não seja apenas morta, mas queimada.

Mas o texto como um todo torna-se claro quando reconhecemos nele a sutil descrição de um ritual de sacrifício. Ao preparar uma oferta de ascensão (Lv 1), o sacerdote tirava a pele do animal e depois queimava a carne. Embora não seja especificado que outras ofertas seguissem esse mesmo procedimento, muitas eram queimadas e consumidas. O tratamento da prostituta é uma sequência sacrificial, mas distorcida: os chifres a odeiam, levam-na à ruína, deixam-na nua, comem sua carne e depois destroem-na com fogo para que a fumaça de seu sacrifício se levante para sempre (Ap 18.9, 18; 19.3). É um castigo simétrico do tipo olho por olho. Por causa de suas abominações e desolações, ela é levada à ruína. Ela bebeu o sangue dos santos, a vida da carne, e sua carne é entregue aos chifres da besta (assim como Jezabel foi entregue aos cães). Ela sacrificou os santos, e, em contrapartida, é sacrificada. Não se trata de um animal oferecido por um ser humano, mas de um ser humano oferecido por uma besta e o grupo de reis que está com ela. Como argumenta James Jordan, toda oferta é uma dádiva de “comida nupcial” (ishsheh) para o Senhor, o Marido Divino. Todo sacrifício faz parte de um banquete de casamento em andamento. A morte da prostituta é uma paródia invertida do sacrifício, uma prostituta morta e em chamas no lugar de uma noiva.

Esses exemplos de Apocalipse 17 têm por objetivo reforçar este ponto: a teologia bíblica eclesiástica pressupõe um cânone unificado e deve desenvolver hábitos de leitura atenta adequados a essa suposição. Essa é a primeira razão pela qual a teologia bíblica eclesiástica deve ir além da análise estritamente gramatical, histórica e literal.

Homilética. A segunda razão é que o contexto da teologia bíblica eclesiástica é bem diferente daquele do estudo bíblico. Os estudiosos da Bíblia apresentam suas descobertas em seminários acadêmicos, periódicos, caras monografias escritas para especialistas abastados e bibliotecas para pesquisa. Como deixei claro, estou longe de desprezar o trabalho de tais estudiosos. É uma grande dádiva. Contudo, os pastores-teólogos não estão interessados no significado histórico de um texto como um fim em si nem na maneira como ele pode explicar a história ou a sociedade antiga. Eles estão interessados no texto porque querem entregá-lo como evangelho ao povo de Deus. A teologia bíblica eclesiástica deve orientar sua hermenêutica no sentido da homilética.

O que a Escritura é determina para o que ela serve. Ela é a dádiva de Deus inspirada pelo Espírito que concede sabedoria à salvação e é útil para o ensino, para a repreensão, para a correção e para a instrução na justiça, preparando o homem de Deus para toda boa obra (2Tm 3.16-17). Um pastor-teólogo ensina esses textos para preparar o povo de Deus para a obra ministerial e para a missão de Deus. Uma leitura histórica e literal não será suficiente. Se quisermos que o texto possa ser pregado, o literal deve se abrir para os sentidos espirituais, para a alegoria cristológica e para a exortação tropológica.

Ilustro novamente com Apocalipse 17. É-nos dito que a prostituta Babilônia é um mistério (Ap 17.5), que o anjo promete explicar (17.7). O termo mistério é uma pista para o tipo de mal que ela representa. No Novo Testamento, mistério é algo oculto que pode ser conhecido apenas pela revelação, e, para os escritores do Novo Testamento, há um grande mistério, que Paulo descreve de várias maneiras como “Cristo em vocês, a esperança da glória” ou, de forma mais eclesiástica, como a união de judeu e gentio em um só corpo em Cristo (Cl 1.27; Ef 3.6). Nas categorias do Apocalipse, o mistério evangélico é o ajuntamento dos habitantes da terra com os de todas as tribos, línguas, nações e povos. Esse mistério se cumpre durante o tempo da sétima trombeta (Ap 10.7), quando os 144 mil mártires são perseguidos e ceifados, quando aqueles que derramam seu sangue são elevados acima do firmamento para se juntarem a Jesus nos tronos celestiais. O mistério do evangelho chega ao clímax na ceia das bodas, na festa da Noiva e do Cordeiro celestial, depois que uma nova Eva é formada para o último Adão.

Com tudo isso, a prostituta é uma paródia. Ela é a expressão final do projeto Babel, o ajuntamento da raça humana para construir uma cidade e uma torre. Como prostituta-sacerdotisa, ela é uma igreja falsa. Os reformadores que interpretaram a prostituta como a igreja de Roma estavam certos neste sentido: ela não é uma figura política, mas uma figura eclesiástica. No contexto do primeiro século, sua aliança com a besta representa uma versão falsa da união de judeus e gentios na igreja. E, ao longo das eras, a prostituta representa a ameaça contínua de uma noiva infiel que vai para a cama com poderes bestiais.

O próprio texto prega. Não estamos vivendo sob um regime soviético, quando muitos na Igreja Ortodoxa se aproximaram dos brutos que dirigiam o gulag, quando a hierarquia ortodoxa estava salpicada de agentes da KGB. Não vivemos na Alemanha nazista, quando a igreja protestante se prostituiu para Hitler. Mas estamos vivendo em uma época em que muitas igrejas, as liberais, estão decididas a fazer as pazes com a libertinagem sexual de nossa época, e em que outras, as conservadoras, andam animadamente em cima de um tanque de guerra norte-americano.

E, quando reconhecemos que a prostituta é uma noiva falsa, também notamos o cálice em sua mão. Ela é uma porne que bebe de um cálice cheio de abominações e com as imundícias de sua porneia [prostituição]. Na Torá, abominação tem uma conotação específica: imundícias que profanam o santuário, de modo que ele precisa ser purificado, mas as abominações contaminam a terra até que ela possa ser purificada apenas pela expulsão de seus habitantes. Os primeiros cananeus, depois cananeus-israelitas, foram vomitados da terra por causa de suas abominações. Três pecados contaminam a terra: idolatria, imoralidade sexual e derramamento de sangue inocente. A prostituta é culpada dos três. Ela oferece pecado sexual, aqui uma imagem de infidelidade espiritual e litúrgica, e bebe o sangue das testemunhas de Jesus (Ap 17.6). Para os primeiros leitores de João, o cenário seria claro: Jerusalém era a fonte de oposição assassina à igreja primitiva; por fim, o dragão deixou Roma escarlate e ela se tornou o inimigo de Cristo. Ambos atacam os santos, mas a prostituta bebe sangue santo. Aquele que mais se deleita com o sangue dos mártires não é o

império opressor, mas a igreja prostituída. Até o presente, nossos inimigos serão membros de nossa própria casa.

Há encorajamento para os mártires também, porque o cálice de ouro da prostituta não é o único cálice no livro de Apocalipse. Ela bebe de um poterion de ouro cheio do sangue dos santos, mas, apenas alguns versículos antes, é-nos dito que Deus lhe dá “o poterion [cálice] do vinho do furor da sua ira” (Ap 16.19). Dois cálices, mas eles são, em última análise, um só. A prostituta bebe o sangue dos santos com leite, mas o cálice do sangue santo que faz parte da festa de sua vitória é o cálice do furor da ira de Deus. Em uma aplicação da *lex talionis* [lei de talião], Deus dá sangue aos sedentos de sangue: “Tu és justo, tu, o Santo, que és e que eras, porque julgaste estas coisas; pois eles derramaram o sangue dos teus santos e dos teus profetas, e tu lhes deste sangue para beber, como eles merecem” (Ap 16.5-6). Tendo bebido sangue santo, ela se embriaga, e as cidades embriagadas, tal como pessoas realmente embriagadas, ficam sem firmeza nos pés. Os embriagados, por fim, tropeçam e caem (compare Jr 25).¹² A prostituta e a besta se unem em um propósito comum, mas, ao realizarem seu propósito comum, realizam o propósito de Deus. Assim, elas caem na própria armadilha que prepararam para os santos.

Os teólogos bíblicos eclesiásticos são, portanto, inevitável e naturalmente, teólogos públicos e políticos. A teologia pública está inserida na tarefa que eles têm como ministros da palavra e do sacramento. Se quiserem pregar o texto das Escrituras, não podem evitar falar de bestas e de prostitutas e suas alianças, triunfos e derrotas. E o texto nos alerta para uma dimensão da teologia política que, de outra forma, poderíamos ignorar. Nosso interesse pelas ramificações políticas e culturais da fé pode desviar nossa atenção da inimizade que as igrejas falsas e prostituídas nutrem para com os fiéis.

Estou tentando demonstrar como o texto de Apocalipse 17, lido dentro do contexto de Apocalipse e de toda a Bíblia, se torna algo que pode ser pregado. Estou ilustrando como uma hermenêutica da Bíblia como um todo leva a uma homilética pública. Para fazer bem isso, o pastor-teólogo deve traçar os limites e

contornos do texto não apenas no estudo, mas também no púlpito. Deixaremos passar grande parte da importância da passagem se não reconhecermos que a prostituta se veste como um sacerdote. Passaremos por cima da profundidade teológica se não levarmos a sério como o propósito comum dos chifres é incluído e invalidado pela palavra e propósito de Deus. Não podemos pregar essa passagem de maneira responsável sem prestar atenção em seus detalhes.

E isso significa que o sermão precisa ser um estudo da Bíblia. Não precisa ser um estudo da gramática grega, mas precisa envolver o texto das Escrituras. A teologia bíblica eclesiástica, em suma, não tolera sermões animados que terminam em uma versão religiosa de autoajuda. Deixe-me dizer sem rodeios: pregadores que passam o tempo do sermão contando historinhas engraçadas, recapitulando as notícias ou comentando os acontecimentos do mundo do esporte são culpados de negligência pastoral. Você foi comissionado pelo Senhor Jesus para ser um ministro da Palavra. Então ministre-a.

Litúrgica. Estabeleci duas de minhas coordenadas: a teologia bíblica eclesiástica exige o desenvolvimento de formas novas e velhas de ler as Escrituras, e a publicação teológica mais importante do pastor-teólogo é o sermão entregue à congregação local. A essas duas coordenadas eu gostaria de acrescentar uma terceira: O sermão em si ocorre em um ambiente litúrgico. O pastor não prepara ou entrega um sermão para uma conferência acadêmica, reunindo informações para retransmitir às pessoas. O culto ao Senhor é um tipo diferente de evento. Pastores falam da mesa do Senhor, e as palavras que professam, tanto como o pão e o vinho, são alimento e bebida. A teologia bíblica eclesiástica é necessariamente também a teologia litúrgica e sacramental.¹³

O texto de Apocalipse 17 mais uma vez ilustra isso. Mostrei que a prostituta é uma figura sacerdotal, vestida com roupas sacerdotais e adornada com joias sacerdotais. Ela é claramente uma falsa sacerdotisa; ela é, afinal, uma prostituta. Vários detalhes reforçam sua posição antissacerdotal. Para começar, ela está sentada e afirma que seu assento é permanente: “Estou sentada como rainha, e não sou viúva e não verei o pranto” (Ap 18.7, TB).¹⁴ Arão e seus filhos foram

ordenados a permanecer em pé e servir; como mostra o livro de Hebreus, os sacerdotes aarônicos nunca se sentavam porque seu trabalho nunca estava concluído. Eles nunca desfrutavam do descanso do sábado, porque o sangue de touros e de bodes que eles lançavam e aspergiam ao redor do santuário nunca poderia tirar o pecado. A menos que o santuário celestial fosse purificado pelo sangue de Deus, não havia descanso para o sacerdote cansado. Essa sacerdotisa se sentou, como se tivesse entrado no eschaton [fim dos tempos], como se tivesse chegado ao sábado.

O anjo promete mostrar uma prostituta que “está sentada sobre muitas águas” e, mais tarde, explica que as águas representam os “povos, multidões, nações e línguas” (Ap 17.1, 15). O templo dela é uma casa de oração para todas as nações, mas apenas porque se tornou uma casa de oração para todos os deuses das nações. Quando João de fato a vê no deserto, porém, ela não está nas águas, mas sentada em uma besta revolta e curvada. Ela está na cama com a besta, e sua porneia inclui bestialidade espiritual. O ponto mais crítico é mais sutil. Nas Escrituras, há outra figura real que, entronizada, está montada em animais compostos: o próprio Senhor, entronizado acima do querubim com quatro rostos, que montou em um querubim, sua nuvem escura. Essa sacerdotisa/deusa não apenas descansou, mas descansou em um falso trono de querubins. É como se essa sacerdotisa tivesse entrado no Santo dos Santos e se atirado no lugar do Senhor acima do querubim.¹⁵ Convém que ela use o nome de sua padroeira – ou seja, ela mesma – na testa, pois em sua besta ela é mais a deusa entronizada do que a serva que está pronta para servir.

Um detalhe final também ressalta seu esforço para tornar o eschaton imanente: ela viola as leis do serviço sacerdotal não apenas ao se sentar, mas ao beber. O vinho era estritamente proibido no santuário pela mesma razão pela qual era proibido se sentar. Como disse James Jordan, o vinho é a bebida ômega, bebida para o descanso do sábado, bebida para quando o trabalho estiver concluído. Uma vez que o trabalho dos sacerdotes nunca estava completo, eles nunca deveriam beber vinho na presença do Senhor. A sacerdotisa prostituta, no entanto, bebe um cálice de vinho enquanto está sentada complacentemente em seu trono de querubins. Pior ainda, ela bebe sangue. Ela comete um sacrilégio contínuo ao beber do sangue santo (compare Lv 17).

Se a prostituta está entronizada, bebe, e bebe sangue, então podemos imaginar que a noiva deve fazer o oposto – ela deve permanecer em pé, recusar o vinho e renunciar ao consumo de sangue. Mas a sacerdotisa prostituta em seu falso sábado é uma paródia do verdadeiro sábado da noiva. Quando Jesus alimenta a multidão, ele a convida a se sentar. Ele serve vinho do sábado na Última Ceia, e Paulo diz que devemos continuar a beber o vinho da alegria até que Jesus volte. Tal como a prostituta, bebemos sangue, sangue de mártir, o sangue da primeira e verdadeira testemunha, Jesus. Tendo bebido esse sangue, assumimos o compromisso de derramar o nosso, seguindo Jesus até a cruz.¹⁶ Um pastortéologo que prega esse texto terá uma aplicação pronta. Não festeje à mesa de demônios ou prostitutas; venha, deguste o vinho do sábado de Jesus, a testemunha e o primogênito dentre os mortos.

À parte da liturgia eucarística, a pregação está à deriva. Anunciamos o evangelho e chamamos à fé as pessoas que estão conosco. Também desejamos dar-lhes algo para fazer. Existem perigos de ambos os lados. Podemos enfatizar tanto a graça de Deus a ponto de darmos desculpas sofisticadas para a passividade e a inércia, se não para o pecado; ou podemos enfatizar tanto os deveres da vida cristã a ponto de nossa pregação se tornar pouco mais do que um discurso moralista. Queremos pedir a essas pessoas que façam algo; queremos um chamado ao altar. Mas não queremos que pensem que estão, de algum modo, ganhando certo status com Deus ao fazerem aquilo que as chamamos para fazer.

O melhor chamado é... bem, um chamado ao altar – um chamado à mesa-altar de Jesus, onde ele se oferece a nós mediante seu Espírito por meio do pão e do vinho. A teologia bíblica litúrgica tem uma aplicação pronta: “Faça isso!”. É claro que não se trata de uma ação meritória, porque a ordenança é uma ordem para que recebamos uma dádiva. Se, para nós, isso é muito pouco para chamar as pessoas a fazerem, não compreendemos o que estamos fazendo. Pois, ao chamar a congregação a fazer isso, nós a estamos chamando a permanecer em Jesus, a comer sua carne, beber seu sangue e respirar Jesus, a participar de sua morte como testemunhas fiéis, a renunciar à mesa dos demônios, a partilhar o pão com os que têm fome e todos os seus bens e dons pelo bem comum, a regozijar-se

com ações de graça em todas as coisas, a viver em união como o corpo cheio do Espírito de Cristo, a oferecer resistência aos violentos, a ser o corpo político da era que há de vir na era presente. Tudo isso, e muito mais, está implícito toda vez que convidamos a congregação a participar do pão partido e do cálice do Senhor.

Se você está pregando sem o pão e o vinho, então sua primeira tarefa é acabar com essa anomalia o mais rápido possível.

* * *

O ministério pastoral é a vocação mais ampla e desafiadora conhecida pelos mortais. O pastor ideal teria a desenvoltura retórica de Churchill, a compaixão de Madre Teresa, a tenacidade e coragem de um Navy Seal,* o intelecto de um advogado, a paciência de Jó e a visão de Ezequiel, a criatividade de um empreendedor, a habilidade de gestão de um CEO e a energia magnética de um astro do rock. Eles devem ser exemplares em sua devoção a Jesus e na retidão de seu caráter. E devem estar em todos os lugares para fazer o que for preciso. Quando você está doente ou machucado, vai ao médico; você consulta um advogado quando enfrenta problemas legais; você contrata um consultor para ressuscitar ou expandir seus negócios; você chama um enfermeiro ou um profissional da área médica para cuidar de um pai idoso. Temos especialistas para cada momento e estágio da vida, mas os pastores são generalistas. Eles estão lá no nascimento, ao lado do leito no hospital, durante o julgamento e o processo, quando uma criança está lutando pela vida e quando uma mãe ou um pai está sendo sepultado. Os pastores são generalistas em todas as formas e tipos de sofrimento humano. Se há uma coisa em que os pastores são especialistas é na morte, na morte real física e em todos os impactos menores da morte da qual a carne é herdeira. Eles estão presentes em todos os sepultamentos como representantes do Bom Pastor. Eles são a presença visível e tangível de Cristo e da igreja em todos os momentos de crise. Os pastores têm uma palavra a falar: a palavra do evangelho, a palavra da vida em meio à morte, a promessa de uma vida que começa mais do que termina com a morte. Eles têm uma coisa a fazer: oferecer o desafio e o consolo da palavra, conferidos de maneira perceptível na

água, no pão e no vinho.

Eu poderia ter escrito um capítulo sobre a teologia bíblica eclesiástica fazendo do quarto de hospital ou da sessão de aconselhamento o principal contexto para a reflexão. Simplifiquei as coisas, imaginando a teologia bíblica eclesiástica no contexto da preparação e da entrega do sermão. Este é o principal contexto para a teologia bíblica, não primariamente porque o trabalho deve ser entregue como um sermão antes de chegar a um público mais amplo. A teologia bíblica eclesiástica não é feita apenas na preparação do sermão ou no livro ou artigo que resulte do sermão. Também é feita quando o servo do Senhor fala a palavra do Senhor ao povo do Senhor, reunido pelo Espírito do Senhor à mesa do Senhor, no dia do Senhor, na presença do Senhor. Esse é, sobretudo, o lugar e o momento em que a teologia bíblica eclesiástica é feita.

▪

* Membro do grupo de elite da marinha dos Estados Unidos. (N.T.)↔

SHEEHAN, Jonathan. *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* [A Bíblia do Iluminismo: tradução, estudo, cultura]. Princeton: Princeton University Press, 2005.↔

SHEEHAN. *Enlightenment Bible*, xi. p. 220. A resenha de Eric Carlsson em *Fides et historia* 38:2 (2005–2006), p. 226-228, foi útil para mim.↔

SHEEHAN. *Enlightenment Bible*. p. 92.↔

Journal of Biblical Literature 234:2 (2015).↔

Por mais interessante que seja por si só, o ensaio escrito por vários autores sobre “Computer ized Source Criticism of Biblical Texts” [Críticas das fontes computadorizadas de textos bíblicos] não parece digno de ser mencionado no púlpito.↵

No final das contas, eu estava certo sobre isso. O ensaio de Nissim Amzallag sobre “Furnace Remelting as the Expression of YHWH’s Holiness: Evidence of the Meaning of qanna’ (קנן) in the Divine Context” [A refundição da fornalha como expressão da santidade de YHWH: evidência do significado de qanna’ (קנן) no contexto divino] conclui que “os conceitos inspirados pelo processo de refundição da fornalha parecem ser de importância central na teologia bíblica. Eles promovem a crença de que o resultado necessário de um evento trágico é a recuperação de um estado aprimorado, o mais próximo da ‘origem revitalizada’. Eles também condicionam a visão da questão final como um evento definitivo da refundição trazendo de volta uma terra totalmente renovada” (p. 252). Quem não pode pregar isso não deve nem chegar perto de um púlpito.↵

JENSON. Song of Songs [Cântico dos Cânticos], interpretação. Louisville: Westminster John Knox, 2005. p. 13.↵

Em segundo plano está a concepção de teologia de John Frame como aplicação. Veja FRAME. Doctrine of the Knowledge of God. Phillipsburg: P&R, 1987. [A Doutrina do Conhecimento de Deus. Cultura Cristã, 2010.]↵

Esta não é uma paródia, mas um resumo fiel de CHARLES, R. H. Commentary on the Revelation of St. John [Comentário sobre o apocalipse de João]. 2 vols. Nova York: Scribner, 1920. 2:55. A análise crítica da fonte do capítulo é um fóssil da década de 1920. Veja AUNE, David E. Revelation 17–22 [Apocalipse 17–22], Word Bible Commentary 52c. Waco: Word, 1998. p. 917-919.↵

As pérolas da prostituta causam uma divergência curiosa. Por todo o Antigo Testamento, terra e mar representam Israel e os gentios; as pedras preciosas da terra representam as tribos de Israel, e as pérolas do mar, os gentios. As pedras fundamentais da nova Jerusalém são as pedras do peitoral, mas os portões são de pérola: é uma cidade gentílico-judaica que desce do céu.↵

Israel deve usar a Torá sobre a testa e nos pulsos (Dt 6), precisamente onde os adoradores da besta usam sua marca.↵

O final do capítulo enfatiza o mesmo ponto. Os chifres da besta se voltam contra a prostituta. Eles têm um propósito comum contra a prostituta, que é o de deixá-la nua, matá-la, comer sua carne e queimá-la. Mas esse propósito comum está incluído no propósito de Deus para a besta e para a prostituta. Ele coloca no coração deles um propósito de realizar o propósito que ele tem no propósito que eles têm em comum. Quando entregam seu reino à besta, quando os chifres lhe oferecem seu poder para ser usado por ela, eles cumprem as palavras de Deus e realizam o próprio propósito divino (Ap 17.17).↵

Os intérpretes pré-modernos reconheceram isso, passando facilmente da alegoria cristológica para a tropologia sacramental. É um movimento bíblico. Segundo Jesus, toda a Bíblia diz respeito ao sofrimento e à glória de Cristo. Mas o Cristo sobre quem a Escritura fala não é simplesmente o Jesus morto e ressurreto, mas o Cristo integral. Isso está claro nas várias passagens em que Paulo lida diretamente com tipologias sacramentais. O êxodo não é um mero tipo de passagem de Jesus da morte para a vida, mas um tipo da passagem da igreja pelas águas do batismo para a peregrinação no deserto. O Cristo integral é a assembleia de pessoas que são marcadas pelos selos do batismo e da Ceia. Toda a Escritura que fala sobre o Cristo integral, portanto, também fala sobre a festa eucarística na qual Cristo se oferece a nós mediante seu Espírito.↵

Trata-se de uma declaração irônica. A prostituta cita Isaías 47.7, uma passagem sobre a queda da Babilônia.↵

Como o homem do pecado, exaltando-se como se fosse Deus e assumindo sua posição no templo.↵

Podemos até notar um eco macabro de nossa festa eucarística na festa dos chifres no final do capítulo, os chifres que se voltam contra a prostituta para levá-la à ruína, deixá-la nua, destruí-la com fogo e comer sua carne (Ap 17.17; não exatamente nessa ordem!).↵

CAPÍTULO 2

O PASTOR-TEÓLOGO COMO TEÓLOGO POLÍTICO

O MINISTÉRIO EM MEIO À CIDADE TERRENA

JAMES K. A. SMITH

Embora falemos com frequência em “praça pública”, a metáfora é antiquada e inútil. Nossa vida política não está confinada a uma esfera em particular; não há praça com portões discerníveis. O político tem menos a ver com um espaço e mais a ver com um modo de vida. O político não se restringe aos nossos capitólios; não há praça ali.¹

O político é menos um domínio e mais um projeto. Quando reduzimos o político por meio de uma dúplici espacialização e racionalização, o que se perde e fica esquecido é uma consideração do modo como a pólis é uma comunidade formativa. Convém lembrarmos que, de acordo com a primeira frase de *A Política*, de Aristóteles, “toda pólis é uma koinonia [associação], e toda koinonia só se estabelece tendo em vista algum bem”.² A participação política exige e assume exatamente esta formação: um conjunto de cidadãos com hábitos e práticas para a vida em comum e com um determinado fim, orientado para um tólos [propósito]. Mesmo que essa intuição aristotélica (e agostiniana) tenha sido sepultada pelo procedimentalismo racionalista do liberalismo moderno, isso não significa que não seja verdadeira. Animais políticos se criam, não nascem.³

É por isso que nossas teologias políticas precisam preocupar-se menos com a ideia de policiar fronteiras e de assegurar uma plataforma para expressar nossas

crenças. Em vez disso, elas devem considerar com cuidado os modos como a vida política está ligada à formação de hábitos e de desejos que fazem de nós quem somos. E se não formos fundamentalmente coisas pensantes que entram no “espaço” da política com ideias que visam revelar o que pensamos? E se formos criaturas com anseios, definidas por nossos desejos, que abrem caminho no mundo controladas por aquilo que ansiamos? E se o político não for apenas um estratagema procedimental para gerenciar nossos assuntos terrenos, mas uma expressão do desejo e da necessidade de criação, uma característica estrutural da vida de criatura que sinaliza algo sobre a socialidade da natureza humana? E se a política, como diz John von Heyking, tiver de fato relação com o “anseio no mundo?”⁴

A política, então, nos forma e, ao mesmo tempo, requer formação. O político é mais um repertório de ritos do que um espaço para expressar ideias. As leis, então, não são apenas marcadores de limites; são estímulos sociais que nos tornam certo tipo de pessoa. As instituições não são apenas espaços abstratos para várias funções; são incubadoras de hábitos que moldam caráter e identidade.

Quando recuperarmos uma compreensão da política como um repertório de ritos formativos – como um nexos de práticas para formar hábitos que não apenas nos governam, mas também nos formam –, então lembraremos que a política está ligada a questões de virtude.⁵ E compreender de fato a dinâmica da virtude requer recuperar o senso da teleologia, uma competência do político que leva em consideração os fins que estamos buscando, a visão do Bem que inspira nossa colaboração e vida comum.

Para o pensamento cristão, distanciar-se para poder levar em conta a teleologia é algo que está intimamente ligado à escatologia. Nossa teleologia é uma escatologia: a esperança do reino dos céus que chega mediante a graça da Providência e não chega sem o retorno do Rei ressurreto. Isso muda tudo. Uma teleologia que é, ao mesmo tempo, uma escatologia será contracultural a toda pretensão política que assuma uma confiança whig [liberal] na engenhosidade e

no progresso humanos. E precisamente por ser uma teleologia de esperança, a escatologia cristã também irá de encontro a ideologias políticas céticas do desespero que reduzem nossa vida comum a maquinações de poder e de dominação. Além disso, uma teologia política cristã em sintonia com a escatologia irá de encontro a um tipo de progressismo pós-milenarista ao qual a chamada geração de justiça parece propensa.

Mas, se a esperança cristã reestrutura o político à luz da eternidade, poderíamos dizer que a fé cristã restabelece o político à luz da criação. Se a escatologia relativiza o político desde cima e além, uma teologia bíblica da criação e da cultura também relativiza o político desde baixo. Por isso, meu alvo não é apenas uma teologia política, mas, de forma mais ampla, uma teologia pública. Eu gostaria de encorajar-nos a superar uma fixação estreita em certos modos de política eleitoral e perceber que grande parte do que constitui a vida da pólis são modos de vida em comum que estão fora dos interesses estreitos do Estado e do governo.⁶ Portanto, uma exposição cristã de nossa vida política e socioeconômica comum pode ser descrita de maneira mais adequada como uma teologia pública – uma exposição de como levar uma vida em comum com vizinhos que não acreditam no que acreditamos, não amam o que amamos, não esperam pelo que esperamos. As instituições do governo fazem parte dessa vida em comum, mas são apenas uma parcela de uma rede muito mais ampla de instituições e práticas que governam nossa vida em comunidade. Podemos dizer que não é apenas o governo que governa; o Estado não é o único – ou mesmo o mais primordial – modo de solidariedade.

UMALENTE LITÚRGICA SOBRE O POLÍTICO

Minha tarefa, portanto, é olhar para o político através das lentes da liturgia. Que diferença fará para nossa reflexão teológica sobre política se partirmos do pressuposto de que os mesmos seres humanos que são, por natureza, zoon politikon (animais políticos) também são homo adorans (animais litúrgicos)? E se os cidadãos não forem apenas pessoas que pensam ou creem, mas pessoas que amam? De que forma nossa análise das instituições políticas parecerá diferente

se as abordarmos como incubadoras de práticas que moldam o amor, não apenas nos governando, mas formando o que amamos? De que forma nosso engajamento político mudará se não estivermos apenas buscando permissão para expressar nossos pontos de vista na esfera política, mas, na verdade, se esperarmos moldar o ethos de uma nação, de um Estado, de um município para promover um modo de vida que se incline para o shalom?

Mas minha preocupação neste ensaio é mais especificamente com o papel do pastor nessa compreensão eclesiástica do político. De modo ainda mais específico, eu gostaria de perguntar qual é o papel do pastor-teólogo eclesiástico na igreja como polis. Isso se transforma em alguma visão do pastor como “prefeito”, um retorno ao príncipe-bispo?

O pastor já é sempre um teólogo político. O que é necessário não é a adoção de um papel, mas sim a intencionalidade e a sofisticação com relação a esse papel. Ao sugerir o papel do pastor como teólogo político, não estou defendendo o pastor como simpatizante de um partido ou como alguém que interfere nas eleições. Pelo contrário, estou sugerindo que uma teologia política solidamente ortodoxa relativizará o culto da política eleitoral, reequipando nossa concepção do político enquanto nos deixa atentos aos ritos formativos da pólis reinante que nada têm a ver com o Estado. Ao mesmo tempo, argumentarei que os cidadãos da cidade de Deus, não obstante, são enviados como embaixadores e emissários para a cidade terrena, assumindo sua vocação humana para desenvolver a criação e amar o próximo. Portanto, o pastor-teólogo não é o prefeito de alguma pólis alternativa pura que se orgulha de escapar do permixtum; pelo contrário, o pastor como teólogo político é um pastor da igreja enviada, preparando os santos para o complicado trabalho de viver no saeculum.

Sugerirei que o trabalho do pastor como teólogo político pode ser resumido em dois papéis principais: primeiro, o pastor como etnógrafo, fazendo a exegese dos ritos culturais do império; e, segundo, o pastor como catequista litúrgico, explicando a visão do Bem que é transmitida nas práticas da adoração cristã. No espírito do desejo de Gerald Hiestand e Todd Wilson de “ressuscitar uma antiga

visão”, terminarei considerando Santo Agostinho como um estudo de caso.⁷

Ao sugerir um papel para o pastor como teólogo político, também estarei focado em um papel que o pastor desempenha como teólogo local, para usar o termo de Hiestand e Wilson.⁸ No entanto, não tenho certeza se compartilho da classificação implícita que eles dão ao papel do pastor-teólogo – do local, passando pelo popular, ao eclesiástico. Em particular, não tenho certeza se concordo com a alegação de que “o evangelicalismo nunca reivindicará a geração emergente de teólogos para o pastorado se nossa única concepção de pastor-teólogo for a de um teólogo local ou popular”.⁹ Acredito que há pastores que consideram os desafios únicos da teologia local exatamente o desafio intelectual que procuram; não vejo a prioridade da teologia local como algo que está diminuindo. E acredito que os desafios particularmente locais e contextualizados da teologia política representam um desafio que vale a pena enfrentar.

EXEGESE CULTURAL DOS RITOS DO IMPÉRIO

A primeira tarefa do pastor como teólogo político é servir às congregações, sendo etnógrafos dos ritos do império que os cercam, ensinando-as a ler os rituais da democracia moderna tardia através de uma lente bíblica e teológica.

Como mencionei anteriormente, o político não é apenas a administração da lei – como se a vida política se resumisse a tarefas como remover o lixo e manter os semáforos em bom funcionamento. O político não é meramente procedimental; é formativo. A pólis é uma koinonia que é inspirada por uma visão do Bem. E, embora Aristóteles não pudesse imaginar visões concorrentes do Bem dentro do território da cidade murada, essa realidade de poleis concorrentes e bens rivais era algo que os cristãos percebiam desde o início. Existem poleis rivais dentro dos limites do Estado-nação. O poder formativo da pólis não está personificado em sua espada, mas em seus rituais. Nesse sentido, o alcance da visão da boa

vida da pólis é mantido em todos os tipos de ritmo e de rotina não estatais que reforçam, digamos, a libido dominandi da cidade terrena, ou a mitologia fundamental da independência e da autonomia que não é apenas articulada em uma constituição, mas mantida em um milhão de microliturgias que reforçam nosso egoísmo.

Portanto, parte do papel do pastor como teólogo político é apocalíptico: revelar e desmascarar as pretensões idólatras da pólis que podem ser facilmente ignoradas, uma vez que constituem o pano de fundo do status quo de nosso ambiente cotidiano.¹⁰ Isso requer um trabalho teológico ponderado e rigoroso para penetrar os rituais cotidianos que realizamos de forma automática e vê-los pelo que são: maneiras pelas quais somos levados a prestar homenagem a reis rivais. Isso requer o que Richard Bauckham chama de “purificação da imaginação cristã”.¹¹ O que está em jogo aqui é nada menos que a adoração verdadeira versus a falsa.¹²

Assim, parte do trabalho político do pastor-teólogo é capacitar o povo de Deus para que “leia” as práticas da pólis reinante, faça a exegese das liturgias da cidade terrena em que estamos imersos. Essa é uma tarefa essencialmente local e contextualizada, tanto no tempo quanto no espaço: as idolatrias políticas que nos tentam e ameaçam nos deformar estão localizadas. A arrogância política de hoje não é a mesma arrogância política de oitenta anos atrás, muito menos a da África do quinto século ou da Nova Inglaterra do século 16. Essa exegese cultural deve ser local e contextual, mas também tem de ser teológica – e, eu poderia sugerir, teologicamente sociológica.¹³ Se quisermos aprofundar a capacidade teológica da igreja, devemos tentar oferecer uma etnografia teológica do Dia da Independência.¹⁴

Mais uma vez, podemos encontrar exemplos antigos disso. Um dos mais notáveis é um sermão que Agostinho pregou no dia do Ano Novo, em 404, provavelmente em Cartago, no qual ele oferece uma exegese teológica e cultural dos festivais pagãos que dominavam a cidade naquela época.¹⁵ Ele usa como texto-base uma frase do Salmo 106 que haviam acabado de entoar: “Salva-nos,

SENHOR, nosso Deus! Ajunta-nos dentre as nações, para que demos graças ao teu santo nome” (Sl 106.47). Como sabemos se somos “ajuntados dentre as nações”, pergunta Agostinho? “Se a festa das nações que está ocorrendo hoje nas alegrias do mundo e da carne, com o ruído de cânticos tolos e vergonhosos, com a celebração desse falso dia de festa –, se as coisas que os gentios estão fazendo hoje não encontram nossa aprovação” – bem, então fomos ajuntados dentre as nações.

Mas isso não é apenas moralização pietista. Agostinho inicia uma análise teológica e filosófica dos ritos das festas pagãs. Em jogo, argumenta ele, estão a fé, a esperança e o amor:

Se cremos, esperamos e amamos, isso não significa que sejamos imediatamente declarados sãos, seguros e salvos. Faz diferença aquilo em que acreditamos, aquilo que esperamos, aquilo que amamos. De fato, ninguém pode viver qualquer estilo de vida sem esses três sentimentos da alma: fé, esperança e amor. Se não acreditamos naquilo em que as nações acreditam, não esperamos o que as nações esperam e não amamos o que as nações amam, então fomos ajuntados dentre as nações. E não deixemos que o fato de estarmos fisicamente no meio delas nos assuste, uma vez que há uma distância tão grande de pensamento. Afinal, o que poderia estar mais distante do que o fato de eles acreditarem que demônios são deuses, e nós, por outro lado, acreditarmos no Deus que é o Deus verdadeiro? [...] Portanto, se acreditamos em algo diferente, esperamos algo diferente, amamos algo diferente, devemos prová-lo por meio de nossa vida, demonstrá-lo por meio de nossas ações (Sermão 198.2).

O restante do sermão de Agostinho é uma exegese cultural prolongada que visa tornar implícitos a fé, a esperança e o amor (pagãos) que são mantidos nas festas e rituais da cidade, os quais, para muitos de seus paroquianos, eram apenas coisas a fazer, em vez de ritos que fazem algo a eles. O ônus da análise teológica de Agostinho é enfatizar a incoerência de entoar o salmo e participar das festas.

Esta é uma tarefa constante. Uma das responsabilidades do pastor como teólogo político, portanto, é ajudar o povo de Deus a interpretar as festas de sua própria pólis – sejam as festas anuais de Ação de Graças militarizadas que apresentam gladiadores de Dallas e de Detroit ou os rituais de exibição mútua e pureza altiva que permeiam os domínios on-line da “justiça social”. Nossa política nunca é meramente eleitoral. A pólis não se levanta simplesmente para a vida no dia das eleições. As eleições não são liturgias; são eventos. A política na cidade terrena é transmitida em uma rede de rituais enfileirados entre uma ou outra urna. A boa teologia política rompe isso, revelando o que acontece – não com o intuito de ajudar o povo de Deus a se afastar, mas de prepará-lo para ser enviado para o meio disso tudo. Quando estamos centrados nos ritos formativos da cidade de Deus, Agostinho lembra seus ouvintes, “mesmo que saíamos e estejamos no meio deles na interação social geral [...], permaneceremos reunidos dentre os gentios, onde quer que possamos realmente estar” (Sermão 198.7).

CATEQUESE LITÚRGICA COMO TEOLOGIA POLÍTICA

Isso nos leva à segunda função construtiva do pastor como teólogo político. Não basta desmascarar os ritos da política da cidade terrena. Nós também precisamos ajudar o povo de Deus a cultivar sua cidadania celestial. Cidadania não é apenas um status ou um bem que uma pessoa tem; é um chamado e uma vocação.¹⁶ Posso ter um passaporte e uma certidão de nascimento canadenses e, ainda assim, não ser um bom cidadão canadense. A cidadania não é apenas um direito; é uma virtude a ser cultivada. O pastor como teólogo político desempenha um papel no pastoreio da virtude cívica nos cidadãos da cidade de Deus (compare Fp 3.20).¹⁷

Se a adoração cristã constitui os direitos e deveres civis da cidade de Deus, a catequese litúrgica é o exercício teológico pelo qual passamos a entender nossa cidadania celestial. Em outras palavras, uma obra teológica fundamental que esteja carregada de importância política consiste em ajudar o povo de Deus a entender por que fazemos o que fazemos quando adoramos. Teologia litúrgica é teologia política. A exegese cultural da adoração cristã torna explícita a visão

política que é transmitida em nossa liturgia. O pastor-teólogo tem a responsabilidade de revelar o véu – a visão bíblica fundamental do Bem –, que está implícito na adoração cristã.

O batismo, por exemplo, sinaliza nossa iniciação no meio de um povo. Por meio do batismo, Deus constitui um povo peculiar que forma uma nova polis, uma nova realidade político-religiosa – o que Peter Leithart chama de “cidade batismal”.¹⁸ Essa nova pólis é marcada pela obliteração da classe social e de aristocracias de sangue. É um grupo heterogêneo: “Poucos eram sábios segundo os padrões humanos; poucos eram poderosos; poucos eram de nobre nascimento”, como mostra Paulo para os cristãos em Corinto (1Co 1.26). Mas essa é a marca da cidade de Deus, o reino invertido de Deus: “Mas Deus escolheu o que para o mundo é loucura para envergonhar os sábios, e escolheu o que para o mundo é fraqueza para envergonhar o que é forte. Ele escolheu o que para o mundo é insignificante, desprezado e o que nada é, para reduzir a nada o que é” (1Co 1.27-28). Os cidadãos da cidade batismal não são apenas “pobres”; eles não são “nada”! E, no entanto, são escolhidos e comissionados como portadores da imagem de Deus, princesas e sacerdotes de Deus, que são capacitados para serem testemunhas de um reino vindouro e estão incumbidos de renovar o mundo.¹⁹

Assim, o batismo cria e significa uma realidade social, o que explica por que está situado no contexto da adoração conjunta. Mesmo que apenas uma pessoa esteja sendo batizada, todos participamos desse sacramento. Nós, a congregação, não estamos lá como meros espectadores. Em um nível mínimo, o ritual deve evocar nosso próprio batismo, lembrando-nos de que somos cidadãos de outra cidade. É também por isso que algumas igrejas têm água à sua entrada, proporcionando uma ocasião tangível para nos lembrar de quem somos. Quando entramos para orar ou adorar, a comoção, o toque e, talvez, a autounção com água são um lembrete visceral de que somos um povo marcado. O batismo é uma prática que reconstitui nossa relação com outros corpos sociais, como a família e o Estado.

Da mesma forma, no auge da adoração na eucaristia, somos convidados a nos

sentar para cear com o Criador do Universo, para comer com o Rei. Mas todos somos convidados a fazer isso, o que significa que precisamos nos reconciliar uns com os outros também. Nossa comunhão com Cristo transborda na comunhão como seu corpo. Há uma realidade social, até política, promulgada aqui: não há assentos exclusivos a essa mesa, não há reservas para VIPs, não há filé-mignon para os que podem pagar enquanto o restante come migalhas que caem da mesa deles. A Mesa do Senhor é uma realidade niveladora em um mundo de crescentes desigualdades, uma visão promulgada de “um farto banquete para todos os povos, um banquete de vinho envelhecido” (Is 25.6). Esse estranho banquete é o rito cívico de outra cidade – a cidade celestial –, o que explica por que inclui nossa promessa de lealdade, o Credo. Nessa comunhão, nosso coração é atraído ao coração da vida trina de Deus. Assim, em certos sentidos, a base da liturgia é o sursum corda: “Levantem o coração”. Na adoração, “nós o levantamos para o Senhor”. A Ceia do Senhor não é apenas uma maneira de lembrar algo que foi realizado no passado; é um banquete que nutre nosso coração. Aqui está uma refeição existencial que recicla nossa fome mais humana e mais profunda.

Tendo sido convidados à própria vida do Deus trino – tendo sido recriados em Cristo, aconselhados por sua palavra e nutridos pelo pão da vida –, nós somos então enviados ao mundo para cuidar e cultivar a boa criação de Deus e para fazer discípulos de todas as nações. O envio ao final da adoração é uma repetição do comissionamento original da humanidade como portadora da imagem de Deus, uma vez que, em Cristo – e nas práticas da adoração cristã –, podemos finalmente ser os seres humanos que fomos criados para ser. Por isso, somos enviados para habitar o santuário de sua criação como imagens vivas de Deus. Carregamos sua imagem quando cumprimos nossa missão de cultivar a criação e de convidar outras pessoas a encontrarem a humanidade nessa História. Assim, a adoração termina com uma oração que é uma bênção e, ao mesmo tempo, uma incumbência para que vamos, mas façamos isso na – e com a – presença do Filho que nunca nos deixará nem nos abandonará: “Vão em paz para amar e servir ao Senhor”.

UM ESTUDO DE CASO: AGOSTINHO E BONIFÁCIO

O pastor como teólogo político – na verdade, todo pastor – é um pastor não apenas da igreja reunida, mas da igreja enviada. Nos termos de Abraham Kuyper, o pastor é chamado a pastorear não apenas a igreja como instituição, mas a igreja como organismo. O pastor-teólogo pastoreia o trabalho dos cidadãos da cidade de Deus que respondem ao chamado de entrarem no conturbado permixtum do saeculum.

Podemos observar um estudo de caso desse papel na constante relação de Agostinho com Bonifácio. Bonifácio foi um general romano e um governador africano. Nas correspondências que ambos trocavam, vemos uma amizade espiritual na qual Agostinho, o pastor-teólogo, não tem medo de desafiar e exortar o soldado imperial. Mas também vemos alguém que pratica a política com fome de sabedoria teológica, e não apenas de bênçãos ou de permissão. De fato Bonifácio recebeu uma longa e complexa carta teológica (Carta 185) sobre os donatistas, que Agostinho, mais tarde, em suas *Retractationes*,* descreveu como um livro (*The Correction of the Donatists* [A correção dos donatistas]). Após essa longa carta, Agostinho enviou a Bonifácio uma nota curta e simples: “É muito agradável para mim saber que, em meio aos seus deveres cívicos, você também não é negligente em mostrar preocupação com a religião e em desejar que as pessoas que se encontram separadas e divididas sejam chamadas de volta ao caminho da salvação e da paz”.²⁰

Na Carta 189, Agostinho escreve rapidamente uma articulação eloquente da fé combinada ao conselho teológico em resposta a um pedido urgente de ajuda de Bonifácio (189.1). Agostinho começa por onde sempre começa: com o amor. “Isto, portanto, posso dizer de maneira concisa: Ame o Senhor, o seu Deus, de todo o seu coração, de toda a sua alma e de todas as suas forças e Ame o seu próximo como a si mesmo. Pois essa é a palavra que o Senhor executou sobre a terra [alusão a Rm 9.28].” Ele exorta Bonifácio para que “progrida” nesse amor por meio da oração e das boas obras, levando à plenitude o amor que foi derramado de fora em nosso coração (189.2). Pois é “por meio desse amor”, lembra Agostinho, que “todos os nossos santos antepassados, os patriarcas, profetas e apóstolos agradaram a Deus. Por meio desse amor, todos os

verdadeiros mártires lutaram contra o diabo a ponto de derramarem o próprio sangue, e, uma vez que esse amor não esfriou nem falhou, eles venceram” (189.3). E é o mesmo amor que está agindo em Bonifácio, ressalta Agostinho: “Por meio desse amor, todos os bons cristãos progredem dia a dia, desejando não chegar a um reino de seres mortais, mas ao reino dos céus”.

Agostinho então responde diretamente a algumas dúvidas e perguntas de Bonifácio: “Não pense que alguém, como um soldado, pode agradar a Deus se trazer armas de guerra” (189.4). Agostinho oferece a Bonifácio exemplos a serem imitados: “São Davi”; o centurião que demonstrou grande fé; o devoto Cornélio, que acolheu Pedro; e outros. Contudo, Agostinho também oferece a sabedoria vocacional enraizada em alguns bons aspectos da escatologia. Enquanto alguns são chamados a viver em castidade, perfeita continência e devoção no claustro, “cada um, como diz o apóstolo, tem o seu próprio dom da parte de Deus; um de um modo, outro de outro (1Co 7.7). Portanto, outros lutam contra inimigos invisíveis orando por você; você luta contra bárbaros visíveis lutando por aqueles outros” (189.5).

Embora desejemos o dia em que nenhum tipo de batalha seja necessário – nem guerreiros de oração nem soldados armados –, precisamos de uma escatologia com mais nuances, aconselha Agostinho. “Porque neste mundo é necessário que os cidadãos do reino dos céus sofram tentações entre os que estão no erro e são ímpios, para que possam se exercitar e ser provados como o ouro em uma fornalha”, diz Agostinho. “Não devemos querer viver à frente do tempo apenas com os santos e os justos.” Esta é a maneira de Agostinho dizer: “Não caiam na tentação de uma escatologia implementada”.

Portanto, responda ao seu chamado, Bonifácio, mas assuma sua vocação com fidelidade, de um modo que anseie pelo reino que há de vir sem pensar que você poderá fazê-lo chegar. “Seja, portanto, um pacificador mesmo na guerra, para que, ao vencer, você possa trazer para o benefício da paz aqueles contra quem você luta” (189.6). Quando começa a se aproximar do fim da carta, Agostinho parece atento às tentações peculiares que o soldado enfrenta, em sintonia com as

liturgias culturais da vida militar: “Que a castidade conjugal adorne sua conduta; que a sobriedade e a frugalidade adornem-na também. Pois é muito vergonhoso que a lascívia vença um homem que não é vencido por outro homem, e que o que não foi vencido pela espada seja vencido pelo vinho” (189.7). Ele encerra com um exercício de catequese litúrgica. Apelando ao Prefácio da Missa (“Levantem o coração”/“Nós o levantamos para o Senhor”), Agostinho encoraja Bonifácio a encontrar nisso uma postura para a vida, para seu trabalho e vocação: “E, é claro, quando ouvimos que devemos levantar nosso coração, devemos responder com sinceridade o que você sabe que responderemos” (189.7). Em outras palavras: não diga apenas “levantamos nosso coração”; levante seu coração em seu trabalho.

A afeição de Agostinho por Bonifácio não impediu que o santo o admoestasse. A Carta 220 é um caso curioso. Após a morte de sua esposa, Bonifácio parece estar perdido. Ele parece hesitante no modo como percebe seu chamado de soldado e de servo imperial, mas também parece instável em sua dor, tomando más decisões. Quando eles se viram pela última vez em Hipona, Agostinho estava tão exaurido que mal conseguia falar. E assim ele escreve em seguida uma carta “para fazer com você o que devo fazer com um homem que amo muito em Cristo” (220.2).²¹

Após a morte de sua esposa, Bonifácio quis abandonar a vida pública e se refugiar em um mosteiro para se dedicar ao “ócio santo”. Mas, quando expressou isso a Agostinho e a Alípio em particular, eles o aconselharam o contrário. “O que o impediu de fazer isso”, lembra Agostinho, “exceto que você considerou, quando chamamos sua atenção para o fato, até que ponto o que você estava fazendo estava beneficiando as igrejas de Cristo? Você estava agindo somente com essa intenção, a saber, para que levassem uma vida tranquila e pacífica, como diz o apóstolo, com toda a piedade e dignidade (1Tm 2.2),²² defendidos dos ataques dos bárbaros” (220.3). Esses pastores-teólogos o exortaram a permanecer firme em sua vida pública; de fato, em alguns sentidos, o trabalho pastoral/teológico deles dependia do trabalho público de Bonifácio como governador e defensor.

Embora Bonifácio continuasse a atender ao chamado do ofício público, a fraqueza causada pela dor parecia comprometer seu julgamento moral. Assim, Agostinho o confronta por abandonar a continência, por ser “vencido pela concupiscência” (220.4) e por se envolver em redes de intrigas. Agostinho imediatamente o faz se lembrar da necessidade de arrependimento e de penitência. E então Agostinho, o pastor-teólogo, pressiona Bonifácio teologicamente para que seja mais resoluto no cumprimento de seus deveres públicos: “O que devo dizer sobre o saque da África que os bárbaros africanos fazem sem nenhuma oposição, enquanto você está preso às suas dificuldades e não toma providência alguma para que esse desastre possa ser evitado?” (220.7). Enquanto está tentando garantir seu status em uma corte imperial contestada, Bonifácio está de fato se esquivando de seus deveres para com o bem comum (veja: época de eleição). “Quem teria acreditado”, pergunta Agostinho,

quem teria temido que, com Bonifácio como chefe dos guarda-costas imperiais e colocado na África como conde daquele lugar, com um exército tão grande e com tanto poder, que como tribuno pacificou todos aqueles povos, combatendo-os e aterrorizando-os ao lado de alguns aliados, os bárbaros agora teriam se tornado tão ousados, teriam feito tais avanços, teriam desolado, roubado e devastado áreas tão grandes cheias de gente? Quem não disse, quando você assumiu o poder como conde, que os bárbaros da África não apenas seriam subjugados, mas também até seriam tributários do Estado romano? (220.7)

Agostinho, o pastor-teólogo, está montando um caso teológico para o general romano guarnecer seu posto, fazer seu trabalho, ser fielmente presente como conde e governador. Por trás de seu conselho está uma distinção teológica fundamental entre a cidade terrena e a cidade de Deus. Não há um indício de certa tendência ao “Santo Império Romano” da qual Agostinho muitas vezes é equivocadamente acusado. Pelo contrário, Agostinho relativiza Roma sem demonizá-la. Portanto, sejam quais forem as disputas ou frustrações que Bonifácio possa ter com Roma, ele ainda tem uma dívida: “Se o Império Romano lhe deu coisas boas”, diz Agostinho, “ainda que terrenas e transitórias, porque ele é terreno, não celestial, e não pode dar exceto aquilo que tem sob seu controle – se, então, ele lhe conferiu coisas boas, não retribua o mal com o mal” (220.8).

Nessas cartas, lemos um pouco das esperanças de Agostinho em relação a Bonifácio e em relação àqueles como ele: a esperança de agentes fiéis do reino vindouro que atendam ao chamado à vida pública, que administrem o bem comum, neste saeculum de nossa espera. Esses servidores públicos carregam fardos pesados em nosso favor e se veem pressionados por todos os lados. Muitos, como Bonifácio, estão honestamente famintos por conselhos teológicos e sabedoria bíblica para um mundo conturbado. O pastor-teólogo precisa não apenas do selo teológico para responder às dúvidas deles com uma teologia robusta da vida pública; sobretudo, o pastor-teólogo precisa amar. Assim, Agostinho termina sua carta a Bonifácio: “O amor me ordenou a escrever essas coisas a você, meu filho amado; por esse amor, eu amo você pelos padrões de Deus, não pelos padrões do mundo” (220.12). Se Agostinho ordena a Bonifácio que não ame o mundo, é porque Agostinho o ama, e o ama o suficiente para equipá-lo com uma rica teologia política.

▪

* Livro publicado no Brasil com o título *Retratações* pela editora Paulus, 2019. (N.T.)↵

Tampouco é um palco onde podemos estar “no centro das atenções” ou “nos bastidores”, como um palco onde o microfone é ligado assim que você sobe nele e é desligado assim que você desce.↵

ARISTÓTELES. *A política* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011). In: *The Basic Works of Aristotle [As obras básicas de Aristóteles]*. Ed. Richard McKeon. Trad. Benjamin Jowett. Nova York: Random House, 1941. p. 1127. O que Aristóteles não podia imaginar é um território que fosse efetivamente um terreno de poleis concorrentes. Ele só pôde imaginar uma pólis onde um “Estado” (pólis) central articulava uma visão fundamental do bem que era considerado o Bem para aqueles naquele território – ou seja, o Estado/pólis era a “maior

koinonia [associação] de todas” no território. Em suma, Aristóteles pôde imaginar o pluralismo internacional, mas não o pluralismo intranacional em que nos encontramos. Agostinho, por outro lado, estava intimamente consciente da fratura e competição que caracterizavam nossa vida pública.↵

E, mesmo que (com razão) quiséssemos argumentar que os seres humanos são animais políticos “por natureza”, essa ainda é uma afirmação sobre uma capacidade que requer cultivo e treinamento – e que pode ser malformada.↵

HEYKING, John von. *Augustine and Politics as Longing in the World* [Agostinho e a política como anseio no mundo]. Columbia: University of Missouri Press, 2001.↵

Embora não apenas a política, contra o centrismo político de HUNTER, James Davison. *To Change the World* [Mudar o mundo]. Oxford: Oxford University Press, 2010.↵

Compare o argumento de Hunter em *To Change the World*.↵

HIESTAND, Gerald; WILSON, Todd. *The Pastor Theologian: Resurrecting an Ancient Vision* [O pastor-teólogo: ressuscitando uma antiga visão]. Grand Rapids: Zondervan, 2015.↵

Ibid. p. 81-83.↵

Ibid. p. 85.↵

Para o trabalho de um pastor-teólogo que faz isso, veja DANIELS, T. Scott. *Seven Deadly Spirits: The Message of Revelation's Letters for Today's Church* [Sete espíritos mortais: a mensagem das cartas de Apocalipse para a igreja de hoje]. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.↵

BAUCKHAM, Richard. *The Theology of the Book of Revelation* [A teologia do livro de Apocalipse]. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 17.↵

Ibid. p. 35.↵

Veja a série *Studies in Ecclesiology and Ethnography* [Estudos em eclesiologia e etnografia], da Eerdmans. É possível notar que a igreja não precisa apenas de teólogos eclesiásticos. Precisamos de estudiosos eclesiásticos.↵

É verdade que também poderia ser uma boa maneira de encolher uma igreja.↵

AGOSTINHO. Sermão 198. In: *Sermons* [Sermões], *The Works of Saint Augustine* [As obras de Santo Agostinho], vol. III/6. Ed. Edmund Hill. Nova York: New City Press, 1993. Isso também poderia explicar por que seu sermão durou três horas – um tipo de discurso propositadamente prolongado para manter seus paroquianos longe das tentações o máximo possível. Basta dizer que Agostinho não seria o apresentador de festas do Super Bowl na catedral.↵

Veja BEINER, Ronald. *Theorizing Citizenship* [Teorizando a cidadania]. Albany: SUNY Press, 1994. Compare Aristóteles, *A política*, livro 3.↵

Devo observar que, uma vez que endosso os modelos presbiterianos de governo da igreja, eu não gostaria de limitar esse papel ao pastor que ensina. De fato, preocupo-me com a ideia de que a imagem do pastor-teólogo em Hiestand e Wilson, *The Pastor Theologian*, pareça assumir um modelo batista ou episcopal.↵

LEITHART, Peter. *The Priesthood of the Plebs: A Theology of Baptism* [O sacerdócio do povo comum: uma teologia do batismo]. Eugene: Wipf and Stock, 2003. p. 210.↵

Veja SMITH, James K. A. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009. p. 184-185. [Desejando o Reino: culto, cosmovisão e formação cultural. *Vida Nova*, 2018.]↵

AGOSTINHO. *Letters 156-210* [Cartas 156–210], *The Works of Saint Augustine*, vol. II/3. Ed. Boniface Ramsey. Trad. Roland Teske. Hyde Park, Nova York: New City Press, 2004. p. 207 (epístola 185a). As citações das cartas de Agostinho nos parágrafos seguintes são desta edição.↵

AGOSTINHO. *Letters*, vol. II/4. Hyde Park, Nova York: New City Press, 2005.↵

Agostinho muitas vezes recorre a 1Tm 2.2 como o objetivo do envolvimento cristão na vida pública, como ele faz em *Cidade de Deus* 19.26: “É importante para nós também que esse povo possua essa paz nesta vida, uma vez que, contanto que as duas cidades estejam entrelaçadas, nós também nos apropriamos da paz da Babilônia – embora o Povo de Deus esteja, pela fé, libertado da Babilônia, sendo, nesse intervalo de tempo, apenas peregrino no meio dela. É

por isso que o apóstolo instrui a igreja a orar pelos reis daquela cidade e por aqueles que exercem autoridade, acrescentando as seguintes palavras: ‘Para que tenhamos uma vida tranquila e pacífica, com toda piedade e dignidade’.

AGOSTINHO. *City of God*. Ed. G. R. Evans. Trad. Henry Bettenson. Nova York: Penguin, 2003. [*A Cidade de Deus*. 2. ed. Editora Vozes, 2012. 2.v.]←

CAPÍTULO 3

O PASTOR-TEÓLOGO COMO TEÓLOGO PÚBLICO

KEVIN J. VANHOOZER

"Pastoreie as minhas ovelhas" (Jo 21.16).¹ Pastoreie as minhas ovelhas. Você já ouviu falar do sous-chef [subchefe], a segunda autoridade em uma cozinha, abaixo do chef. Bem, pastores são sous-pastores, abaixo do Senhor Jesus. Jesus é "o bom pastor [que] dá a sua vida pelas ovelhas" (Jo 10.11; compare 10.14). De acordo com Hebreus 13.20, ele é "o grande Pastor das ovelhas" e, como o grande Pastor, Jesus se identifica com Deus em sua relação com Israel: "Como pastor ele cuida de seu rebanho" (Is 40.11). Com Davi, portanto, confessamos: "O SENHOR é o meu pastor" (Sl 23.1). Suas ovelhas ouvem sua voz (Jo 10.27), o que explica por que os pastores devem ministrar a palavra de Deus, não a de outra pessoa. Os pastores participam da importante tarefa do bom pastoreio cuidando dos lugares onde as pessoas, as ovelhas em questão, a comunhão na presença de Deus, desfrutam das misericórdias de Deus e glorificam o nome dele.² Pastorear as ovelhas de Jesus é cuidar, nutrir e liderar pessoas – todos aqueles que se reúnem como seguidores do Caminho.

"O pastor-teólogo deve ser o intelectual público automático do evangelicalismo, sendo a pregação a forma pública preferida de interpretação teológica das Escrituras."³ O bem-estar da igreja – e sua missão – depende dos pastores no sentido de recuperarem sua vocação e identidade como teólogos públicos locais. Isso envolve pensar muito não apenas nos pastores, mas também nas igrejas. Devemos perguntar para que servem os pastores, mas também "Por que existe a igreja em vez de nada?"

“LOCAL, LOCAL, LOCAL” COMO AXIOMA ECLESIOLOGICO

A igreja é um ajuntamento de pessoas, uma assembleia aproximada de Deus mediante o sangue de Cristo (Ef 2.13), ressuscitada com Cristo e “[assentada] nos lugares celestiais em Cristo Jesus” (Ef 2.6). Fazer parte da igreja de Cristo é pertencer a uma comunhão reunida em torno do trono celestial de Deus.⁴ Essa mesma comunhão também existe neste mundo em inúmeros lugares específicos.

Tanto na venda de imóveis como na administração da igreja, o princípio básico é “local, local, local”. Três “locais” em uma “propriedade” (ousia): isto não é simplesmente sabedoria proverbial, mas sabedoria trinitária! A igreja é uma só, mas existe em três locais: no céu, triunfante; na terra, militante; em lugares específicos do mundo, habitante.

Na topologia moderna, o lugar é menos um local físico do que uma estrutura de experiência humana vivida, uma maneira de estar no mundo. Por que existe a igreja em vez de nada? Porque o Senhor ressurreto, o Príncipe da Paz, deseja embaixadas locais, pessoas em lugares específicos, para testemunhar e estender na terra o reino que está agora no céu.⁵ “Pois onde se reunirem dois ou três em meu nome, ali eu estou no meio deles” (Mt 18.20). A igreja local é “a igreja de forma completa, mas não a igreja como um todo”.⁶ As pessoas – especialmente o espaço entre elas – são o lugar onde Cristo reina, o domínio ou esfera de influência de Cristo, pois é nas pessoas, entre elas e por meio delas que Cristo exerce sua nobre influência como Senhor e manifesta o poder da vida de ressurreição.

O lugar permite que corpos habitem e envolvam o mundo.⁷ Ao contrário do espaço vazio (se é que isso existe), o lugar é um local sobrescrito pela ação e experiência humanas. O pastor é um geógrafo social, alguém que deseja “escrever” o evangelho na mente e no coração de um povo reunido em um determinado lugar. O pastor de uma igreja local é um construtor de lugares cuja

missão é transformar uma congregação em um lugar adequado para o Espírito de Cristo, um lugar no qual certas atividades promoverão a cidadania celestial coletiva sob condições terrenas históricas. O pastor deseja ajudar cada membro do rebanho a encontrar seu lugar no mundo, a saber seguir a Cristo aqui e agora como discípulo dele.

“Havia pastores que estavam nos campos próximos e durante a noite tomavam conta dos seus rebanhos” (Lc 2.8). Esse versículo conhecido da história do Natal também é uma bela ilustração do pastor-teólogo em ação. “Nos campos próximos”, em um determinado local; “havia pastores”, guias; “tomavam conta”, pastoreavam; “seus rebanhos”, congregações locais de cristãos.

Pastores são guias que conduzem rebanhos locais, às vezes a “águas tranquilas” (Sl 23.2), mas, com mais frequência, a águas agitadas. Em particular, os pastores devem conduzir seus rebanhos a águas mais profundas do batismo, mais profundas naquilo que o Deus trino está fazendo na – e por meio da – morte e ressurreição de Jesus. É assim que eles cumprem a Grande Comissão: “Vão e façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a obedecer a tudo o que eu lhes ordenei” (Mt 28.19-20). Pastores fazem discípulos ao conduzirem as pessoas ao que o Deus trino está fazendo em Cristo. Em termos mais contemporâneos, os pastores ensinam as pessoas a se inclinarem para Cristo e a vivenciarem a vida de Cristo. Inclinarse para Cristo é “[crescer] em tudo naquele que é a cabeça” (Ef 4.15). Inclinarse para Cristo é aprender a apoiar-se nos braços eternos, como diz o antigo hino (compare com Dt 33.27) – “Confie no SENHOR de todo o seu coração e não se apoie em seu próprio entendimento” (Pv 3.5, ênfase adicionada). Pastores conduzem seus rebanhos à maturidade em Cristo. É uma questão de aprender a viver em Cristo para pôr Cristo em prática.

POR QUE CHAMAR PASTORES DE TEÓLOGOS PÚBLICOS?

Tendo em conta o fato de que todo ministério pastoral é um ministério da igreja local, por que devemos descrever os pastores usando as palavras adicionais teólogo e público?

Teólogo. Há muito tempo trabalhamos com a dicotomia entre a academia e a igreja. Confinamos a teologia em uma ciência teórica, uma especialização, e o pastorado, em uma esfera prática, uma profissionalização. O resultado é que já não encorajamos os alunos mais inteligentes no seminário a obterem seus PhDs para que possam servir à igreja, e, ao mesmo tempo, obter um PhD para servir na academia não é visto como algo tão útil assim. Gosto da história da mãe que apresenta sua filha pequena a um doutor em teologia recém-formado. “Agora você pode operar as pessoas?”, pergunta a menina. A mãe (muito) rapidamente responde: “Ah não, ele é o tipo de doutor que não pode ajudar ninguém”. O mesmo serve para os teólogos como doutores da igreja!

Meu Deus, nós temos um problema. Por um lado, temos teólogos que não praticam a teologia. Por outro, temos pastores que fazem parte daquilo que Gerald Hiestand e Todd Wilson descrevem como “gestão intelectual mediana”: eles podem interpretar o estudo, mas eles mesmos não conseguem fazê-lo.⁸ Os corpos saudáveis de Cristo precisam dos glóbulos vermelhos da vitalidade pastoral e da massa cinzenta da inteligência teológica.

Nesse momento, governantes ricos – ou pastores muito pobres – podem ficar extremamente tristes, pois sempre estão muito ocupados (compare com Lc 18.23). Ser pastor já é bastante difícil: o New York Times relatou em 2010 que 50% dos pastores se sentem incapazes de atender às necessidades do trabalho, sendo que 90% afirmaram que se sentem desqualificados ou mal preparados para o ministério. Como tenho a ousadia de sugerir mais uma coisa que os pastores precisam fazer!? Levaria várias semanas para estudar Reformed Dogmatics,* de Herman Bavinck, e pelo menos vários meses para ler Church Dogmatics,** de Karl Barth, mesmo que não houvesse mais nada para fazer.

Andrew Wilson publicou um artigo no site da Christianity Today em setembro de 2015 intitulado “Por que ser um pastor-estudioso é praticamente impossível”.⁹ Nele, Wilson mostrou que o tempo é apenas um dos problemas. Ele identifica três tensões que têm contribuído para os pastores-estudiosos se tornarem uma espécie ameaçada de extinção: (1) a tensão universidade-igreja, (2) a tensão especialista-generalista e (3) a tensão teórico-prática (o que motiva os estudiosos normalmente não é a pergunta “O que devemos fazer?”).

Esses são pontos justos, mas Wilson está falando de pastores-estudiosos, não de pastores-teólogos. Ao sugerir que pastores são teólogos, não estou dizendo que eles devam ser estudiosos. Teologia é o projeto de buscar, falar e mostrar entendimento daquilo que o Deus trino está fazendo em Jesus Cristo e por meio dele pelo bem de todo o mundo, e isso é muito importante para ser deixado para os acadêmicos.

Público. Por que qualificar pastores-teólogos com outro adjetivo: público? “Público” significa ter relação com pessoas em geral ou da comunidade. Pastores são teólogos públicos porque trabalham em assembleias locais do – e para o – povo de Deus e para o bem das pessoas em todos os lugares. As pessoas são o meio com o qual o pastor trabalha para formar vidas que glorificam a Deus, tanto em indivíduos (santos) quanto em comunidades (a comunhão dos santos). Teologia é uma obra pública local; é sobretudo a obra de Deus “para trazer à existência um povo sob seu domínio em seu lugar”.¹⁰ A igreja é um templo vivo; o que a igreja realiza em sua vida coletiva é um projeto de construção teológica – a formação de um povo separado para amar a Deus e ao próximo como a si mesmo. Pastores são teólogos públicos porque trabalham com pessoas para pôr a teologia em prática. Esse é um trabalho árduo; é mais difícil trabalhar com pessoas do que com ideias. Se você quiser um desafio real, não vá estudar teologia acadêmica; vá para o pastorado. Mas o povo de Deus – as igrejas locais – são os locais públicos onde a vida de Cristo é lembrada, celebrada, examinada e exibida. Em termos simples, a tarefa do pastor é ajudar a congregação a se tornar o que ela é em Cristo.

Os pastores deveriam ser automaticamente intelectuais públicos do evangelicalismo, em contraste com os acadêmicos.¹¹ O mandato do intelectual público é falar de maneira significativa sobre tópicos amplos de maior preocupação social e discutir questões centrais sobre o que significa avançar como ser humano e comunidade. Alexander Solzhenitsyn estava falando como intelectual público em seu discurso de formatura em 1978 na Universidade de Harvard. Foi um discurso profético, uma crítica perspicaz à espiritualidade da cultura ocidental moderna. Ele falou sobre o Mal (com M maiúsculo!) e criticou a tendência do Ocidente de postular a autonomia dos seres humanos em contraste com a responsabilidade humana para com Deus.

Existem intelectuais tanto na academia como na sociedade, mas são poucos e raros. Muitos estudiosos são especialistas que sabem muito sobre poucos assuntos, mas não sabem o que falar em se tratando das grandes questões. Os pastores discutem as grandes questões – da vida e da morte, do sentido e da falta de sentido, do físico e do espiritual – com frequência e precisam fazer isso de uma maneira que eles consigam comunicar com os não acadêmicos.

O que isso tem a ver com pastorear? Uma marca distintiva do pastor também é característica de intelectuais: “O pastor, por natureza, está ‘à frente’ [das ovelhas], não apenas as guiando, mas cuidando, de forma antecipada, do bem-estar delas”.¹² O que ameaça o rebanho de Jesus Cristo não são ursos ou lobos (1Sm 17.34-35), mas a falsa religião, a doutrina incorreta e as práticas ímpias. Os que lideram precisam, em certos aspectos, estar à frente de sua congregação. Os pastores não precisam ser acadêmicos, mas precisam estar fundamentados na teologia bíblica, o quadro histórico-redentor completo que une o Antigo e o Novo Testamento e se concentra em Cristo. Ser culturalmente qualificado também ajuda. Paulo conhecia a situação cultural de Corinto, com certeza, mas estava fundamentado no evangelho: “Pois decidi nada saber entre vocês, a não ser Jesus Cristo, e este, crucificado” (1Co 2.2).

Pense nos pastores-teólogos também como intelectuais orgânicos.¹³ O intelectual orgânico não é um estudioso nem um gênio, mas alguém capaz de articular as

necessidades, convicções e aspirações da comunidade à qual pertence, a mente evangélica do corpo de Cristo. O papa Francisco descreve o teólogo como, “sobretudo, um filho de seu povo. Ele não pode desejar – e não deseja – ignorá-lo. Ele conhece seu povo, a linguagem, as raízes, as histórias, a tradição desse povo”.¹⁴ O intelectual orgânico sabe que ideias são importantes – elas têm o poder de moldar certas formas de vida. Mas o intelectual orgânico é menos um teórico abstrato e mais um ativista social, alguém que organiza e preserva a integridade da igreja como a cidade de Deus, ajudando a congregação a ler as culturas e a adotar práticas adequadas aos cidadãos do evangelho.

Os pastores-teólogos não precisam ser as pessoas mais inteligentes presentes – mas, por outro lado, nem os apóstolos eram. Quando Pedro e João foram presos por pregarem o evangelho e arrastados diante do Sinédrio, eles tiveram de fazer um discurso público improvisado – e inspirado: “Este Jesus é ‘a pedra que vocês, construtores, rejeitaram, e que se tornou a pedra angular’. Não há salvação em nenhum outro” (At 4.11-12). Quando os sumos sacerdotes, os anciãos e os escribas – todos bem treinados nas escolas rabínicas – viram a ousadia de Pedro e de João, ficaram admirados, pois “[perceberam] que eram homens comuns e sem instrução” (At 4.13). Pedro e João não eram gênios, mas apóstolos: eles sabiam algo que o Sinédrio não sabia (“Ele ressuscitou!”), e sabiam disso não porque eram inteligentes, mas porque foram informados.

Os pastores-teólogos também sabem algo que os outros não sabem, e sabem disso porque a Bíblia lhes diz. O que eles sabem é algo bastante específico, mas com implicações enormes, até universais. O pastor-teólogo intelectual orgânico sabe de algo importante: o que o Deus trino está fazendo em Cristo por meio do Espírito a fim de criar um povo para sua possessão preciosa (Êx 19.5; Dt 7.6; 14.2; 26.8; Ml 3.17; Tt 2.14; 1Pe 2.9). Como Solzhenitsyn, os pastores-teólogos são generalistas que dão voz ao modo como a fé compreende o significado da vida – a vida escondida com Cristo (Cl 3.3). Sim, os pastores-teólogos sabem algo específico e concreto, mas, estritamente falando, não se trata de um conhecimento “especializado”. O pastor-teólogo é um generalista que se especializa em relacionar todas as coisas ao evangelho de Jesus Cristo. Pastores são teólogos públicos locais – intelectuais orgânicos que representam a mente de Cristo com o intuito de inspirar e proteger as assembleias locais do corpo de

Cristo.

PARA QUE SERVEM OS TEÓLOGOS (PASTORES) PÚBLICOS

De acordo com C. S. Lewis, a igreja não existe por outra razão “senão para levar homens e mulheres a Cristo, para torná-los pequenos Cristos. Se ela não estiver fazendo isso, todas as catedrais, clérigos, missões, sermões e até a própria Bíblia serão simplesmente perda de tempo”.¹⁵ Chame isso de a Grande Comissão Pastoral: fazer discípulos que venham a compartilhar o coração, a mente e as mãos de Jesus Cristo.

Em geral: fazer discípulos. Deixe-me começar com algumas observações gerais sobre como os pastores cumprem essa comissão.

Os pastores-teólogos ministram a realidade. Na filosofia, a metafísica é o estudo da realidade: o que é. Os pastores-teólogos ministram a realidade na medida em que comunicam o que é em Cristo. O que os pastores-teólogos têm a dizer que ninguém mais tem diz respeito ao que o Deus trino está fazendo em Jesus Cristo por meio do Espírito para renovar a criação.

Ministrar o evangelho é ministrar a realidade: a nova vida em Cristo. Enquanto a filosofia para Martin Heidegger tinha tudo a ver com seguir em direção à morte – aprender a lidar autenticamente com a mortalidade –, é o grande privilégio dos pastores-teólogos representar em palavras e ações a alegria que acompanha a proclamação do evangelho: chamá-lo de seguir em direção à ressurreição. Os pastores-teólogos são representantes da estranha nova realidade do evangelho, emissários do reino de Deus que já invadiram a velha ordem das coisas. Os pastores ministram a realidade porque testemunham o que está em Cristo, e não há realidade mais perene do que essa.

Os pastores-teólogos ministram compreensão. “Pastoreie as minhas ovelhas.” Nem só de pasto viverão as ovelhas, mas de toda palavra que procede da boca de Deus (compare Mt 4.4). A principal tarefa do pastor-teólogo é o ministério da Palavra (diakonia tou logou; At 6.4). Os teólogos ministram compreensão quando ajudam os seguidores de Jesus a serem melhores seguidores das Escrituras, e isso significa compreender a história fundamental delas. Os pastores ajudam as pessoas a se tornarem bíblicamente alfabetizadas, a entenderem o quadro histórico-redentor completo e o lugar delas na história, sobretudo a identidade que elas têm em Cristo.

Não basta conhecer fatos sobre a Bíblia. Os discípulos precisam do senso canônico: a capacidade de interpretar passagens particulares das Escrituras à luz do todo. Senso canônico significa saber onde estamos no fluxo da história redentora. Para resumir o assunto da maneira mais simples possível: Deus “conhece” (cria) o mundo; Deus perde o mundo; Deus recupera o mundo; Deus e o mundo vivem felizes para sempre. A alfabetização bíblica também significa ajudar as pessoas a lerem seu próprio mundo – seu próprio contexto cultural em particular – à luz do drama geral da redenção.

Ministrar compreensão é ajudar as pessoas a fazerem conexões: entre as partes da Bíblia e a história geral; entre a Bíblia e o mundo em que vivem; entre quem são e quem Deus as chama para ser. Os pastores não são chamados a praticar a teologia acadêmica, mas a ministrar compreensão teológica, ajudando as pessoas a interpretarem as Escrituras, sua cultura e sua própria vida em relação à grande obra de redenção de Deus resumida em Cristo. Mais uma vez, o teólogo é um generalista que fala sobre coisas em geral (a renovada ordem criada) em relação a uma coisa em específico: o evangelho de Jesus Cristo.

Quase sempre associamos a teologia com formulações doutrinárias passadas e o ministério pastoral com novas e interessantes maneiras de fazer as coisas. Os pastores-teólogos devem se precaver contra duas tentações: por um lado, um orgulho do passado (nossa maneira de fazer as coisas) que condena tudo o que é

novo; por outro, uma indiferença ou constrangimento em relação ao passado que tolera tudo o que é novo. A forma confiável de avançarmos é contarmos com a orientação das Escrituras enquanto atravessamos o presente. A alfabetização bíblica deve levar à alfabetização cultural.

Cultura é o mundo do significado no qual as pessoas habitam, um mundo que consiste em várias obras de significado que comunicam as crenças e os valores de uma sociedade (por exemplo, livros, filmes, pinturas, anúncios, músicas, moda, carros, esportes, edifícios, refeições, jogos e assim por diante). As instituições da sociedade são seu hardware, mas a cultura é o software da sociedade, seu “programa” para cultivar a humanidade e moldar sua liberdade.

Os pastores-teólogos devem instruir seu povo em relação à cultura, pois ela está integralmente empenhada em instruir as pessoas, cultivar a humanidade delas. Em outras palavras, a cultura está no ramo da formação espiritual; em última análise, o que a cultura educa e forma não é apenas a mente, mas também o coração.¹⁶

A alfabetização cultural é a capacidade de entender o que está acontecendo na sociedade contemporânea, a capacidade de ler textos culturais e entender as tendências culturais. O objetivo da alfabetização cultural é obter a compreensão do momento presente. Precisamos entender corretamente o que está acontecendo, aqui e agora, no lugar onde estamos, para saber como aqueles cuja cidadania está no céu devem responder corretamente. Alfabetização cultural refere-se ao que os cristãos precisam saber sobre sua cultura cotidiana a fim de serem agentes culturais eficazes para o reino de Cristo. A alfabetização cultural é parte essencial da dupla cidadania de um cristão, estando no mundo (seguindo em direção à morte), mas não sendo dele (seguindo em direção à ressurreição).

Eu disse que é importante que os pastores entendam a palavra de Deus e o mundo de Deus, mas também é importante entender as pessoas e os desafios que elas enfrentam nos lugares específicos em que se encontram. É por isso que a

igreja local é tão importante. As pessoas são o meio com o qual os pastores fazem teologia, e as pessoas são finitas; elas ocupam apenas um lugar e um instante de cada vez. Uma maneira valiosa de entender a cultura e as pessoas se dá pela leitura de livros de ficção; eu gostaria que mais pastores fizessem isso. Neal Plantinga incentiva-nos a começar com pequenos desafios: um romance por ano.¹⁷ Os principiantes podem começar com *Gilead*, de Marilynne Robinson.

Os pastores-teólogos ministram sabedoria. Uma das principais tarefas do pastor-teólogo é deliberar, discernir e depois demonstrar o que significa ser um discípulo no mundo de hoje, no tempo e no local onde as pessoas vivem. Os pastores-teólogos fazem discípulos ajudando as pessoas que reconhecem todas as bênçãos espirituais que têm em Cristo (Ef 1.3), pessoas que aprendem a participar da realidade do Cristo ressurreto, a viver na – e depois, por meio de seu Espírito, pôr em prática a – vida de Cristo nos lugares específicos em que vivem.

Este é o objetivo do entendimento: incorporar o coração e a mente de Cristo, pondo em prática a vida de Cristo em nós. O indicativo do evangelho – “você estão em Cristo” – contém um imperativo tácito: conformar-se a

Cristo. Participar com alegria daquilo que o Deus trino está fazendo em Cristo. Viver para Deus, viver em Cristo, pôr em prática a vida de Cristo por meio do Espírito: essa é a essência da teologia trinitária (e pastoral).

Em particular: ministrar Cristo em três atos inteiramente teológicos. Passo agora a considerar algumas maneiras particulares como os pastores praticam a teologia pública, concentrando-se no sermão, na liturgia e na igreja local.

O sermão proclama o que o Deus trino está fazendo em Cristo. A vocação especial da teologia é proclamar e explicar o que o Deus trino está fazendo em

Cristo para tornar todas as coisas novas: “Deus em Cristo estava reconciliando consigo o mundo” (2Co 5.19). De forma mais fundamental, o que está em Cristo é a plenitude da divindade (Cl 2.9) – Deus saindo de si mesmo para levar o que não é Deus (seres humanos) à própria vida de Deus. Em Cristo habitam a verdadeira divindade, a verdadeira humanidade, a reconciliação de Deus com a humanidade, a luz, a vida e o amor de Deus, a igreja e muito mais.

Pastores são evangelistas – proclamadores do evangelho –, e não há nada mais teológico do que o evangelho de Jesus Cristo. A proclamação é mais do que verbal; os pastores devem incorporar a compaixão de Deus e a verdade do evangelho, sobretudo o amor a outras pessoas e a alegria de seguir em direção à ressurreição. No livro em que fui coautor com Owen Strachan, *The Pastor as Public Theologian*,*** escrevi sobre como os pastores ministram a palavra do evangelho da reconciliação por meio do aconselhamento pessoal e da visita pastoral; aqui quero dizer algo sobre a proclamação como pregação (e ensino).

A pregação é um microcosmo do ministério pastoral, “o mais público dos atos pastorais”.¹⁸ À medida que o sermão avança, o mesmo ocorre com a nação (santa). Sermões superficiais promovem congregações superficiais. As palavras são nosso meio de comunicação mais sofisticado; por meio delas podemos compartilhar experiências simples e ideias complexas. Os pastores-teólogos ministram a palavra porque foi precisamente o que Jesus fez: “Jesus foi [...] proclamando as boas novas de Deus” (Mc 1.14). Tenho tempo aqui apenas para enfatizar três funções que explicam por que o sermão é o primeiro plano da teologia pública, três razões pelas quais o púlpito “lidera o mundo” e pode ser o melhor meio de permanecer à frente do rebanho.

Primeiro, a pregação promove a alfabetização bíblica, a competência bíblico-teológica e o senso canônico. Não há nada melhor que a exposição disciplinada das Escrituras para ajudar a congregação a entender como as várias partes das Escrituras se relacionam com o todo e com a pessoa que está no centro de tudo: Jesus Cristo.

Segundo, a pregação promove a alfabetização teológica, a capacidade de interpretar (e, se necessário, criticar) nosso mundo – nossa história, nossa cultura – à luz da presença e da atividade de Deus. Embora a principal tarefa da pregação seja revelar a Palavra de Deus, lançar luz sobre a situação contemporânea da igreja muitas vezes é uma consequência importante. Ao expor a Palavra de Deus, os pastores-teólogos oferecem à sua congregação um meio poderoso para discernir e depois lançar por terra os ídolos de nosso tempo. Aqueles que desconhecem a cultura estão fadados a repeti-la.

Terceiro, a pregação leva a igreja local, aqui e agora, a se relacionar com a realidade revigorante de Jesus Cristo, instruindo os discípulos a adotarem crenças, valores e práticas que correspondem ao que está em Cristo para que seja uma realidade. O sermão não é uma descrição de segunda mão do que está acontecendo em uma galáxia histórica muito, muito distante. Não, a pregação do evangelho proclama a verdadeira história do mundo, reconhecendo que todas as coisas são “dele, por ele e para ele” (Rm 11.36). O sermão é a artilharia pesada no arsenal do pastor-teólogo; é o melhor ataque frontal às imaginações mantidas em cativeiro por outras histórias que prometem outros caminhos para a boa vida.

Um sermão não deve apenas dizer o que está em Cristo, mas também comunicar a excelência disso. A pregação não deve simplesmente informar, mas deve nos transportar. Dizer o que está em Cristo é enumerar e explorar todas as bênçãos espirituais com as quais fomos abençoados (Ef 1.3; compare Rm 15.27). Um sermão que descreve nossa vida como “escondida com Cristo em Deus” (Cl 3.3) apela à nossa imaginação para que possamos ver, e praticamente provar, a realidade como ela é de fato: não um universo mecânico em movimento perpétuo, mas uma criação divina no meio de dores de parto, onde o novo em Cristo está surgindo do velho em Adão. A pregação grava o evangelho no coração que a ouve e insere os ouvintes na história. Preguar é uma prática “pela qual a igreja é levada à própria vida de Deus”.¹⁹

A liturgia celebra o que o Deus trino está fazendo em Cristo. Os pastores-teólogos são ministros da compreensão, primeiro, da Palavra, mas depois do

sacramento. Além do sermão, a liturgia também é um ato teológico por excelência. Os pastores-teólogos são responsáveis por liderar a congregação enquanto ela celebra o que está em Cristo. Muitos pastores podem não se considerar liturgistas, mas, do ponto de vista técnico, é esse o significado da adoração coletiva corretamente ordenada. Liturgia significa literalmente “o trabalho do povo”, do grego leitourgia (leitos = “público” + ergos = “trabalho”). Liturgia é teologia pública, a ordenação de expressões coletivas de louvor e adoração cristã.

O povo de Deus se reúne em lugares específicos para celebrar o que o Deus trino está fazendo em Cristo e para ser edificado em Cristo, a fim de se tornar o tipo de povo que pode adorar a Deus em espírito e em verdade em todos os lugares. Celebrar o que está em Cristo é reordenar nossas ideias a respeito do que é, em última análise, real e realinhar nosso coração nesse sentido.

Eu seria negligente se não mencionasse a Ceia do Senhor, que é proclamação e, ao mesmo tempo, celebração do evangelho (1Co 11.26). Quando nos lembramos da morte expiatória de Jesus na cruz, partilhando o pão e o vinho, lembrando, assim, a refeição da Páscoa de Israel também, levamos a efeito um resumo verbal, visual e visceral de todo o drama da redenção. Além disso, celebrar a Ceia do Senhor é literalmente ter uma amostra preciosa da realidade definitiva. Pois o que está em Cristo, o que é, em última análise, real, é comunhão com Deus e uns com os outros. A Ceia do Senhor é uma bela demonstração da unidade que existe em Cristo. É um ato poderoso de teologia pública que está no cerne do que significa o evangelho. Como tal, é também um ato teológico por excelência.

A igreja local demonstra o que o Deus trino está fazendo em Cristo. Espero que agora você entenda por que penso que a teologia é menos uma realização intelectual a se admirar de longe do que uma interpretação incorporada de nossa fé, encenada por igrejas locais e supervisionada por pastores – teólogos que atuam sobre as pessoas, com elas e entre elas. Como diz Paulo, devemos “nos revestir” de Cristo (Rm 13.14; Gl 3.27). Esse revestimento se refere a um

traje: devemos vestir a couraça da justiça (Ef 6.14) e da humildade (1Pe 5.5). Também se refere a uma produção: “Tornem-se meus imitadores, como eu o sou de Cristo” (1Co 11.1). Esta talvez seja a maior vocação do pastor-teólogo: vestir e dirigir a igreja, ajudando os cristãos a assumirem o papel que Deus lhes deu e equipando-os ativamente para desempenhar esse papel. A teologia, fundamentalmente, existe para servir e preservar a integridade do “espetáculo” da igreja para o mundo (1Co 4.9).

Pastores, como sous-pastores, levam o povo de Deus a se tornar congregações locais cuja vida e práticas comunitárias exibem fisicamente as realidades do evangelho, sobretudo a reconciliação em Cristo. É por isto que a igreja existe: para fazer discípulos que, por meio da vida coletiva, testemunhem a redenção em Cristo, o perdão dos pecados e a reconciliação multiétnica. Fazemos isso montando produções locais de paz e de reconciliação, de justiça e de verdade. O pastor é o diretor assistente do que é, basicamente, um teatro local do evangelho, ajudando cada discípulo e comunidade de cristãos a aprender e depois desempenhar o papel que lhes foi designado: representar o coração e a mente de Cristo como o corpo de Cristo. O pastor-teólogo forma a congregação local para ser o Cristo para a comunidade em que ela está inserida. A igreja pública existe para o público do mundo.

A igreja local é uma demonstração prática do que está em Cristo, uma apologia incorporada à sabedoria da cruz. Quando a igreja se torna o que é – a comunhão do Espírito Santo –, ela se torna uma estrutura de plausibilidade vivida. A fé cristã se mostra verdadeira quando o povo de Deus, de bom grado, se submete a todo tipo de prova crítica, intelectual e existencial, e persevera até o fim, regozijando-se na certeza de que o sofrimento produz perseverança, caráter aprovado e a esperança que não nos decepciona (Rm 5.3-5).

A Ceia do Senhor é suma e, ao mesmo tempo, demonstração, summa e apologia do evangelho, pois, ao celebrar a Ceia, a igreja não apenas proclama, mas representa de maneira incorporada a união e a comunhão, a realidade definitiva do que está em Cristo. O próprio Jesus ensinou sobre a importância desse

aspecto da teologia pública: “Com isso todos saberão que vocês são meus discípulos, se vocês se amarem uns aos outros” (Jo 13.35). Em última análise, a melhor apologética é todo o povo de Deus em comunhão como igreja e realizando atos de amor ao mundo, demonstrando a verdade do que é, e do que será, em Cristo.

CONCLUSÃO: O PASTOR-TEÓLOGO NA ECONOMIA DAS OBRAS PÚBLICAS

Pastores são teólogos locais na economia trina das obras públicas. O desafio é entender o que os pastores têm a dizer e a fazer que é distinto de todos os outros tipos de serviço público. É possível que não haja uma necessidade mais urgente do que a de pastores que saibam cuidar e permanecer à frente de seu rebanho, de dia e de noite. Não há desafio maior do que edificar pessoas em Cristo. Portanto, seria muito bom que as pessoas mais inteligentes em qualquer lugar considerassem a ideia de se tornarem pastores em vez de professores – isto é, se quiserem fazer algo de fato desafiador e de fato importante.

O objetivo maior da teologia, como acontece em todas as coisas humanas, é a glória de Deus. No entanto, o fim mais próximo da teologia é edificar o povo de Deus a fim de prepará-lo precisamente para cumprir seu objetivo maior: glorificar a Deus em tudo o que faz, diz e sofre. Pastores-teólogos são artífices na casa de Deus, supervisionando uma obra não apenas de renovação urbana, mas cósmica, uma vez que antecipam, por meio de diversas práticas de reconciliação, o tempo em que Cristo será tudo em todos.

O pastor é o teólogo residente de uma igreja local cujo grande privilégio e responsabilidade é trabalhar com pessoas, ministrando a realidade de Jesus Cristo a fim de edificar pessoas para a casa de Deus. Ministrando a realidade de Cristo é fazer mais (mas não menos) do que falar dele às outras pessoas. O apóstolo Paulo fala da “suprema grandeza” do conhecimento de Cristo (Fp 3.8).

Paulo deseja conhecer o Cristo, o Cristo integral, e nada além de Cristo. O pastor-teólogo comunica esse conhecimento não para encher a cabeça das pessoas, mas para transformar o coração delas. Por fim, o que os pastores-teólogos desejam que as pessoas conheçam é “o amor de Cristo que excede todo conhecimento” (Ef 3.19).

O pastor-teólogo é o intelectual orgânico do corpo de Cristo. Podemos ficar tentados a dizer que o pastor-teólogo é o “cérebro” da operação – o corpo de Cristo –, mas isso é apenas parcialmente correto. É melhor vermos o pastor como alguém que incorpora a mente, o coração e as mãos de Jesus para comunicar a plenitude de Cristo. Alistair Roberts, um blogueiro britânico, vai mais longe e sugere que o pastor-teólogo é também a espinha dorsal e o sistema imunológico da igreja. Como espinha dorsal, o pastor assegura que o corpo esteja se comunicando com a Cabeça. A espinha dorsal também é “responsável por manter a forma do corpo”, sua boa postura, por assim dizer. A teologia fortalece a espinha dorsal da igreja, incentivando os pastores a permanecerem erguidos, resistindo aos ventos de doutrinas culturais predominantes e às ondas da pressão social que desafiam a igreja hoje. E, como sistema imunológico, o pastor-teólogo é responsável por assegurar o funcionamento saudável do corpo, sobretudo por identificar e atacar bactérias e vírus que ameacem invadi-lo e enfraquecê-lo.

Sous-pastores, intelectuais orgânicos, ministros da realidade, espinhas dorsais eclesiásticas. Essas são algumas das imagens que usei para descrever os pastores como teólogos públicos que lideram congregações locais. Não sei qual dessas comparações, se é que há alguma, é a mais notável ou surpreendente. Mas, qualquer que seja a imagem de sua preferência, lembre-se da dádiva de pastores e de mestres que o Cristo ascendido nos ofereceu (Ef 4.11) e se regozije nela – teólogos que fazem discípulos e edificam o corpo, que proclamam o que está em Cristo e ajudam as pessoas a crescerem na plenitude de Cristo (Ef 4.15). “Pastoreie as minhas ovelhas.”

■

* N. do T.: Livro publicado no Brasil com o título Dogmática reformada pela editora Cultura Cristã, 2012.↵

** N. do T.: Livro publicado no Brasil com o título Dogmática eclesiástica pela editora Fonte Editorial, 2019.↵

*** N. do T.: Livro publicado no Brasil com o título O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida pela editora Vida Nova, 2016.↵

Salvo indicação em contrário, os textos bíblicos deste capítulo foram retirados da Nova Versão Internacional (NVI), da Sociedade Bíblica Internacional.↵

Ryan Lister associa lugar a domínio; pessoas, à dinastia; e a presença de Deus, à habitação. LISTER. *The Presence of God: Its Place in the Storyline of Scripture and the Story of Our Lives* [A presença de Deus: seu lugar na narrativa das Escrituras e na história de nossa vida]. Wheaton: Crossway, 2015. p. 65. Lister toma emprestadas as noções de domínio e dinastia de *Dominion and Dynasty: A Theology of the Hebrew Bible* [Domínio e dinastia: uma teologia da Bíblia hebraica], de Stephen G. Dempster (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003), mas observa que Dempster não reconhece a centralidade de habitação/presença.↵

VANHOOZER, Kevin J. “Interpreting Scripture between the Rock of Biblical Studies and the Hard Place of Systematic Theology: The State of the Evangelical (dis)Union”. In: LINTS, Richard, ed. *Renewing the Evangelical Mission* [Renovando a missão evangélica]. Grand Rapids: Eerdmans, 2013. p. 224.↵

Veja KNOX, D. Broughton. “The Church”. In: Selected Works, Volume II: Church and Ministry [Obras selecionadas, volume 2: igreja e ministério]. Kingsford, Austrália: Matthias Media, 2003. p. 19-22.↵

Veja também LEEMAN, Jonathan. Political Church: The Local Assembly as Embassy of Christ’s Rule [Igreja política: a assembleia local como embaixada do governo de Cristo]. Downers Grove: InterVarsity Press, 2016.↵

ALLMEN, Jean Jacques von. “L’eglise locale parmi les autres eglises locales”, *Irenikon* 43 (1970). p. 512.↵

Veja os ensaios em MCCLAY, Wilfred M.; MCALLISTER, Ted V., ed. *Why Place Matters: Geography, Identity, and Civic Life in Modern America* [Por que o lugar importa: geografia, identidade e vida cívica na América moderna]. Nova York: Encounter Books, 2014.↵

Veja HIESTAND, Gerald; WILSON, Todd. *The Pastor Theologian: Resurrecting an Ancient Vision* [O pastor-teólogo: ressuscitando uma antiga visão]. Grand Rapids: Zondervan, 2015. p. 11.↵

WILSON, Andrew. “Why Being a Pastor-Scholar Is Nearly Impossible”, www.christianitytoday.com/ct/2015/september-web-only/why-being-pastor-scholar-is-nearly-impossible.html.↵

MILLAR, J. G. “People of God”. In: ALEXANDER, T. D.; ROSNER, Brian S., ed. *New Dictionary of Biblical Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press,

2000. p. 684. [Novo Dicionário de Teologia Bíblica. Vida, 2009.]↵

Para obter uma tipologia útil das várias maneiras como se pode combinar os papéis de pastor e estudioso, veja KRUGER, Michael. “Should You Be a Pastor or a Professor?”, <http://michaeljkruger.com/should-you-be-a-pastor-or-a-professor-thinking-through-the-options>.↵

ODEN, Thomas. *Pastoral Theology: Essentials of Ministry* [Teologia pastoral: princípios básicos do ministério]. Nova York: HarperOne, 1983. p. 51.↵

Estou tomando emprestado o termo intelectual orgânico de Antonio Gramsci, um crítico literário e social italiano do século 20. Veja especialmente *Selections from the Prison Notebooks* [Seleções de anotações feitas na prisão]. Ed. Quintin Hoare e Geoffrey Newell Smith. Nova York: International Publishers, 1971.↵

“Mensagem em vídeo de Sua Santidade, o papa Francisco, aos participantes de um Congresso Teológico Internacional realizado na Pontifícia Universidade Católica da Argentina”, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html.↵

LEWIS, C. S. *Mere Christianity*. Nova York: Touchstone, 1996. p. 171. [Cristianismo Puro e Simples. 2. ed. Thomas Nelson Brasil, 2017.]↵

Veja mais em SMITH, James K. A. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids: Baker, 2009. [Desejando o Reino: culto, cosmovisão e formação cultural. Vida Nova, 2018.]↵

PLANTINGA, Cornelius. Reading for Preaching: The Preacher in Conversation with Storytellers, Biographers, Poets, and Journalists [Ler para pregar: o pregador em diálogo com contadores de histórias, biógrafos, poetas e jornalistas]. Grand Rapids: Eerdmans, 2014. p. 42.↵

ODEN. Pastoral Theology. p. 127.↵

OWNES, L. Roger. The Shape of Participation: A Theology of Church Practices [A forma da participação: uma teologia das práticas eclesiais]. Eugene: Cascade, 2010. p. 67.↵

CAPÍTULO 4

O PASTOR-TEÓLOGO COMO TEÓLOGO ECLESIAÍSTICO

GERALD HIESTAND

Com um pouco de otimismo, as gerações futuras poderão generosamente se referir a 2015 como o “Ano do Pastor-Teólogo”. A conferência na qual estes textos foram apresentados, a publicação de duas monografias¹ e uma enxurrada de artigos on-line indicaram um interesse renovado pela ideia do pastor-teólogo.

No entanto, nem toda essa atenção foi acriticamente positiva. Dois artigos em particular colocaram em dúvida a viabilidade do pastor estudioso. Andrew Wilson escreveu um artigo para a Christianity Today intitulado “Por que ser um pastor estudioso é praticamente impossível”, e Mark Jones escreveu um artigo com um tema semelhante para a Reformation 21 e lhe deu o título de “Pastor estudioso? Pouco provável”.² Um ponto básico de ambos os artigos foi que o trabalho de um estudioso acadêmico é de natureza tão exigente que não pode ser fácil (Wilson) ou realisticamente (Jones) combinado com o trabalho de um pastor – também uma vocação exigente. É preciso abrir mão de algo; em qualquer opção, um será um estudioso eficaz e um pastor ineficiente ou um estudioso ineficiente e um pastor eficaz.

Embora as críticas contidas nesses artigos sejam válidas, ambos estão equivocados com respeito à visão do Centro de Pastores-Teólogos. Não estamos sugerindo que os pastores desenvolvam estudos acadêmicos. Em vez disso, estamos sugerindo que eles estejam em uma posição única para dar contribuições com foco eclesiástico ao discurso teológico contemporâneo. Em

outras palavras, imaginamos (alguns) pastores escrevendo o que chamamos de teologia eclesiástica – uma prima distinta da teologia acadêmica e da teologia popular.

Em nosso livro *The Pastor Theologian*, fizemos uma tentativa inicial de distinguir entre a teologia acadêmica e a eclesiástica.³ No entanto, uma vez que o estudo teológico contemporâneo agora é quase exclusivamente acadêmico, a imaginação popular tem dificuldade para conceber qualquer outro tipo de estudo teológico que não seja o acadêmico; os termos acadêmico e erudito se tornaram praticamente sinônimos. Tendo em conta essa dificuldade, pretendo neste artigo esclarecer também as diferenças entre a teologia acadêmica e a eclesiástica, com o objetivo de esclarecer o papel do teólogo eclesiástico.

Para isso, convido você a considerar quatro esferas básicas do estudo teológico: pesquisa, sistematização, articulação do significado eclesiástico e implementação eclesiástica. Essas quatro esferas representam os campos de pesquisa que todo projeto teológico deve envolver se quiser ser significativo para a igreja. A seguir, tento classificar essas quatro esferas e mostrar como os teólogos acadêmicos e os pastores-teólogos estão, cada um deles, posicionados de maneira única para trabalhar em esferas complementares, ainda que distintas. Uma vez que pretendo tomar como ponto de partida o que já escrevemos, começarei por resumir as principais diretrizes de nosso livro. A partir daí, passarei a uma articulação das quatro esferas e mostrarei como elas moldam nossa compreensão da teologia eclesiástica e do trabalho do pastor-teólogo.

RESUMO DO LIVRO THE PASTOR THEOLOGIAN

Tomamos como premissa inicial em nosso livro que o pastor-teólogo tem passado por momentos difíceis. Com isso, queremos dizer que a comunidade pastoral já não é – em geral – considerada, pela própria compreensão de si mesma ou pelo entendimento da academia, o centro de gravidade teológico na

igreja. É difícil provar de maneira empírica a veracidade dessa afirmação, mas as provas circunstanciais são abundantes. Recentemente, fui convidado a dar uma palestra à sociedade teológica estudantil de uma faculdade teológica cristã. Esse grupo entusiasmado de estudantes de teologia se reúne uma vez por semana para discutir os assuntos mais recentes na teologia. Na maioria das semanas eles convidam um teólogo para falar sobre um assunto específico. Depois de fazer minha apresentação, o estudante que preside o grupo me disse: “Você é o primeiro pastor que convidamos ao grupo nos dois anos em que sou o presidente”.

Isso deveria levar a nós todos a um momento de reflexão. Em uma faculdade de teologia que está treinando homens e mulheres para o ministério na igreja, a sociedade teológica estudantil tem sido condicionada a deixar de olhar para a comunidade pastoral em busca de liderança teológica. Não se trata de uma acusação contra uma faculdade em particular; acredito que a orientação dos alunos reflete o tipo de bifurcação “pastor versus teólogo” que pode ser vista em toda a amplitude do evangelicalismo contemporâneo.⁴

Sem dúvida, é possível encontrar ótimas exceções a essa regra muito triste, mas suspeito que a maioria de nós que está preocupada com tais assuntos concordará que a vocação pastoral já não é assaz concebida em termos distintamente teológicos.⁵

A atual falta de atenção do evangelicalismo à natureza teológica inerente ao ministério pastoral tem levado, em nossa opinião, a um problema duplo: a anemia teológica da igreja e a anemia eclesiástica da teologia. Com a migração de nossos teólogos do púlpito para a sala de aula, tem faltado às nossas igrejas uma liderança teológica fundamental. De igual modo, grande parte do discurso teológico contemporâneo tem perdido sua orientação eclesiástica, quase sempre subordinada a metodologias e agendas acadêmicas que não se prestam a projetos úteis em termos eclesiásticos.

Nossa solução para esse duplo problema é a ressurreição do pastor-teólogo. Para isso, concebemos o pastor-teólogo ao longo de uma taxo-nomia tríplice: o pastor-teólogo como teólogo local, o pastor-teólogo como teólogo popular e o pastor-teólogo como teólogo eclesiástico.⁶ O “teólogo local” é um pastor-teólogo que leva liderança teológica a uma congregação local. Aqui, o principal mecanismo para realizar um trabalho teológico é o sermão. Essa liderança teológica também é estendida por meio de aulas de formação, um boletim da igreja ou talvez situações de aconselhamento individual. A chave aqui é que o principal público do teólogo local é o leigo da congregação local. Esse é provavelmente o entendimento mais comum do pastor-teólogo na linguagem contemporânea.⁷

O “teólogo popular” é um pastor-teólogo que aceitou o chamado do teólogo local, mas ampliou seu alcance teológico por meio do ministério da escrita. Esse alcance pode se dar na forma de um blog, mas quase sempre assume a forma de livros que abordam tópicos teológicos em um nível popular. A ideia aqui é a de um pastor-teólogo que lê o estudo teológico e depois serve como um tradutor de teologia para os novatos. O teólogo popular seleciona o estudo fundamental, determina o que é relevante para a igreja e depois reformula esse estudo de maneira que ele possa ser comunicado aos leigos. Como o teólogo local, o público-alvo do teólogo popular são os leigos, espalhados pelas várias congregações.

Ambas as identidades citadas são vitais para a saúde da igreja, mas não esgotam toda a gama de possibilidades para o pastor-teólogo. No Centro de Pastores-Teólogos, sustentamos os dois modelos citados enquanto buscamos um terceiro tipo de pastor-teólogo: o pastor-teólogo como “teólogo eclesiástico”. O que temos em mente aqui é um pastor que incorpora o melhor do teólogo local, realiza parte do trabalho de um teólogo popular e depois, além disso, realiza o trabalho teológico para outros teólogos e pastores. Os teólogos eclesiásticos recorrem ao ambiente socioeclesiástico de sua vocação pastoral; dessa posição estratégica, eles constroem a teologia particularmente sensível às preocupações e questões eclesiásticas. A principal marca de identificação do teólogo eclesiástico é o público; o teólogo eclesiástico não está escrevendo principalmente para leigos, mas para outros teólogos e estudiosos.

O ressurgimento de todas as três “espécies” de pastores-teólogos é vital para a saúde da igreja. Os teólogos locais incorporam as doutrinas da igreja, ensinando não apenas verdades doutrinárias básicas, mas, ainda mais importante, sendo modelo do caminho da sabedoria. Teólogos populares ajudam a traduzir o conteúdo difícil, mas vivificante, da doutrina cristã para uma linguagem acessível ao cristão comum. Os teólogos eclesiásticos ajudam a preservar a orientação eclesiástica do estudo teológico contemporâneo, assegurando que o discurso teológico da igreja permaneça centrado em questões relevantes para a vida da igreja sem ser invadido pela academia.

O limite entre essas três categorizações é permeável; muitos teólogos eclesiásticos escrevem teologia popular, alguns teólogos populares podem, de vez em quando, escrever trabalhos acadêmicos, e, com esperança, ambos são teólogos locais eficazes. Nosso objetivo não é insistir na ideia de que todo pastor deve ser nitidamente categorizado de acordo com nossa taxonomia, mas, em vez disso, disponibilizar múltiplas e complementares maneiras de vislumbrar a identidade do pastor-teólogo.

Nesse momento devo esclarecer a natureza do teólogo eclesiástico em relação ao teólogo acadêmico. Se o teólogo eclesiástico é um pastor que escreve estudos teológicos para outros teólogos, ele não é de fato apenas um teólogo acadêmico disfarçado? Essa não é a nossa visão. Em vez disso, o teólogo eclesiástico é um pastor que escreve teologia eclesiástica – não teologia acadêmica. Para explicar a diferença, será útil apresentar as quatro esferas do estudo teológico.

AS QUATRO ESFERAS DO ESTUDO TEOLÓGICO

Qualquer projeto teológico útil para a igreja deve necessariamente operar dentro de quatro esferas sobrepostas do estudo teológico. Essas esferas podem ser

categorizadas da seguinte forma: pesquisa, sistematização, articulação do significado eclesial e implementação eclesial (fig. 1). Depois de descrever as quatro esferas a seguir, sugeri como teólogos acadêmicos e teólogos eclesiais assumem uma posição única, por meio de seus respectivos ambientes sociais, para participarem juntos de todas as quatro esferas. Mas, antes de fazer um breve esboço de cada esfera, preciso deixar três pontos claros.

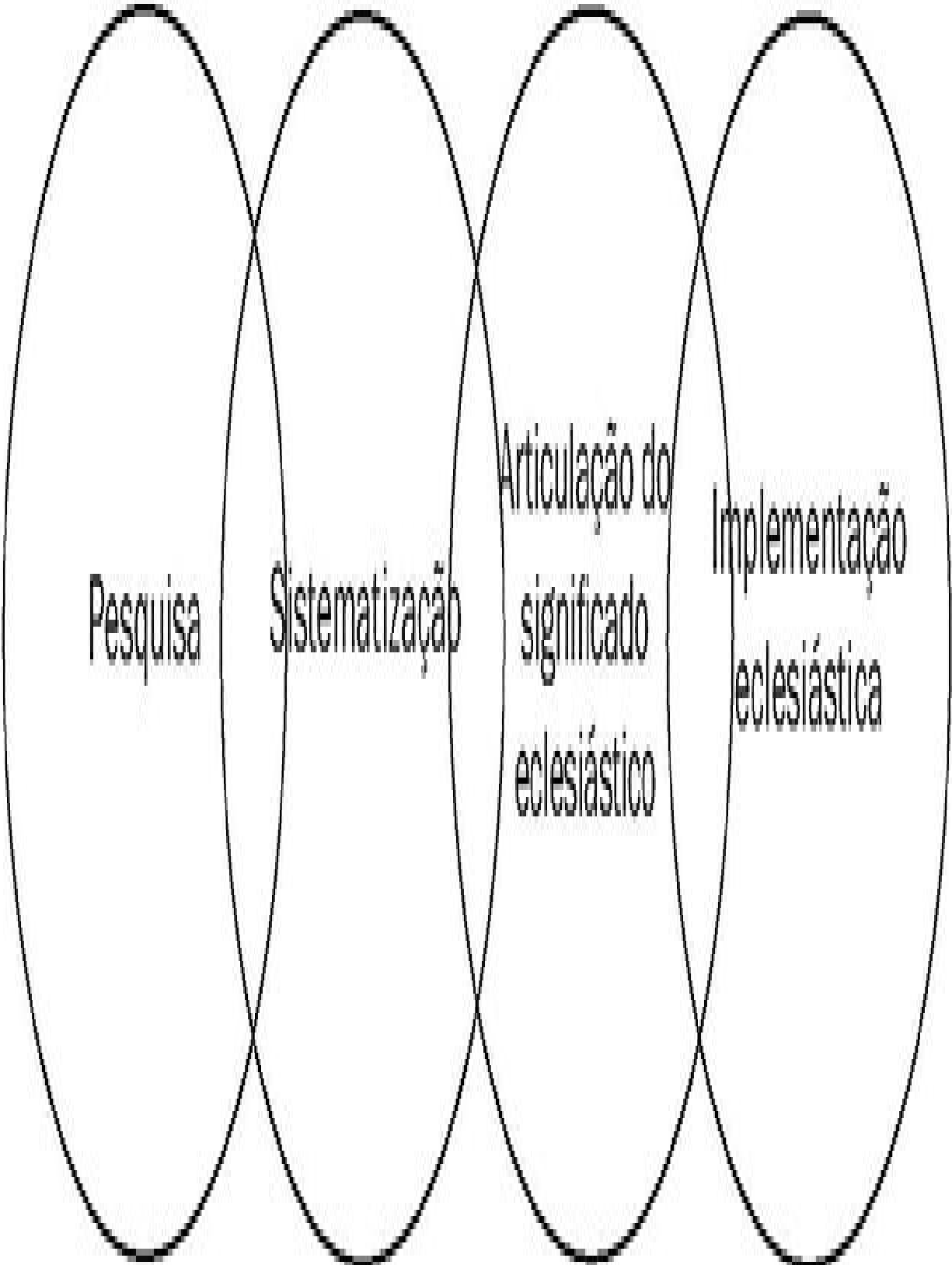


Figura 1: As quatro esferas do estudo teológico

Primeiro, não vou sugerir que os estudiosos trabalhem apenas em uma esfera, como se alguns estudiosos fizessem pesquisa, e outros, sistematização. Essas são esferas do estudo teológico, não dos estudiosos. Quase todos os estudiosos desenvolvem seu trabalho de maneira significativa em mais de uma esfera.

Segundo, com o termo articulação do significado eclesialístico, não estou me referindo ao significado latente que cada estudioso traz consigo para a tarefa acadêmica; isso permeia todas as quatro esferas de estudo. Em vez disso, estou me referindo ao ato de articular, na escrita, o significado eclesialístico que se encontra em um projeto específico para a comunidade cristã.

Terceiro, todas as quatro esferas de estudo estão do lado teórico do espectro teoria/práxis. Assim, a esfera de implementação eclesialística não é a esfera na qual se aplica o estudo; pelo contrário, é a esfera de estudo na qual se pesquisa a melhor forma de implementar um determinado paradigma (por exemplo, estudo sobre a pregação versus o ato de pregar).

*Pesquisa. Estou me referindo aqui à pesquisa como aquela tarefa do estudo teológico em que o estudioso se propõe a localizar os dados básicos relevantes para um determinado projeto. Um exemplo poderia ser um estudioso do período medieval que estuda noções de impassibilidade divina no século 12; parte desse projeto pode envolver a tradução de um texto em latim ainda não publicado que está guardado na biblioteca do Vaticano. É possível que outro estudioso esteja escrevendo sobre a visão de gênero de Barth em seu livro *Church Dogmatics [Dogmática eclesialística]*; fundamental para essa tarefa será o trabalho de ler *Church Dogmatics* e identificar e reunir as passagens relevantes. Ou, ainda, pode-se pensar em um estudioso escrevendo um livro sobre cosmologia gnóstica; um aspecto fundamental do projeto será a tarefa de simplesmente ler textos gnósticos e identificar o conteúdo relevante que diz respeito ao foco do*

projeto.

Não estou sugerindo aqui que a pesquisa é uma tarefa de valor neutro, conduzida por estudiosos desinteressados; esse é um ideal do Iluminismo que a pós-modernidade puniu corretamente. Minha afirmação não é episte-mológica. Em vez disso, estou fazendo a observação mais modesta, e óbvia, de que não se pode escrever um livro sobre um tópico para o qual não se tem dados. Para nossos propósitos, a pesquisa é simplesmente a tarefa de localizar e coletar dados. De acordo com essa definição restrita de pesquisa, a pesquisa em estado bruto nem sempre é publicada independentemente da próxima esfera de estudo teológico: a sistematização.

*Sistematização. A sistematização é a esfera do estudo teológico que busca identificar padrões (ou a falta deles) dentro de um determinado conjunto de dados com o objetivo de apresentar uma imagem coerente desses dados. Na prática, a pesquisa não pode ser realizada de maneira independente da sistematização, uma vez que algum nível de sistematização necessariamente ocorre à medida que a pesquisa está sendo realizada. No entanto, a tarefa de sistematizar dados e depois apresentá-los de uma maneira coerente a um público específico é diferente da tarefa de localizar dados. Aqui podemos pensar em *The Triune Creator: A Historical and Systematic Study* [O Criador trino: um estudo histórico e sistemático], de Colin Gunton.⁸ Em seu trabalho, Gunton apresenta sua pesquisa sobre a doutrina da criação de um modo que oferece uma sistematização coerente da doutrina ao longo da história da igreja. Outro exemplo é *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* [Iustitia Dei: uma história da doutrina cristã da justificação], de Alister McGrath.⁹ A pesquisa de McGrath sobre a doutrina da justificação é organizada cronologicamente e procura identificar os principais temas e questões em torno dessa doutrina ao longo da história da igreja.*

Enquanto pesquisa e sistematização necessariamente andam juntas, os estudiosos muitas vezes tendem mais prontamente para uma ou outra. (Sem dúvida, todo orientador de doutorado sabe como é levar um aluno a começar

entusiasticamente a sistematizar um campo de conhecimento que ele ainda não domina – ou, ao contrário, um aluno que parece incapaz de organizar e apresentar sua pesquisa de maneira sistematizada e coerente.) Mais uma vez, não precisamos complicar demais a questão. Eu gostaria apenas de observar que, para que um projeto teológico seja útil para a igreja, os dados devem ser coletados (pesquisa) e, uma vez coletados, devem ser organizados e apresentados de uma maneira organizada (sistematização).

Articulação do significado eclesiástico. A articulação do significado eclesiástico é a esfera do estudo teológico em que o estudioso torna explícito o significado que os dados sistematizados têm para a comunidade cristã. Aqui não tenho em mente o significado “gadameriano”¹⁰ subjetivo que o estudioso traz para sua pesquisa (ou seja, seus preconceitos pessoais e suas primeiras impressões). Em vez disso, estou me referindo de modo mais objetivo ao ato real de articular, na escrita (ou no discurso), o significado que a pesquisa de um estudioso tem (na estimativa do estudioso) para a comunidade cristã. Assim, nessa esfera do estudo teológico, esperamos que o estudioso faça advertências e afirmações morais explícitas dirigidas à comunidade cristã. Ou, ainda, esperamos que o estudioso transforme sua agenda privada em uma agenda pública.

É nessa esfera de estudo teológico que nosso estudioso de cosmologia gnóstica citado anteriormente argumentará que os pastores devem ser diligentes para erradicar as tensões persistentes da cosmologia gnóstica e da antropologia que ainda se apegam a expressões contemporâneas da pregação evangélica. Ou talvez um estudioso que esteja estudando a doutrina da justificação afirme que a doutrina do pecado de Atanásio deve ser adotada como um corretivo útil para combater a escatologia inadequadamente realizada da soteriologia reformada contemporânea. Ou talvez um teólogo possa argumentar que a *ordo salutis* [ordem da salvação] de Agostinho é mais bíblica e mais adequada à pregação evangelística do que a de Calvino (ou vice-versa). Em cada caso, a relevância eclesiástica de uma ideia ou conceito é ressaltada, e o teólogo afirma um julgamento moral ou doutrinário em favor da comunidade cristã contemporânea. Assim, a articulação do significado eclesiástico implica um claro chamado ao modo como a pesquisa sistematizada deveria modificar, confirmar ou transformar a comunidade cristã.

Implementação eclesiástica. A implementação eclesiástica é a esfera do estudo teológico que procura esclarecer e prescrever como uma ideia ou conceito deveria ser implementado no ministério cristão ou dentro da comunidade cristã. Como observado anteriormente, essa esfera de estudo teológico ainda está do lado teórico do espectro teoria/práxis. Portanto, não estou me referindo à implementação real de um conceito teológico (práxis); estou me referindo ao estudo sobre implementação. A implementação eclesiástica vai além de dizer que uma ideia tem relevância e significado (o domínio da articulação do significado eclesiástico) e oferece sugestões práticas sobre como uma ideia poderia ser aplicada em contextos ministeriais específicos. Essas sugestões se baseiam em um conhecimento prático profundo do contexto em que os dados devem ser aplicados.

Como exemplo, pode-se pensar em um manual de pregação, baseado em uma leitura atenta das epístolas pastorais, com sugestões sobre os métodos de pregação mais eficazes para pregadores com diferentes tipos de personalidade. Ou talvez um manual de campo para conselheiros que se baseie na distinção entre lei e evangelho de Lutero e, em seguida, use essa distinção para determinar a teoria de aconselhamento. Ou, ainda, a esfera da implementação eclesiástica pode incluir sugestões, baseadas em um relato agostiniano da vontade, sobre as estratégias mais eficazes de evangelismo coletivo da igreja em um rico contexto urbano. O importante aqui é que estejam sendo dados conselhos tangíveis e testados em campo, aliados a pesquisas teológicas sobre como aplicar uma determinada ideia ou princípio em um contexto eclesiástico em particular.

Nossa breve abordagem dessas quatro esferas pode ser resumida da seguinte forma: Se x representa uma ideia, então a esfera de pesquisa é um esforço para determinar que x existe; a esfera da sistematização é uma tentativa de entender o que x é; a esfera de articulação do significado eclesiástico é uma tentativa de dizer qual é o significado de x para a comunidade cristã e a esfera de implementação eclesiástica é uma tentativa de dizer como x deve ser aplicado em um contexto cristão em particular. É necessário um trabalho profundo nas quatro esferas se a igreja quiser ser servida pelo estudo teológico.

TEÓLOGOS ACADÊMICOS, TEÓLOGOS ECLESIÁSTICOS E AS QUATRO ESFERAS DE ESTUDO

Os teólogos eclesiásticos, por outro lado, são maximizados para fazer contribuições importantes nas duas últimas esferas. Isso não quer dizer que teólogos acadêmicos e teólogos eclesiásticos sejam incapazes de trabalhar fora dos pontos fortes de seus respectivos ambientes sociais; eles podem trabalhar – e trabalham. Em vez disso, estou afirmando que cada ambiente social vocacional – a academia e a igreja – tem uma posição estratégica única da qual é possível se dedicar ao estudo teológico.

Pontos fortes e pontos fracos vocacionais da academia. A universidade de pesquisa moderna é um produto do Iluminismo.¹¹ O Iluminismo tem-se tornado agora o bode expiatório favorito de nossa era mais sofisticada em termos epistemológicos (e muitas vezes por boas razões), mas deve ser aclamado, não obstante, como uma conquista notável. A medicina e a ciência modernas – dois campos de estudo pelos quais a humanidade deve ser eminentemente grata – são os filhos legítimos da obsessão do Iluminismo pela objetividade e pesquisa.¹² E, embora a valorização da neutralidade pelo Iluminismo fosse excessiva, sua ênfase na objetividade e na especialização resultou em enormes ganhos em conhecimento e precisão. Esses ganhos não foram apenas obtidos na ciência e na medicina, mas em todos os campos do aprendizado – antropologia, sociologia, história, teologia e assim por diante. Nossos textos fundamentais são mais precisos, nossos métodos de pesquisa são mais cuidadosos e nossa análise é mais exata do que em qualquer outro momento da história da humanidade.

Dada a gênese da universidade moderna no período do Iluminismo, não deveríamos nos surpreender com o fato de que a universidade de pesquisa do pós-Iluminismo tenha trabalhado de maneira mais eficaz nas duas primeiras esferas do estudo teológico: pesquisa e sistematização. Uma vez que estão situados, por vocação, na academia, os teólogos acadêmicos estão especialmente

bem posicionados para se engajarem na pesquisa e na sistematização. Os recursos bibliotecários, os padrões mais exigentes da corporação, o apoio institucional e financeiro para a pesquisa de nível básico, a oportunidade de se ter um período sabático para se dedicar à pesquisa, o potencial de subvenção – todas essas coisas dão uma vantagem distinta aos teólogos acadêmicos em comparação com os teólogos eclesiais. De fato, se um projeto exige passar o verão em Roma traduzindo um texto do latim do século 12 mantido na Biblioteca do Vaticano, o candidato mais provável para esse projeto é um estudioso acadêmico. É claro que esse não é o único tipo de trabalho que os teólogos acadêmicos realizam, mas é o tipo de trabalho para o qual estão especialmente bem posicionados.

Contudo, com todos os pontos fortes da universidade do pós-Iluminismo, a academia tem sido constantemente ausente no que diz respeito à terceira e quarta esferas do estudo teológico: articulação do significado eclesial e implementação eclesial.¹³ Dentro do mundo acadêmico mais amplo, as tentativas de articulação do significado eclesial são muitas vezes vistas como impróprias para a tarefa acadêmica. O trabalho de McGrath sobre a justificação ilustra esse ponto. Em sua discussão sobre a modificação posterior da teologia de Lutero feita pelo luteranismo, McGrath escreve: “Seria impróprio indagar sobre isso [...] a modificação foi justificada; é, no entanto, correto e apropriado observar que ela ocorreu”.¹⁴ Dizer no que a igreja costumava acreditar é admissível; dizer no que ela deveria acreditar é proibido de acordo com os padrões predominantes da corporação acadêmica. Em minha opinião, há duas razões principais pelas quais a teologia acadêmica luta em se tratando de articulação do significado eclesial.

Primeiro, a universidade de pesquisa moderna, uma vez que é herdeira do Iluminismo, adotou o ideal da objetividade desinteressada do Iluminismo. Embora exista certa adequação (qualificada) à objetividade na pesquisa e na sistematização, a articulação do significado eclesial é muitas vezes sacrificada no altar da neutralidade e da objetividade. Esse tipo de agnosticismo metodológico é visto sobretudo em estudos históricos (nos quais o medo do anacronismo reina absoluto) e também em estudos bíblicos, que, seguindo as escolas alemãs, se tornaram pouco mais que outra versão dos estudos históricos.

Uma estudante de doutorado em estudos bíblicos pode fazer uma afirmação sobre aquilo em que Paulo acreditava, mas ela não pode fazer uma afirmação daquilo em que Paulo deveria acreditar. A última afirmação está no domínio da articulação do significado eclesiástico. Uma vez que a universidade valoriza a objetividade e a neutralidade, as restrições da corporação à universidade moderna não incentivam os estudiosos acadêmicos a declararem explicitamente a relevância de seu trabalho para a igreja.¹⁵

A segunda, e menos sinistra, razão é que a teologia acadêmica simplesmente não é construída no ambiente a que a teologia se destina fundamentalmente a servir – a igreja. Isso não é uma crítica, mas um fato. A academia é seu próprio ambiente social legítimo com suas próprias questões, preocupações, prioridades e público, mas esses fatores muitas vezes são distintos das preocupações do ambiente da igreja ou tangenciais a ele. Desse modo, a teologia acadêmica nem sempre está em contato com muitas das questões que mais precisam ser feitas em nome da comunidade cristã.

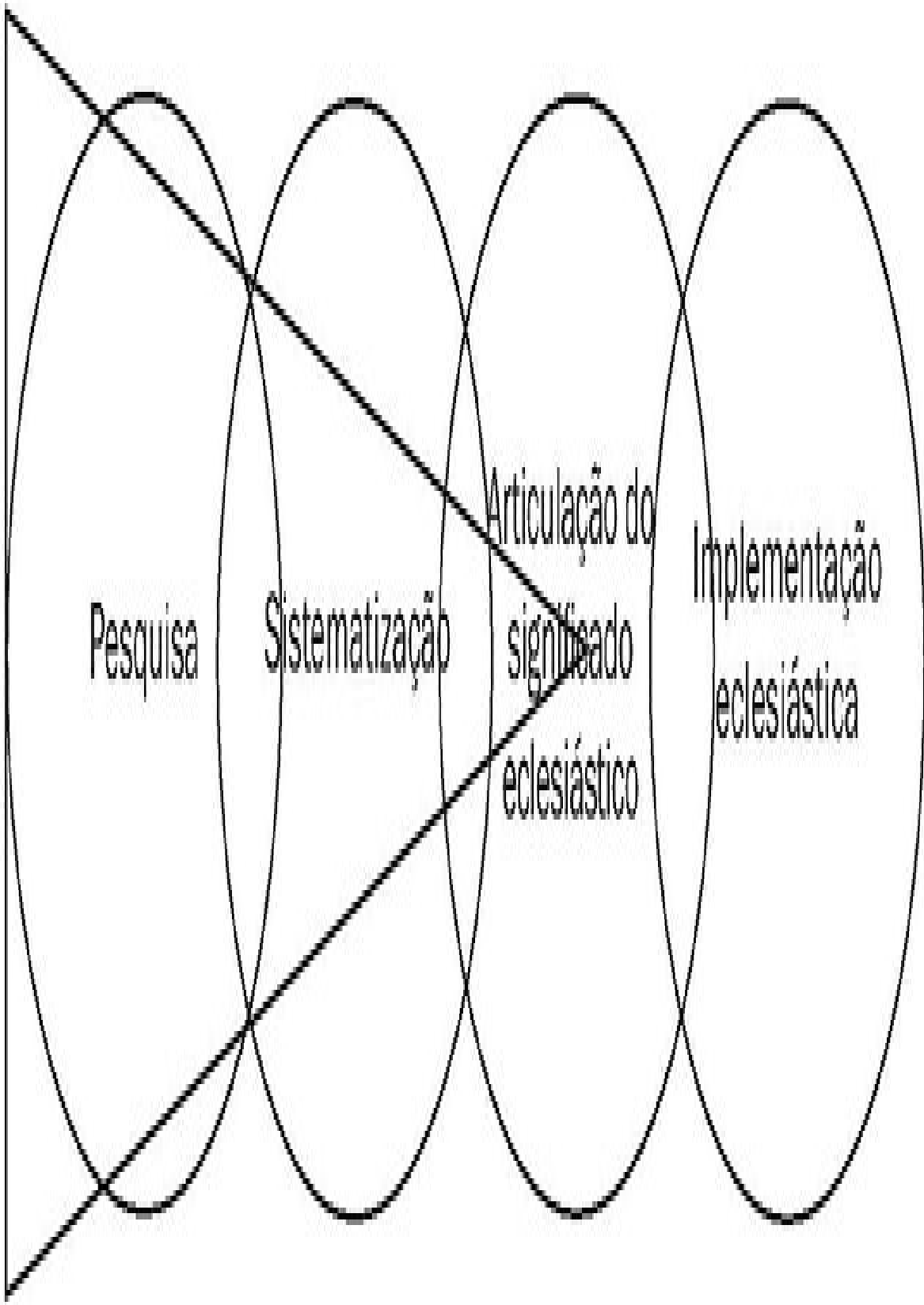


Figura 2. A teologia acadêmica e as quatro esferas do estudo teológico

Em geral, a teologia acadêmica tende a passar da esfera de pesquisa para a sistematização (veja fig. 2). Com muita frequência, ela é interrompida antes de fazer algum progresso significativo para a esfera de articulação do significado eclesial e faz ainda menos incursões na implementação eclesial. Acredito que isso tem levado à “lacuna” que muito se lamenta entre a academia e a igreja. Com razão, os que estão do lado eclesial reconhecem que o estudo acadêmico normalmente não faz todo o trabalho. Equivocadamente, isso tem levado muitos deles a concluírem que o trabalho de teólogos acadêmicos é irrelevante. Mas o estudo acadêmico não é irrelevante; de fato, a pesquisa e a sistematização realizadas no contexto acadêmico muitas vezes são a base sobre a qual está alicerçado todo o edifício acadêmico. No entanto, esse estudo é insuficiente uma vez que não cobre de maneira significativa todas as quatro esferas.

A solução proposta para esse déficit normalmente tem sido convidar os estudiosos acadêmicos a realizarem mais trabalhos nas duas últimas esferas. Mas esse é um encargo irrealista para teólogos acadêmicos. É quase impossível para um só estudioso trabalhar igualmente bem em todas as quatro esferas, e o ambiente social da academia não se presta a um trabalho profundo e contínuo nas duas últimas. Isso não significa dizer que os acadêmicos sejam incapazes de trabalhar nas duas últimas esferas; eles podem, e às vezes trabalham. Mas, em geral, o contexto universitário não recompensa o trabalho nessas esferas da mesma forma que recompensa o trabalho nas duas primeiras. A solução, portanto, não é pedir aos estudiosos acadêmicos que trabalhem fora de seu ambiente social, mas pedir a uma corporação diferente de teólogos que faça o trabalho que geralmente não está sendo feito por teólogos e estudiosos acadêmicos.

Os teólogos eclesiais e as duas últimas esferas. Os teólogos eclesiais estão, pela natureza de sua vocação, posicionados de maneira única para operar nas duas últimas esferas do estudo teológico. Os pastores não têm

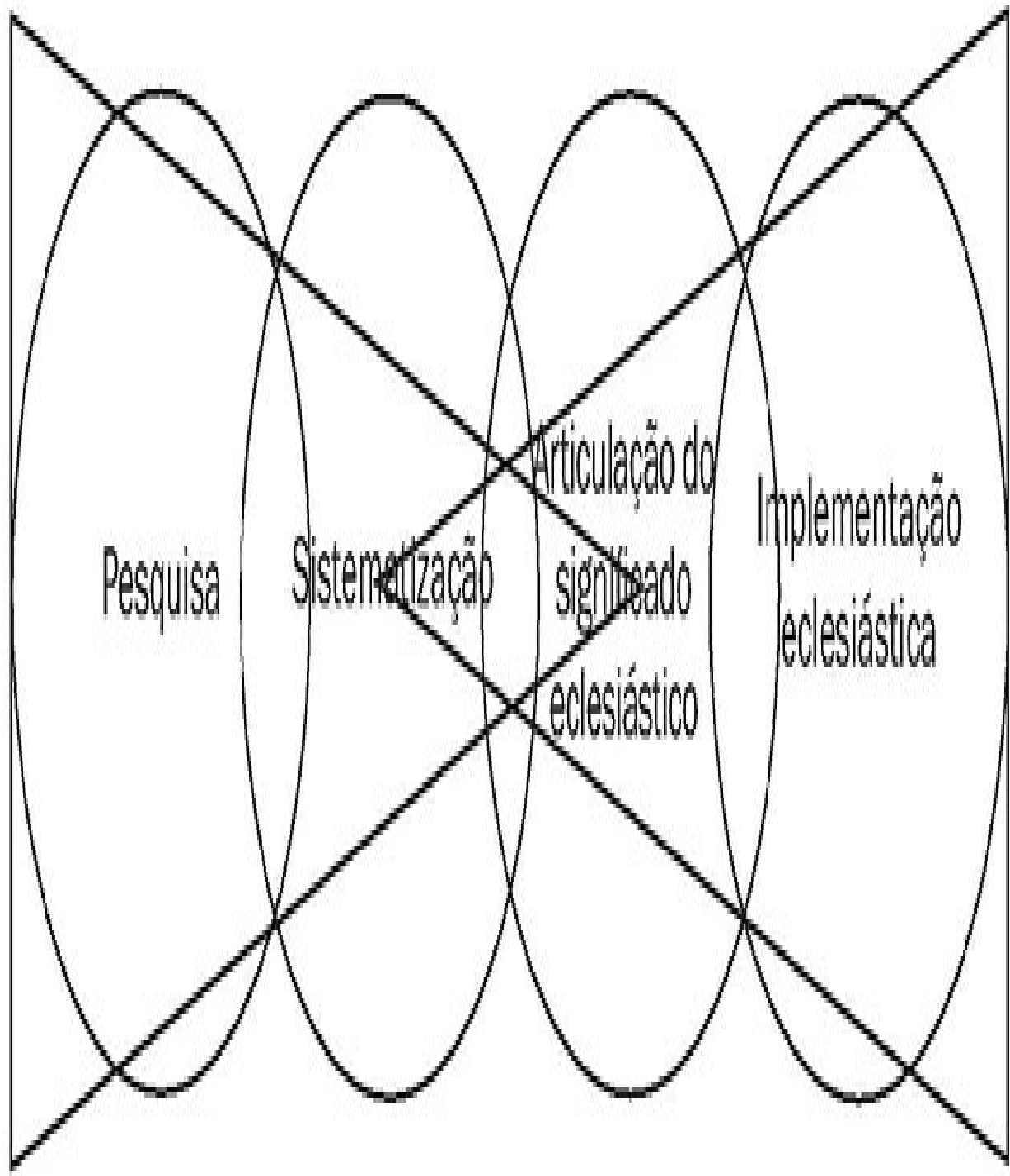
obrigações para com as corporações acadêmicas, cuja ênfase está na neutralidade e na objetividade. Temos o espaço vocacional para participar de uma reflexão contínua sobre o significado que nossa pesquisa tem para a comunidade cristã e temos a liberdade vocacional para tornar esse significado explícito em nosso trabalho. Como pastores, não podemos nos contentar em simplesmente dizer o que é; somos chamados a dizer o que deve ser à luz do evangelho. Somos chamados a exortar, a lançar uma visão de como o evangelho deveria moldar o povo e a missão de Deus.

Da mesma forma, nosso ambiente social inevitavelmente nos coloca diante das questões urgentes da igreja. As preocupações de encanadores, de mães, de avós, de médicos, de adolescentes e de crianças moldam as questões que trazemos para a tarefa teológica. Somos constrangidos, pela natureza de nossa vocação, a conhecer em primeira mão as provações, preocupações, alegrias e dificuldades de cristãos comuns. E espera-se que nos pronunciemos sobre essas experiências com a sabedoria da Palavra de Deus, o Espírito de Deus e a igreja de Deus.

A teologia acadêmica pode nos dizer com precisão que Lutero e seus herdeiros tinham visões diferentes sobre a justificação, mas nem sempre nos diz com urgência profética o significado dessa diferença para a igreja hoje ou que opinião deveria ser preferida em detrimento da outra. Mesmo assim, uma vez realizada a determinação, permanece o árduo trabalho intelectual de descobrir como essa conclusão deveria ser aplicada em vários contextos do ministério cristão.

Isso não quer dizer que os teólogos eclesiásticos não podem fazer contribuições nas duas primeiras esferas. Podemos fazer – e fazemos –, assim como os teólogos acadêmicos podem fazer e fazem contribuições nas duas últimas esferas. Mas os teólogos eclesiásticos preencherão a lacuna no estudo teológico uma vez que nos tornarmos efetivos em fazer contribuições nas duas últimas esferas. O teólogo eclesiástico se baseia na boa pesquisa e no trabalho de sistematização dos teólogos acadêmicos, depois desenvolve e aprofunda esse trabalho à medida que se lança nas duas últimas esferas do estudo. Embora talvez não estejam na melhor posição para escrever uma história sobre a doutrina

da justificação, os teólogos eclesiásticos estão mais bem posicionados para se basear nessa história e dizer o que ela significa para a igreja hoje. Além disso, os teólogos eclesiásticos estão mais bem posicionados para saber quais aspectos dessa história são mais relevantes e dignos de uma exploração mais profunda. A situação na área oferece o caminho inicial para o estudo, concentrando-se, assim, no trabalho dos teólogos eclesiásticos e permitindo-lhes extrair ideias desse estudo às quais os teólogos acadêmicos podem não ser tão sensíveis. A articulação do significado eclesiástico e a implementação eclesiástica não são meros apêndices do estudo teológico. Na verdade, essas duas últimas esferas são a consumação de toda a iniciativa acadêmica.



Teólogos acadêmicos

Teólogos eclesialísticos

Figura 3. Teólogos acadêmicos, teólogos eclesiásticos e as quatro esferas do estudo teológico

Em suma, vislumbro os teólogos acadêmicos passando da pesquisa para a sistematização, e os teólogos eclesiásticos, da implementação eclesiástica para a articulação do significado eclesiástico (fig. 3). Eles se encontram no meio e, às vezes, cruzam os domínios uns dos outros. Trabalhando em conjunto, teólogos acadêmicos com sensibilidade eclesiástica e teólogos eclesiásticos com sensibilidade acadêmica abrangerão a amplitude da iniciativa acadêmica, buscando juntos o avanço do reino de Cristo e o bem do povo de Deus.

* * *

Não há como fazer o relógio andar para trás. Com o surgimento da universidade de pesquisa moderna, os campos do conhecimento tornaram-se muito especializados para que um só estudioso trabalhasse igualmente bem em todas as quatro esferas. Mas há mais no estudo teológico do que pesquisa e sistematização. Acredito que isso seja, pelo menos, parte da resposta às críticas de Wilson e de Jones.

Se concebermos o estudo teológico unicamente como pesquisa e sistematização, então Wilson e Jones estão certos em afirmar que ser um acadêmico-pastor é difícil (mesmo que talvez não seja tão impossível quanto seus ensaios sugerem.) Contudo, quando ampliamos nossa compreensão da iniciativa acadêmica, reconhecemos não apenas que os pastores podem fazer valiosas contribuições acadêmicas, mas, de fato, são, em termos vocacionais, os mais bem posicionados para fazer essas contribuições. Nem todo pastor precisa ser um teólogo eclesiástico, mas alguns de nós precisam fazer o árduo trabalho da articulação do significado eclesiástico e da implementação eclesiástica. Diante de Deus, e de acordo com sua Palavra, a integridade teológica da igreja é o encargo da comunidade pastoral; que possamos nos erguer para aceitar essa

responsabilidade.

■

HIESTAND, Gerald; WILSON, Todd. *The Pastor Theologian: Resurrecting an Ancient Vision* [O pastor-teólogo: ressuscitando uma antiga visão]. Grand Rapids: Zondervan, 2015; VANHOOZER, Kevin J.; STRACHAN, Owen. *The Pastor as Public Theologian: Reclaiming a Lost Vision*. Grand Rapids: Baker Academic, 2015. [O Pastor como Teólogo Público: recuperando uma visão perdida. Vida Nova, 2016.]↵

WILSON, Andrew. "Why Being a Pastor Scholar Is Nearly Impossible", www.christianitytoday.com/ct/2015/september-web-only/why-being-pastor-scholar-is-nearly-impossible.html; JONES, Mark. "Pastor Scholar? Not Likely", www.reformation21.org/blog/2015/09/pastorscholar-impossible.php.↵

HIESTAND; WILSON. *Pastor Theologian*. p. 88-101.↵

No entanto, nem sempre é o que acontece. Para obter uma análise detalhada do pastor-teólogo na história da igreja, veja HIESTAND; WILSON. *Pastor Theologian*. p. 21-41, 133-172; veja também VANHOOZER; STRACHAN. *Pastor as Public Theologian*. p. 69-93.↵

Esse é especialmente o caso das tradições que remontam sua herança ao Segundo Grande Despertamento. Veja HATCH, Nathan. *The Democratization of American Christianity* [A democratização do cristianismo norte-americano]. New Haven: Yale University Press, 1989. p. 27-30.↵

Outra articulação de nossa taxonomia, ligeiramente editada para uso aqui, pode

ser encontrada em HIESTAND, Gerald. "Theological Vocation and the Church", *Journal of Markets and Morality* 18, n° 2 (setembro-dezembro de 2015). p. 423-424. Para saber como tratamos a questão na íntegra, veja HIESTAND; WILSON. *Pastor Theologian*. p. 79-87.↵

Veja VANHOOZER; STRACHAN. *Pastor as Public Theologian*; VANHOOZER. *The Drama of Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Christian Doctrine*. Louisville: Westminster John Knox, 2005. p. 454-455 [O Drama da Doutrina: uma abordagem canônico-linguística da teologia cristã. Vida Nova, 2016]; o artigo de John Piper e o de D. A. Carson em *The Pastor as Scholar and the Scholar as Pastor: Reflections on Life and Ministry* [O pastor como estudioso e o estudioso como pastor: reflexões sobre a vida e o ministério]. Ed. Owen Strachan e David Mathis. Wheaton: Crossway, 2011; e MOHLER JR., R. Albert. *He Is Not Silent: Preaching in a Postmodern World*. Chicago: Moody, 2008. p. 105-114. [Deus não Está em Silêncio: pregando em um mundo pós-moderno. Fiel, 2016.] Para obter uma visão similar do pastor-teólogo na principal tradição, veja ALSTON, Wallace M.; JARVIS, Cynthia A., ed. *The Power to Comprehend With All the Saints: The Formation and Practice of a Pastor-Theologian* [O poder de compreender com todos os santos: a formação e prática de um pastor-teólogo]. Grand Rapids: Eerdmans, 2009; WELKER, Michael; JARVIS, Cynthia A., ed. *Loving God With Our Minds: The Pastor as Theologian* [Amar a Deus com a nossa mente: o pastor como teólogo]. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.↵

GUNTON, Colin. *The Triune Creation: A Historical and Systematic Study* [O Criador trino: um estudo histórico e sistemático]. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.↵

MCGRATH, Alister. *Iustitia Dei: A History of the Doctrine of Justification* [Iustitia Dei: uma história da doutrina da justificação]. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.↵

GADAMER, Hans-Georg. Truth and Method. Nova York: Continuum, 2011. [Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Editora Vozes, 1999.]↵

Michael C. Legaspi conta muito bem essa história em *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies* [A morte da Escritura e o surgimento dos estudos bíblicos]. Oxford: Oxford University Press, 2010. Para saber mais, veja FARLEY, Edward. *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education* [Teologia: a fragmentação e unidade do ensino teológico]. Eugene: Wipf e Stock, 1994. p. 39-48; HIESTAND; WILSON. *Pastor Theologian*. p. 43-46.↵

Mas, para não cedermos exageradamente ao Iluminismo, deve-se notar que grande parte do triunfo muitas vezes associado ao Iluminismo encontra suas origens no pensamento cristão anterior ao Iluminismo. As realizações de Galileu, de Johannes Kepler, de Francis Bacon e de outros pensadores cristãos, culminando com Isaac Newton, lançaram as bases para os avanços científicos que viriam a marcar o Iluminismo. Em suma, o pensamento religioso, longe de obstruir avanços na ciência, de fato abriu caminho para a era moderna da ciência. Para mais informações, veja FUNKENSTEIN, Amos. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* [A teologia e a imaginação científica da Idade Média ao século 17]. Princeton: Princeton University Press, 1986.↵

Estou ciente de que o termo academia não se aplica igualmente às várias instituições que empregam estudiosos cristãos: a Universidade de Cambridge não é a Wheaton College, que não é a Trinity Evangelical Divinity School. Mesmo admitindo que todas essas instituições acadêmicas não serão igualmente vítimas de minha crítica, David Wells apontou, com razão, que o contexto universitário mais amplo define a agenda de pesquisa e os padrões da corporação para essas instituições acadêmicas cristãs que desejam operar no mundo universitário mais amplo. Veja WELLS, David F. *No Place for Truth: Or Whatever Happened to Evangelical Theology?* Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

p. 127. [Sem Lugar para a Verdade: o que aconteceu com a teologia evangélica? Shedd Publicações, 2017.] Uma vez que deseja ser um membro de boa reputação dentro da grande fraternidade acadêmica, a metodologia e a orientação da universidade mais ampla moldam a agenda de universidades, faculdades e até seminários religiosos.↵

MCGRATH. *Iustitia Dei*. p. 219. Veja também a página 395 para ler os comentários finais do autor, que refletem um sentimento semelhante.↵

Para mais informações, veja HIESTAND; WILSON. *Pastor Theologian*. p. 65-78; MARSDEN, George. *The Outrageous Idea of Christian Scholarship* [A ideia ultrajante da academia cristã]. Oxford: Oxford University Press, 1997.↵

CAPÍTULO 5

O PASTOR-TEÓLOGO COMO TEÓLOGO CRUCIFORME

TODD WILSON

Eu gostaria de começar este capítulo identificando uma das principais afirmações que Gerald Hiestand e eu fazemos sobre o pastor-teólogo; depois, eu gostaria de fazer uma confissão honesta sobre ela. Primeiro, esta é a afirmação: Uma das principais noções que temos visto no Centro de Pastores-Teólogos tem sido a influência do ambiente social na reflexão teológica. No auge do pós-modernismo, é quase um clichê apresentar esse argumento, mas, para os pastores-teólogos, ainda é um argumento que vale a pena enfatizar. Os pastores habitam um espaço vocacional ou ambiente social diferente do que, digamos, o dos acadêmicos. O ambiente deles é eclesiástico, e isso molda sua reflexão teológica – para melhor, acreditamos.¹

Agora segue a confissão honesta: embora tenhamos insistido, com razão, na importância do ambiente social do pastor para fazer teologia, ainda não explicamos precisamente como ou em que sentido esse ambiente social único molda a reflexão teológica. Afirmamos que é isso que acontece, mas não tentamos elaborar como nem em que sentido.

Este capítulo, portanto, é uma tentativa modesta de fazer tal elaboração. Eu gostaria de discutir as perguntas: o que significa o chamado pastoral, ou o ambiente social pastoral, que influencia a reflexão teológica de maneiras únicas e úteis? O que é verdade acerca do chamado pastoral, diferente de outros chamados, que influencia o modo de se fazer teologia? Ou o que há nesse

ambiente social e eclesiástico do pastor que molda o tipo de reflexão teológica que ele oferece à igreja? Discutirei o tema importante do pastor-teólogo como pastor, o que significa que tentarei explicar o que há no chamado ou na vida do pastor que contribui para o trabalho de ser um pastor-teólogo.

O AMBIENTE ECLESIAÍSTICO IMPLICA A VOCAÇÃO CRUCIFORME

Quanto mais leio o Novo Testamento, leio biografias de pastores do passado e reflito em minha própria experiência, mais chego à conclusão de que o ambiente eclesiástico do pastor implica uma vocação cruciforme. Cruciformidade é literalmente conformidade com a cruz de Cristo; na linguagem paulina, significa ser crucificado com Cristo. Assim, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim (Gl 2.20). Embora possamos adotar o mau hábito de pensar nisso como um conceito abstrato, não havia nada abstrato nisso para Paulo; ele carregava no corpo as marcas de Cristo (Gl 6.17). Cruci-formidade significa sofrimento real e concreto – não pequenas dores, mas autossacrifício. Cruciformidade é sofrimento, grande e pequeno, em nome de Jesus, pelo bem dos outros.

Esse tipo de sofrimento é parte essencial do chamado pastoral. Você não pode ser pastor sem aceitar uma grande dose de aflição e de desgosto – a sua e a das pessoas a quem você serve. O que Deus conectou ao chamado do apóstolo Paulo ele conectou ao chamado de todo pastor: “Mostrarei a ele o quanto deve sofrer pelo meu nome” (At 9.16).² E, embora a necessidade de Deus talvez não seja a mesma, o fato persistente e incômodo do sofrimento certamente é.

O sofrimento do apóstolo foi grande, muito maior do que qualquer coisa que você ou eu provavelmente devamos experimentar. Ao longo dos anos, encontrei uma ou duas galinhas de borracha* em minha caixa de correio e vários e-mails não tão simpáticos em minha caixa de entrada em uma segunda-feira de manhã. No entanto, eu não – pelo menos, ainda não – fui jogado em uma prisão, nem fui espancado, nem levei quarenta chicotadas menos uma, nem corri perigo nas

mãos de ladrões, nem naufraguei, nem quase fui apedrejado até a morte, nem mesmo fiquei sem comida ou sem dormir por uma noite que fosse.

Contudo, para Paulo, esses fortes exemplos de sofrimento não estão no topo de sua lista de experiências dolorosas como pastor. Em vez disso, como ele diz no clímax de seu famoso catálogo de sofrimento: “Além disso, enfrento diariamente uma pressão interior, a saber, a minha preocupação com todas as igrejas. Quem está fraco, que eu não me sinta fraco? Quem não se escandaliza, que eu não me queime por dentro?” (2Co 11.28-29, ênfase adicionada). E assim o pastor Paulo fala por todos os pastores quando diz:

De todos os lados somos pressionados, mas não desanimados; ficamos perplexos, mas não desesperados; somos perseguidos, mas não abandonados; abatidos, mas não destruídos. Trazemos sempre em nosso corpo o morrer de Jesus, para que a vida de Jesus também seja revelada em nosso corpo. Pois nós, que estamos vivos, somos sempre entregues à morte por amor a Jesus, para que a sua vida também se manifeste em nosso corpo mortal. De modo que em nós atua a morte; mas em vocês, a vida. (2Co 4.8-12, ênfase adicionada)

Portanto, o ambiente eclesiástico do pastor com as pessoas significa vocação cruciforme pelas pessoas: a morte atua no pastor, para que a vida possa atuar em seu rebanho. Como o profeta Jeremias, o pastor-teólogo como pastor está atrelado às pessoas e, portanto, ao sofrimento com as pessoas e por elas.

É AÍ QUE NASCE A TEOLOGIA

Mas esse duplo aspecto do chamado do pastor-teólogo como pastor – seu ambiente eclesiástico e, portanto, sua vocação cruciforme – não é um obstáculo à teologia, mas um auxílio. É até mesmo a fonte generativa da teologia, o lugar

onde ela nasce.

Nicholas Wolterstorff é um dos principais filósofos cristãos dos Estados Unidos. Foi professor por muitos anos na Calvin College e na Universidade de Yale e responsável, com Alvin Plantinga, pelo movimento conhecido como “epistemologia reformada”. Há vários anos, ele perdeu o filho de 25 anos em um trágico acidente de alpinismo. Como resultado dessa experiência dolorosa, ele escreveu em seu livro *Lament for a Son* [Lamento por um filho], de 1987, que, quando conhece pessoas e elas pedem: “Fale-me um pouco sobre você”, ele se sente compelido a responder: “Eu sou aquele que perdeu um filho”. Ele diz isso porque “essa perda determina minha identidade; não toda a minha identidade, mas grande parte dela. Ela faz parte da minha história”.³

Pastores são especialistas em perda. Enquanto eu escrevia este texto, o anjo da morte visitou nossa congregação e perdemos três dos nossos. Dois eram santos mais velhos, e a outra era uma jovem de quase 30 anos que morreu no dia seguinte ao aniversário de 3 anos de seu filho, deixando para trás um menino consternado e um marido devastado. Embora essa tenha sido uma semana especialmente intensa na vida de uma congregação, como todo pastor sabe isso não é incomum nem novo. Mesmo que não tenhamos enfrentado a perda de nosso próprio filho, como foi o caso de Wolterstorff, o fato é que pastores são especialistas em perda, em mágoa, em dor, em trauma, em sofrimento, em angústia da alma de uma forma ou de outra. A perda determina nossa identidade – não toda a nossa identidade, mas grande parte dela. Ela faz parte de nossa história. E molda toda a nossa forma de ver a vida, o ministério, a igreja, Deus e, sim, até mesmo a nossa teologia. A cruciformidade não é um obstáculo ao modo como fazemos teologia; de fato, é aí que nasce a teologia.

Jürgen Moltmann, um dos principais teólogos alemães do século 20, descreve o trauma que sofreu ao passar pelos horríveis eventos da Segunda Guerra Mundial. No livro *Experiences in Theology* [Experiências de reflexão teológica], ele descreve como foi traumatizante, em julho de 1943, assistir à destruição de sua cidade natal, Hamburgo, em um ataque de bombardeio que a Força Aérea Real

britânica chamou de “Operação Gomorra”. Cerca de 40 mil pessoas morreram, literalmente queimadas. Moltmann quase perdeu a própria vida e viu um amigo ser, como ele mesmo diz, “explodido em pedaços” enquanto estava em pé ao seu lado.⁴

Podemos pensar que esse tipo de experiência horrível destruiria qualquer perspectiva de fazer teologia. Mas veja Moltmann, que soa notavelmente como Paulo neste momento: “Minhas experiências com a morte no final da guerra, os momentos de depressão em que a culpa de meu povo me mergulhou e os perigos interiores da completa resignação atrás do arame farpado: foram nesses cenários que minha teologia nasceu”.⁵

Para os pastores-teólogos como pastores, em seu ambiente eclesial e, portanto, em sua vocação cruciforme, é aí que nasce a teologia. De fato, é aí que ela é cuidada e nutrida e, pela graça de Deus, atinge sua plena maturidade – no caldeirão da igreja, o crisol do sofrimento.

A INFLUÊNCIA DA CRUCIFORMIDADE NA TEOLOGIA DO PASTOR

De que maneiras específicas a cruciformidade molda a teologia de um pastor? Deixe-me examiná-la em quatro fundamentos. Devo me apressar em dizer, porém, que essas não são as únicas maneiras pelas quais a teologia é formada, nem essas coisas acontecem apenas ou exclusivamente a pastores-teólogos em oposição a teólogos acadêmicos. Com otimismo, todo teólogo, pastor ou não, aceitará os efeitos benéficos do sofrimento. Mas, para os pastores-teólogos, a cruciformidade é essencial para seu chamado de uma maneira que não o é para outros chamados.

Primeiro, a cruciformidade ajuda você a ver, teologicamente. Ela corrige a

miopia ou a cegueira epistêmica. Em outras palavras, existe um valor hermenêutico irrefutável no sofrimento para o bem dos outros, sobretudo na leitura da Bíblia. Por exemplo, eu não teria sido capaz de reconhecer “[aquele] que provoca divisões” (Tt 3.10) se não tivesse me deparado com algumas dessas pessoas difíceis em minha própria igreja. Eu nunca teria entendido a força da ordem de Paulo a Timóteo para não deixar que a igreja em Éfeso o desprezasse por ser jovem (1Tm 4.12) se não tivesse recebido uma carta hostil de 32 páginas em meu e-mail que se referiu a mim como “jovem Todd” nada menos que catorze vezes. Eu nunca teria entendido a beleza da declaração das Escrituras de que “homem e mulher [Deus] os criou” (Gn 1.27) se não tivesse andado ao lado de um homem em nossa igreja que acorda a maioria das manhãs desejando ser uma mulher. Talvez seja isso que Jó quis dizer quando confessou no final de sua jornada com sofrimento: “Meus ouvidos já tinham ouvido a teu respeito, mas agora os meus olhos te viram” (Jó 42.5-6, ênfase adicionada). O sofrimento tem um efeito hermenêutico benéfico; ele ajuda você a ver.

Segundo, ajuda você a filtrar suas prioridades teológicas. De acordo com a dupla classificação de intelectuais de Isaiah Berlin, seria possível dizer que a cruciformidade transforma pastores-teólogos em ouriços, não em raposas. Berlin diz que as raposas “buscam muitos fins, muitas vezes sem relação alguma e até contraditórios, conectados, se é que existe conexão, apenas de alguma forma de fato, por alguma causa psicológica ou fisiológica, não relacionada a nenhum princípio moral ou estético”.⁶ Se fossem atiradas de uma escopeta, elas se espalhariam como chumbo fino ou chumbo grosso, não sendo disparadas em linha reta como um projétil. Os ouriços, por outro lado, “relacionam tudo com uma visão central única, um sistema, mais ou menos coerente ou articulado, em termos do qual entendem, pensam e sentem – um princípio organizacional único, universal, apenas no qual tudo o que são e dizem tem significado”.⁷

Os ouriços não têm TDAH [Transtorno de Déficit de Atenção por Hiperatividade] intelectual; eles possuem uma singularidade de visão teológica que imita a do apóstolo Paulo. É a cruciformidade que os levou até lá, porque não há nada como sofrer pelos outros para ajudar a focar a mente. Isso ajuda você a ver e, em seguida, ajuda-o a filtrar, para que você aprenda a considerar o que de fato importa. João Calvino tinha essa singularidade de visão; como diz

seu biógrafo T. H. L. Parker, “ele não estava familiarizado com o barulho da multidão do lado de fora de sua casa ameaçando jogá-lo no rio e disparando mosquetes”.⁸ Talvez isso explique a elegância e a profundidade das Institutas de Calvino, pois, acrescenta Parker, “as Institutas não foram escritas em uma torre de marfim, mas tendo como pano de fundo as dificuldades iniciais”.⁹

Terceiro, a cruciformidade cultiva as virtudes – não apenas morais, mas intelectuais. O tipo de reflexão teológica séria que os pastores-teólogos são chamados a realizar depende daquilo que os filósofos chamam de “excelente funcionamento epistêmico” – isto é, hábitos mentais bem cultivados que são propícios para esse tipo de reflexão, conhecidos como virtudes intelectuais.¹⁰

Aqui estou recorrendo a uma tradição filosófica conhecida como epistemologia da virtude. Ninguém negará que a cruciformidade é uma maneira de cultivar virtudes morais em nossa vida, mas eu gostaria de sugerir que a cruciformidade também cultiva virtudes intelectuais, como sabedoria, prudência, discernimento, amor à verdade, firmeza e generosidade. Ao mesmo tempo, a cruciformidade é uma maneira de eliminar de nós coisas como insensatez, simploriedade, desonestidade, obtusidade e ingenuidade – vários vícios intelectuais. Veja o que diz o epistemólogo da virtude Jay Wood: “Às vezes, o conhecimento dá lugar ao dogmatismo, o entendimento fica enevoado e a agilidade e a acuidade intelectuais tornam-se calcificadas e inflexíveis”.¹¹ Talvez seja o argumento contra isso que Paulo tem em mente quando nos exorta a “[oferecer-nos] em sacrifício vivo” e, assim, não nos “[amoldar] ao padrão deste mundo, mas [transformar-nos] pela renovação da [nossa] mente” (Rm 12.1-2).

Quarto, a cruciformidade leva-nos de volta várias vezes ao primeiro ato teológico: a oração. Em 1963, o famoso teólogo suíço Karl Barth foi pela primeira vez aos Estados Unidos para ministrar uma série de palestras em Princeton e Chicago. Essas palestras estão agora reunidas em um livro intitulado *Evangelical Theology: An Introduction* [Introdução à teologia evangélica]. Nesse volume, Barth identifica o trabalho de oração como o mais importante entre tudo o que o teólogo faz. Seu raciocínio é simples: “Todo trabalho

teológico pode ser desenvolvido e realizado apenas em meio à grande aflição, a qual o assalta de todos os lados”. Assim, ele insiste: “O primeiro e mais básico ato do trabalho teológico é a oração”.¹² Sem dúvida, a oração não é a única tarefa do pastor-teólogo, mas é a mais básica:

Sem dúvida, desde o início e sem interrupção, o trabalho teológico é também estudo; em todos os aspectos, é também serviço; e, por fim, seria certamente em vão se não fosse também um ato de amor. Mas o trabalho teológico não começa apenas com oração nem é acompanhado apenas por ela; em sua totalidade, é peculiar e característico da teologia que ela possa ser realizada apenas no ato de oração.¹³

A reflexão teológica, se quiser dar frutos, deve ter não apenas janelas para o mundo exterior, mas também claraboias para os céus. Deve haver uma dimensão vertical, para que o teólogo não seja vítima da presunção de que ele trabalha de maneira independente de Deus, um tipo de pelagianismo intelectual. Além disso, como diz Barth, todo trabalho teológico é apenas um ato de ouvir, de adorar e de descobrir, uma vez que o objeto da reflexão teológica não é uma coisa – mas uma Pessoa.¹⁴

É a cruciformidade, como nada mais, que leva pastores-teólogos ao deserto da aflição, onde aprendem não apenas a sofrer, mas a teologizar. Não é de admirar que um de nossos mais conhecidos pastores-teólogos norte-americanos, Eugene Peterson, resuma o papel do pastor-teólogo desta forma: ensinar sua congregação a orar.¹⁵

**UM APELO FINAL A PROFESSORES, PASTORES, LÍDERES LEIGOS
E ESTUDANTES**

Lutero estava certo quando mencionou o que de fato faz um teólogo: “É pelo viver, e até pelo morrer ou ser condenado, que se faz um teólogo, não pelo entender, pelo ler ou pelo especular”.¹⁶ Não é por meio de um doutorado, de uma grande igreja ou do vão prazer de ser chamado “doutor”, mas pela cruciformidade no serviço de Cristo. Para encerrar, deixe-me oferecer algumas palavras de encorajamento aos diferentes tipos de pessoas que estão lendo este capítulo.

Primeiro, aos professores, eu gostaria de encorajá-los, com muito tato, a aceitarem o sofrimento que Deus traz à vida de vocês. Não fiquem ressentidos como se ele fosse apenas uma maneira de distraí-los do ato de fazer teologia, mas se inclinem para ele como uma possível fonte geradora para sua melhor reflexão teológica. Quando aceitamos o sofrimento que Deus envia à nossa vida, ele aprofunda e ameniza a nossa alma, e, portanto, todo o nosso pensamento e fala também. Aceitar o sofrimento, em outras palavras, irá transformá-los no sacerdote de *Os Miseráveis*, de Victor Hugo, cuja esposa lhe fez o maior de todos os elogios que um ministro ou teólogo poderia receber: “Ele não estudou Deus; deslumbrou-se com ele”.¹⁷ Não subestimem o poder que o sofrimento tem de gerar admiração e discernimento teológicos.

Segundo, aos pastores, entendam que a cruciformidade é essencial para seu chamado de uma maneira que simplesmente não o é para outros chamados. Por causa disso, porém, reconheçam que ela não é um obstáculo ao seu ministério, mas um auxílio. Se vocês se apropriarem dela pela fé como uma dádiva, descobrirão que ela realiza coisas surpreendentes não apenas em seu caráter, mas também em sua teologização e em sua pregação. Vocês verão que sua pregação se parecerá com o tipo de pregação definida por Marilynne Robinson como “sondar o coração despedaçado da humanidade e enaltecer o coração amoroso de Cristo”.¹⁸

Ao aceitarem os efeitos benéficos do sofrimento, vocês também estarão preparados para destruir a visão teológica em vigor da maioria dos norte-americanos comuns – o que o sociólogo Christian Smith chamou de “Deísmo

Terapêutico Moralista” (DTP). Ele define o DTP desta forma:

Não se trata de uma religião de arrependimento do pecado, da observância do sábado, de uma vida como servo de um soberano divino, da constante repetição de preces, da observância fiel de dias sagrados, da construção do caráter por meio do sofrimento, do desfrute do amor e da graça de Deus, da dedicação com gratidão e amor à causa da justiça social, etc. Pelo contrário, o que parece ser a religião de fato predominante entre os adolescentes norte-americanos [e, eu acrescentaria, os norte-americanos em geral] tem a ver, basicamente, com se sentir bem, feliz, seguro e em paz.¹⁹

Trata-se de um grande ídolo, mas a cruciformidade prepara vocês para o destruírem com a poderosa arma da teologia pastoral inspirada e refinada pelo sofrimento.

Aos líderes leigos, deixem-me encorajá-los a se apropriarem do fato de que a cruciformidade é parte essencial do chamado de seus pastores. Então, façam o melhor possível, não para aumentarem o fardo deles, mas para orarem por eles, para os incentivarem e para os fortalecerem no ministério. E estejam sob o ministério de pregação deles, domingo a domingo, com grande expectativa, com fome de algo teologicamente sólido – sondando e louvando. E, quando ouvirem-no – ou melhor ainda, quando o virem –, digam isso a eles. Eles serão gratos e ficarão mais fortes por causa disso.

Por fim, aos estudantes que se preparam para o ministério, reconheço que, do ponto de vista do marketing, a visão apresentada neste capítulo não é a melhor ferramenta de recrutamento para o chamado do pastor--teólogo! Estou fazendo o que Sir Ernest Shackleton fez quando procurava uma equipe de pessoas para se juntar a ele em uma tentativa ridiculamente perigosa de atravessar toda a Antártica. Era 1914, e ele havia publicado um anúncio no London Times no qual oferecia a viagem da seguinte forma: “Procuro homens para jornada perigosa. Salário baixo, frio intenso, longos meses de completa escuridão, perigo

constante, retorno seguro incerto. Honra e reconhecimento em caso de sucesso”.²⁰ Em seu livro sobre liderança e inspiração, *Start with Why* [Comece pelo porquê], Simon Sinek acrescenta: “As únicas pessoas que se candidataram ao cargo foram as que leram o anúncio e acharam que ele parecia ótimo. Elas adoravam probabilidades insuperáveis. As únicas pessoas que se candidataram ao cargo eram sobreviventes. Shackleton contratou apenas pessoas que acreditavam no que ele acreditava”.²¹

Estudantes, se vocês não querem viver no caldeirão da igreja e, portanto, no crisol do sofrimento, então é possível que o chamado pastoral não seja para vocês. O chamado do pastor-teólogo certamente não será trabalho para vocês. Mas, se tudo isso ainda lhes parecer atraente, então façam suas orações – e sigam em frente!

Além disso, que maior esforço para a satisfação da alma pode haver do que aceitar a cruciformidade na causa de Cristo pelo bem dos outros? Todo pai que estiver lendo isso sabe que isso é verdade. “Que homem e mulher”, pergunta o romancista cristão Frederick Buechner, “se levassem a sério o que os filhos inevitavelmente implicam, iriam tê-los? No entanto, que homem e mulher, depois de tê-los e amá-los, desejariam o contrário?”²² O que Buechner justamente diz acerca dos pais com seu amor sofrido, quero dizer acerca dos pastores-teólogos como pastores: “Sofrer com amor pelo sofrimento alheio é viver a vida não apenas em sua plenitude, mas também em sua forma mais santa”.²³

■

* Quando uma pessoa dá sem explicação alguma uma galinha de borracha à outra, a intenção é ridicularizar e insultar quem a recebe. (N.T.)←

Veja Hiestand, Gerald; Wilson, Todd. *The Pastor Theologian: Resurrecting an Ancient Vision* [O pastor-teólogo: ressuscitando uma antiga visão]. Grand

Rapids: Zondervan, 2015.↵

Salvo indicação em contrário, os textos bíblicos deste capítulo foram retirados da Nova Versão Internacional (NVI), da Sociedade Bíblica Internacional.↵

WOLTERSTORFF, Nicholas. Lament for a Son. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. p. 6. [Lamento por um Filho. Editora Ultimato, 1997.]↵

MOLTMANN, Jürgen. Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology. Trad. Margaret Kohl. Mineápolis: Fortress, 2000. p. 3-4. [Experiências de Reflexão Teológica: caminhos e formas da teologia cristã. Unisinos, 2004.]↵

Ibid. p. 4.↵

BERLIN, Isaiah. The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History [O ouriço e a raposa: um ensaio sobre a visão tolstoiana da história]. 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 2013. p. 2.↵

Ibid.↵

PARKER, T. H. L. Portrait of Calvin [O retrato de Calvino], edição reimpressa. Mineápolis: Desiring God, 2008. p. 41.↵

Ibid. p. 80.↵

Veja ROBERTS, Robert C.; WOOD, W. Jay. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology [Virtudes intelectuais: um ensaio sobre epistemologia reguladora]. Oxford: Oxford University Press, 2010.↵

WOOD, W. Jay. Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous [Epistemologia: tornando-se intelectualmente virtuoso]. Downers Grove: IVP Academic, 1998. p. 21.↵

BARTH, Karl. Evangelical Theology: An Introduction. Grand Rapids: Eerdmans, 1992. p. 159. [Introdução à Teologia Evangélica. 9. ed. Sinodal, 2007.]↵

Ibid. p. 160 (ênfase original).↵

Ibid. p. 163.↵

PETERSON, Eugene. The Contemplative Pastor: Returning to the Art of Spiritual Direction. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. p. 89. [O Pastor Contemplativo. Textus, 2002.]↵

Citado em MCGRATH, Alister. The Passionate Intellect: Christian Faith and the Discipleship of the Mind [O intelecto apaixonado: fé cristã e o discipulado da mente]. Downers Grove: InterVarsity Press, 2014. p. 59.↵

HUGO, Victor. *Les Misérables*. Trad. Isabel F. Hapgood. Nova York: Crowell, 1887. p. 52. [Os Miseráveis. Martin Claret, 2014.]↵

ROBINSON, Marilynne. *Home: A Novel*. Nova York: Picador, 2009. p. 50. [Em Casa. Nova Fronteira, 2010.]↵

SMITH, Christian. *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers* [Em busca da alma: a vida religiosa e espiritual dos adolescentes norte-americanos]. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 155 (ênfase adicionada).↵

Citado em SINEK, Simon. *Start with Why: How Great Leaders Inspire Everyone to Take Action*. Nova York: Portfolio, 2009. p. 92. [Comece pelo Porquê: como grandes líderes inspiram pessoas e equipes a agir. Sextante, 2018.]↵

Ibid.↵

BUECHNER, Frederick. *Listening to Your Life: Daily Meditations with Frederick Buechner* [Preste atenção em sua vida: meditações diárias com Frederick Buechner]. HarperOne, 1992. p. 239.↵

Ibid.↵

PARTE DOIS

O PASTOR-TEÓLOGO NA PERSPECTIVA HISTÓRICA

CAPÍTULO 6

LIDERANÇA PASTORAL E TEOLÓGICA NA GENEBRA DE CALVINO

SCOTT M. MANETSCH

Pouco antes de sua morte, em 1564, João Calvino lembrou a condição desesperadora da igreja de Genebra quando visitou a cidade pela primeira vez, 28 anos antes: “Quando cheguei a esta igreja pela primeira vez, não havia quase nada. Eles estavam pregando, e só isso. Eles eram eficientes em buscar ídolos e queimá-los, mas não havia Reforma alguma. Tudo era confuso”.¹ A lembrança de Calvino dessa situação urgente foi, de maneira geral, precisa. A saída da maior parte do clero católico da cidade em meados de 1536 criou um vácuo na liderança e uma crise no cuidado pastoral. Não havia uma constituição da igreja; não havia um programa para recrutar novos ministros; não havia um plano para instruir as crianças. A missa católica havia sido abolida, mas nenhuma forma litúrgica havia sido criada para substituí-la. A relação entre os magistrados da igreja e os da cidade ainda não havia sido firmada. Calvino e os outros ministros protestantes de Genebra logo descobriram que uma coisa era demolir a ordem religiosa existente e outra completamente diferente era construir uma nova em seu lugar.

Nos cinco anos seguintes, Calvino e seus colegas pastores trabalharam de forma incansável para conceber uma nova ordem religiosa em Genebra que fosse fiel ao ensino das Escrituras e atenta ao contexto histórico único delas. Em 1541, Calvino redigiu uma constituição para a igreja intitulada Ordenanças Eclesiásticas que articulava os principais elementos daquilo que se tornaria a eclesiologia distinta de Calvino, incluindo a divisão dos ofícios da igreja em quatro partes; a prioridade de pregar a lectio continua em cada paróquia; a prática da disciplina da igreja por meio de uma instituta conhecida como

consistório; e o compromisso com a adoração pública centrada na Palavra simples e sem adornos.

Neste capítulo, descreverei brevemente a concepção e a construção do ofício pastoral de Calvino, concentrando-me em particular na prioridade que ele deu à liderança e ao diálogo teológico rigoroso. Embora reconhecesse que diferentes membros da Companhia de Pastores de Genebra teriam diferentes papéis teológicos dentro da igreja, Calvino esperava que todos os ministros da cidade fossem, de certa forma, “pastores-teólogos” – ou seja, todos estariam envolvidos com a cuidadosa reflexão bíblica e teológica com o objetivo de enriquecer seus ministérios no púlpito, guiar e alimentar seus rebanhos espirituais e proteger a igreja como um todo do erro doutrinário.

A ESTRUTURA DO OFÍCIO PASTORAL EM GENEBRA

As Ordenanças Eclesiásticas organizaram a liderança da igreja de Genebra em quatro ofícios: pastor, mestre, presbítero e diácono.² Calvino acreditava que essa divisão quádrupla refletia a prática da igreja apostólica e era fiel ao modelo prescrito nas epístolas de Paulo. Os pastores ou ministros eram responsáveis por pregar a Palavra de Deus e ministrar os sacramentos. Mas o ministério da Palavra exigia mais do que a exposição pública das Escrituras; também implicava a declaração e aplicação da Palavra de Deus aos indivíduos por meio dos sacramentos, da liturgia, da disciplina corretiva, da instrução catequética, de visitas domiciliares e de aconselhamento e consolo espirituais. Como observou Calvino, “o ofício de um ministro genuíno e fiel não é apenas ensinar as pessoas em público, o que ele é designado a fazer como pastor, mas também, na medida do possível, admoestar, exortar, advertir e consolar cada pessoa de modo individual”.³ Para Calvino, o que se esperava dos ministros cristãos era que eles prestassem o intensivo apoio espiritual e pessoal que estimulava a compreensão e a espiritualidade cristãs dos paroquianos ao longo da vida, do berço ao túmulo.

Como principal arquiteto humano da igreja de Genebra, Calvino criou uma série de institutas que tinham por objetivo supervisionar os ministros e ajudá-los como pastores e líderes da igreja. A Companhia de Pastores tinha como principal responsabilidade supervisionar o ministério diário das igrejas de Genebra.⁴ Tendo Calvino como moderador, a Companhia era composta por ministros da cidade e professores de teologia (geralmente entre dezoito e vinte homens) que se reuniam por várias horas toda sexta-feira pela manhã. A Companhia estava fundamentada na convicção de que todos os ministros cristãos possuem a mesma autoridade em virtude de sua vocação comum de proclamar a Palavra de Deus e administrar os sacramentos. Como consequência, em suas deliberações os ministros de Genebra eram parceiros do evangelho de igual modo, com cada pastor tendo um só voto. A companhia pastoral supervisionava todos os aspectos da vida eclesiástica: assegurava que a doutrina correta fosse ensinada nos púlpitos da cidade; recrutava e examinava candidatos ao ministério; oferecia conselhos e correções religiosas aos magistrados da cidade; supervisionava o trabalho dos diáconos e a benevolência pública. Como tempo, esse corpo cooperativo de ministros e professores de Genebra também emergiu como uma espécie de centro das atenções do calvinismo internacional à medida que igrejas reformadas estrangeiras recorriam a ele em busca de conselhos teológicos, candidatos a ministros e apoio financeiro e político.

Uma segunda instituição eclesiástica fundada por Calvino foi a Congregação.⁵ Seguindo o modelo de Prophezei, de Huldrych Zwingli, em Zurique, a Congregação era uma conferência semanal na qual ministros, professores, estudantes de teologia e leigos interessados estudavam juntos as Escrituras por várias horas. De acordo com a versão de 1561 das Ordenanças Eclesiásticas, o objetivo principal da Congregação era preservar a pureza e a unidade da doutrina dentro da igreja e assegurar que todos os ministros de Genebra fossem diligentes no estudo e aptos expositores da Palavra de Deus.⁶ Dessa forma, toda sexta pela manhã, os pastores de Genebra se revezavam na liderança da Congregação. Eles apresentavam comentários detalhados e discutiam o texto bíblico do dia; depois disso, os que estavam presentes ofereciam uma avaliação e discutiam as várias implicações teológicas e práticas da passagem. Para Calvino, essa abordagem do estudo e interpretação das Escrituras no formato de um colegiado era essencial para a competência do ofício pastoral e o bem-estar da igreja de Cristo. “Quanto menos discussões sobre doutrina tivermos juntos, maior o risco de opiniões perniciosas”, observou Calvino certa vez. De fato, “a solidão leva a um grande

abuso'.⁷

De todas as instituições estabelecidas por Calvino, o Consistório ainda é a mais conhecida e a mais controversa.⁸ Para Calvino, a disciplina da igreja era essencial para uma igreja saudável: “Todos os que desejam remover a disciplina ou impedir que ela seja restaurada’, afirmou ele,”estão certamente contribuindo para a dissolução definitiva da igreja’.⁹ Calvino acreditava que, quando administrada adequadamente por pastores e presbíteros, a disciplina da igreja servia como remédio espiritual que Deus usava para acelerar o arrependimento do pecador, proteger a congregação de maus exemplos e preservar a pureza moral e doutrinária da igreja de Cristo. Durante a vida de Calvino, o Consistório de Genebra, que consistia nos pastores da cidade e doze presbíteros leigos, reunia-se toda quinta-feira ao meio-dia para discutir um considerável número de casos de infrações morais que incluíam brigas, fornicação, jogos de azar, imprecações, blasfêmia, heresia, religião popular, conduta católica e embriaguez. Ocasionalmente, os próprios ministros de Genebra eram convocados como réus diante do Consistório e repreendidos, ou até mesmo suspensos da Ceia do Senhor, por pecados como fornicação, briga, abandono do dever, rebelião e comportamento escandaloso. Claramente, tecida no DNA da igreja reformada de Genebra estava a convicção de Calvino de que os ministros do evangelho estão sob a autoridade de Cristo e da Palavra de Deus e de que os ministros devem ser responsáveis no julgamento coletivo de seus colegas.

Uma instituição clerical final que Calvino estabeleceu foi a Censura Trimestral.¹⁰ Uma vez a cada três meses – pouco antes da celebração trimestral da Ceia do Senhor da igreja de Genebra – todos os pastores de Genebra se encontravam a portas fechadas para se dedicar a um tempo de exame comunitário e correção fraterna. Essa era uma oportunidade para os ministros exporem suas queixas uns contra os outros e oferecerem admoestações em questões de doutrina e conduta pessoal. No final do exame, os pastores participavam de uma sopa comunitária como um sinal visível de sua unidade em Cristo. Na Censura Trimestral, Calvino e seus colegas confrontavam várias ações e atitudes pecaminosas: colegas ministeriais eram censurados por causa da arrogância, de calúnias, da negligência no estudo e do ressentimento de seus colegas. A companhia às vezes também levantava questões sobre o conteúdo teológico ou o possível impacto do

sermão de um colega ministro ou de um livro. Embora conflitos, desavenças e falhas morais fossem inevitáveis, a Censura Trimestral era uma maneira importante pela qual os ministros de Genebra procuravam preservar a unidade, a integridade moral e a pureza teológica do ofício pastoral.

A LIDERANÇA TEOLÓGICA NA GENEBRA DE CALVINO

O mito que apresenta João Calvino como o “papa” ou o “ditador” de Genebra acabou de uma vez por todas graças a estudos históricos recentes. Sem dúvida, por causa de sua forte personalidade, de seu brilho como teólogo e exegeta e de sua considerável reputação internacional, Calvino exercia uma autoridade moral significativa na igreja e na sociedade de Genebra. No entanto, ao mesmo tempo, Calvino era apenas um dos membros de uma companhia de ministros da cidade. Como seus colegas, ele recebia seu salário do conselho da cidade, que poderia demiti-lo com um aviso prévio de 48 horas (o que aconteceu em 1538). Além disso – e este é o argumento central deste capítulo –, a maneira como Calvino concebeu o ofício pastoral, e a prática cotidiana real do ministério eclesiástico em Genebra, atribuía a responsabilidade pela liderança teológica a todos os ministros de Genebra. Esperava-se não apenas de Calvino, mas de cada um dos ministros da cidade que eles fossem pastores-teólogos. Aqui explorarei de maneira breve três níveis de liderança teológica que podem ser identificados entre os ministros que pertenciam à Companhia de Pastores.

Professores de teologia. Como já vimos, em suas Ordenanças Eclesiásticas, Calvino fez uma clara distinção entre os ofícios de pastor e de professor (ou mestre). Os professores de teologia, como os pastores, tinham a incumbência de interpretar as Escrituras e ensinar a sã doutrina. No entanto, seu mandato ia além da congregação local e visava a igreja como um todo; era responsabilidade dos professores ensinar os futuros pastores e proteger a igreja em geral contra erros doutrinários. Como observou Calvino:

Pastores, no meu entender, são aqueles a quem está reservada a responsabilidade por um rebanho em particular. Não tenho objeção a que recebam o título de “mestres”, se percebermos que existe outro tipo de mestre, que supervisiona tanto a educação dos pastores quanto a instrução de toda a igreja. Às vezes, ele pode ser um pastor que também é mestre, mas os deveres são diferentes.¹¹

O ofício de professor ou “mestre” ganhou forma institucional em 1559 com a fundação da Academia de Genebra, que consistia em uma escola de latim de nível básico (schola privata) para adolescentes e um “seminário” de nível superior (schola publica) para jovens que estivessem se preparando para o ministério cristão, direito e medicina.¹² Durante a vida de Calvino e nas gerações seguintes, um pequeno grupo de ministros de Genebra – incluindo Calvino, Theodore Beza, Lambert Daneau, Antoine de La Faye, Jean Diodati e Theodore Tronchin – foi eleito pela Companhia de Pastores para compromissos conjuntos por meio dos quais eles serviam como ministros de paróquias e como professores de Bíblia ou de teologia. Além de suas responsabilidades com a paróquia e deveres no ensino na Academia, muitos desses “profissionais” da teologia realizaram extensos ministérios de escrita a serviço do cristianismo protestante e reformado por toda a Europa. Calvino, por exemplo, publicou quase cem obras teológicas e exegéticas durante o tempo em que permaneceu em Genebra. Durante a década de 1550, a produção literária do reformador passou de cem mil palavras por ano para um número impressionante de 250 mil palavras por ano.¹³ Da mesma forma, Theodore Beza, colega e sucessor de Calvino, publicou mais de 75 obras, incluindo tratados teológicos, traduções da Bíblia, comentários, coleções de sermões, tratados éticos, obras históricas e coleções de poesia.¹⁴

Um número considerável desses livros escritos por professores de teologia de Genebra tinha um objetivo apologético distinto, uma vez que defendiam as igrejas reformadas dos ataques de antitrinitaristas, católicos romanos e oponentes luteranos. Ser mestre da igreja, portanto, era um papel estratégico, mas também poderia ser exaustivo. Em um raro momento em que expressou o que pensava, Calvino admitiu: “Fico tão cansado dessa escrita interminável que, às vezes, tenho aversão a ela e, na verdade, odeio escrever”.¹⁵ Mas a verdadeira religião precisava ser defendida tanto na escrita quanto no púlpito, e Calvino sentia o

peso dessa responsabilidade. “Eu seria um verdadeiro covarde se visse a verdade de Deus sendo atacada e permanecesse quieto, sem dizer uma palavra.”¹⁶

Assunto	Número de títulos [Calvino]	Porc
Bíblia e auxílios exegéticos	14	4%
Comentários das Escrituras	34 [26]	10%
Comentários sobre textos patrísticos/clássicos	6	2%
Correspondência	3 [1]	1%
Devocionais	20	6%
Ética	17 [7]	5%
Geografia	1	-
História/Biografia	29 [1]	8%
Ciências Naturais	3	1%
Poesia e música	9 [1]	3%
Política	5	1%
Coleção de sermões	28 [21]	8%
Teologia e polêmica	130 [42]	37%
Traduções e edições	51	15%
Total	350 [99]	100%

Produtores de teologia. Os professores de teologia não eram os únicos autores que produziam literatura religiosa na Genebra do século 16. Durante a vida de Calvino e no meio século que se seguiu, cerca de um em cada seis de todos os ministros de Genebra escreveu livros a serviço da igreja de Cristo. Como é evidente na tabela 1, a literatura produzida pelos ministros de Genebra entre 1536 e 1609 foi sólida e surpreendentemente eclética.

O ministro de Genebra Simon Goulart (1543–1628) é um bom exemplo de um pastor-teólogo que nunca ocupou um cargo acadêmico, mas usou sua pena a serviço do cristianismo protestante na Europa. Goulart era reconhecido por seus contemporâneos como um notável pregador e estadista cristão; ele também foi “um dos escritores mais infatigáveis” de sua época, produzindo nada menos que 65 obras ao longo de seus cinquenta anos no ofício pastoral.¹⁷ O catálogo de seus escritos inclui gêneros literários tão diversos como obras de poesia e música; crônicas históricas; biografias; martirologios; tratados teológicos, políticos e médicos; ensaios morais; e obras devocionais.

O foco e a ênfase do ministério de escrita de Goulart eram um pouco diferentes dos de Calvino ou de Beza. Por um lado, o conteúdo literário de Goulart contém poucas obras originais de teologia sistemática ou polêmica; em vez disso, ele dedicou suas energias à tradução, à publicação e à promoção do trabalho teológico de outros líderes reformados importantes, incluindo Beza, Antoine de Chandieu, William Perkins, Pietro Martire Vermigli, Zacharias Ursinus e Jerome Zanchi. Segundo, como teólogo, Goulart priorizou a aplicação da teologia reformada às preocupações e necessidades diárias da vida cristã. Com ricas lições e uma honestidade emocional natural, os livros de Goulart exploram tópicos como dúvida e segurança cristã, consolo espiritual, santificação pessoal, riqueza e pobreza, sofrimento, guerra espiritual e a arte de morrer bem.¹⁸ Correndo o risco de anacronismo, Goulart poderia ser descrito como um teólogo pragmático ou pastoral, aplicando a teologia reformada às preocupações diárias urgentes dos homens e mulheres cristãos.

Praticantes de teologia. Embora a liderança teológica em Genebra tenha sido

confiada a um pequeno grupo de ministros e professores da cidade, ainda assim, todos os membros da Companhia de Pastores eram obrigados a participar de reflexões e discussões teológicas regulares e contínuas. Em um sentido muito real, esperava-se que todos os ministros de Genebra fossem pastores-teólogos. Os candidatos a um ofício pastoral em Genebra eram submetidos a exames rigorosos para determinar seu domínio das Escrituras, seu conhecimento da teologia cristã, sua capacidade de pregar e a qualidade de seu caráter moral. Uma vez admitidos, os ministros de Genebra estavam sujeitos a diretrizes formais que exigiam que amadurecessem como estudantes da Palavra. Aqueles ministros que negligenciassem o estudo pessoal da Palavra de Deus, que tratassem as Escrituras de maneira escandalosa ou que ensinassem doutrinas contrárias à Confissão de Fé de Genebra estavam sujeitos a repreensão formal e, se não houvesse arrependimento, à demissão do ofício pastoral.¹⁹ Calvino e seus colegas acreditavam que era imperativo que a Palavra de Deus fosse ensinada com “conhecimento e edificação”.²⁰

Além disso, como já observado, Calvino estabeleceu instituições eclesiásticas como a Congregação e a Censura Trimestral a fim de assegurar que os ministros de Genebra continuassem a amadurecer como exegetas e teólogos competentes. Da mesma forma, como membros do Consistório, os ministros da cidade tinham por hábito aplicar sua teologia do arrependimento, da santificação e dos sacramentos aos casos intermináveis de relacionamentos rompidos, crenças equivocadas e comportamento pecaminoso. Por fim, as reuniões semanais da Companhia de Pastores ofereciam um foro particularmente importante para discussões teológicas sólidas e formulação doutrinária. Durante o ano de 1572, por exemplo, a Companhia de Pastores deliberou e julgou estas importantes questões teológicas e práticas:

- É lícito aos cristãos reformados que vivem em territórios luteranos endossar a Confissão de Augsburgo?
- Qual é o valor do Talmude judaico para os leitores cristãos?

- Como os cristãos reformados na França deveriam responder a propostas pedindo a introdução do governo da igreja congregacional?
- A Bíblia permite que um homem se case com a irmã da esposa falecida?
- Que método teológico deveria ser adotado no currículo da Academia de Genebra?
- É lícito ao banco municipal de Genebra cobrar taxas de juros acima de 5%?
- A bruxaria constitui fundamento bíblico para o divórcio?
- Como a igreja deveria reintegrar protestantes enclausurados que haviam negado a fé durante os tempos de perseguição católica?²¹

Como de costume, o julgamento coletivo dos ministros em se tratando dessas preocupações teológicas e práticas era registrado no registro da Companhia de Pastores ou em sua correspondência oficial. É claro que se esperava que todos os ministros de Genebra fossem estudantes da Palavra de Deus que estavam crescendo em discernimento teológico e fossem competentes no exercício da liderança teológica dentro de suas paróquias e na igreja de Cristo. Essa visão de liderança pastoral pressupunha o estudo pessoal rigoroso, bem como a participação sólida e consistente em uma comunidade teológica. Apenas alguns ministros de Genebra eram teólogos “profissionais” que escreviam livros e instruíam futuros pastores na Academia. Contudo, na Genebra de Calvino, todo membro da companhia pastoral era um praticante da teologia, chamado a ser um pastor-teólogo.

* * *

Encerro este capítulo com três breves comentários a título de aplicação contemporânea.

Primeiro, Calvino viu o valor de criar instituições religiosas para assegurar a responsabilidade clerical e promover a consciência teológica – e nós deveríamos fazer o mesmo. Embora nossa situação seja muito diferente da de Calvino, a necessidade de formalizar a colaboração pastoral e a sólida reflexão teológica não mudou. As instituições pastorais, construídas em igrejas locais ou entre clérigos da região, têm o potencial de atenuar o isolamento pastoral e promover a sabedoria ministerial e a fidelidade ao evangelho.

Segundo, Calvino faz-nos lembrar de que a reflexão teológica fiel é realizada de melhor forma quando é cooperativa, no contexto da comunidade cristã. Calvino tinha razão: “Quanto menos discussões sobre doutrina tivermos juntos, maior o risco de opiniões perniciosas, [pois] a solidão leva a um grande abuso”.

Por fim, o exemplo da Genebra de Calvino sugere que a tarefa estratégica da teologia cristã pertence não apenas aos teólogos acadêmicos, mas também aos pastores-teólogos das igrejas locais que estão bem preparados para formular, traduzir e aplicar a verdade de Deus às preocupações e necessidades particulares das pessoas em suas congregações. Em um de seus primeiros escritos, Calvino articulou essa visão pastoral da teologia de uma maneira memorável: “Eu peço apenas isto: que os fiéis possam ouvir a voz de Deus e aprender com o ensino dele”.²² Que essa preocupação central seja a nossa também.

■

“Discours d’adieu aux ministres”. In: CALVINO, João. *Ioannis Calvini opera omnia quae supersunt*. Ed. G. Baum, E. Cunitz e E. Reuss. Brunsvigae: C. A. Schwetschke, 1863–1900. 9:891-894. Daqui em diante abreviado como CO. Este artigo contém material adaptado de meu livro *Calvin’s Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536–1609* [A companhia de pastores de Calvino: o cuidado pastoral e a igreja reformada emergente, 1536–1609]. Nova York: Oxford University Press, 2013.↵

Calvino foi o principal autor das Ordenanças Eclesiásticas. A melhor edição deste documento encontra-se em BERGIER, Jean-François, ed. *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève*. Genebra: Droz, 1964. 1:4. Daqui em diante citado como RCP.↵

CALVINO. “De la Visitation des Malades”. In: *La forme des prières et chantz ecclésiastiques*. Genebra: [s.n.], 1542. M3v-M4.↵

O papel doméstico e internacional da Companhia de Pastores de Calvino foi examinado em uma série de monografias e artigos. Veja, por exemplo, KINGDON, Robert. *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555–1563* [Genebra e a chegada das guerras religiosas na França, 1555–1563]. Genebra: Droz, 1956; FOXGROVER, David, ed. *Calvin and the Company of Pastors* [Calvino e a companhia de pastores], artigos apresentados no 14º Colóquio da Sociedade de Estudos de Calvino. Grand Rapids: CRC Product Services, 2004; MANETSCH. *Calvin’s Company of Pastors*.↵

Para saber mais sobre a Congregação de Genebra, veja DE BOER, Erik. *The Genevan School of the Prophets: The Congregation of the Company of Pastors and their Influence in Sixteenth-Century Europe* [A escola genebresca dos profetas: a congregação da companhia de pastores e sua influência na Europa do século 6]. Genebra: Droz, 2012.↵

Ordenanças Eclesiásticas (1561), CO 10.1:96.↵

Calvino a Wolfgang Musculus, 22 de outubro de 1549, CO 13:434.↵

Para saber mais sobre o Consistório de Calvino, veja MONTER, William. "The Consistory of Geneva, 1559–1569", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 38 (1976). p. 467-484; KINGDON, Robert. "The Geneva Consistory in the Time of Calvin". In: PETTEGREE, Andrew; DUKE, Alastair; LEWIS, Gillian, ed. *Calvinism in Europe, 1540–1620 [Calvinismo na Europa, 1540–1620]*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 21-34; KINGDON. *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva [Adulterio e divórcio na Genebra de Calvino]*. Cambridge: Harvard University Press, 1995; MANETSCH. *Calvin's Company of Pastors*. p. 182-220.↵

CALVINO, João. *Institutes of the Christian Religion*. Ed. J. T. McNeill. Trad. F. L. Battles. Filadélfia: Westminster, 1960. p. 1230. [Institutas da Religião Cristã. Fiel, 2018.]↵

Para saber mais sobre a Censura Trimestral (também conhecida como Censura Ordinária), veja MANETSCH. *Calvin's Company of Pastors*. p. 127-128.↵

CALVINO, comentário sobre Ef 4.11, CO 51:198.↵

Para saber mais sobre a história e a estrutura da Academia de Genebra, veja MAAG, Karin. *Seminary or University? The Genevan Academy and Reformed Higher Education, 1560–1620 [Seminário ou universidade? A academia genebresca e o ensino superior reformado, 1560–1620]*. Aldershot: Ashgate, 1995.↵

GILMONT, Jean-François. John Calvin and the Printed Book [João Calvino e o livro impresso]. Trad. Karin Maag. Kirksville: Truman State University, 2005. p. 284-285.↵

Para obter a bibliografia definitiva dos escritos de Beza, veja GARDY, Frédéric. *Bibliographie des oeuvres théologiques, littéraires, historiques et juridiques de Théodore de Bèze*. Genebra: Droz, 1960.↵

Calvino a Heinrich Bullinger, 13 de março de 1551, CO 14:51.↵

Calvino à rainha de Navarra, 28 de abril de 1545, CO 12:67.↵

A citação reflete a avaliação de Pierre Bayle em seu *Dictionnaire historique et critique*. 3. ed. 2 vols. Roterdã: Fabri et Barrilot, 1715. p. 272-273. A melhor biografia de Simon Goulart ainda é JONES, Léonard Chester. *Simon Goulart, 1543–1628: Étude biographique et bibliographique*. Genebra: Georg & Cie., 1917.↵

Para saber mais sobre a dimensão do ministério de escrita de Goulart, veja MANETSCH. "Simon Goulart (1543–1628) and the Consolation of Troubled Souls", *Calvin Theological Journal* 49 (2014). p. 201-220.↵

Ordenanças Eclesiásticas (1541), RCP 1:4.↵

RCP 5:37-38.↵

RCP 3:36-98.↵

CALVINO. "Preface to Pierre Olivetan's French Bible". In: CO 9:788.↵

CAPÍTULO 7

THOMAS BOSTON COMO PASTOR-TEÓLOGO

PHILIP GRAHAM RYKEN

Não foi um começo muito promissor. No outono [setembro-dezembro] de 1699, Thomas Boston (1676–1732) chegou a Simprin para pastorear a menor igreja da menor paróquia da Escócia. Havia menos de cem adultos em toda a paróquia, e apenas sete foram à igreja para ouvir o novo ministro.

Embora a congregação fosse pequena, Boston pregou como se sua vida dependesse disso. Expôs uma passagem que não lhe saía da cabeça havia dias: “Meu povo foi destruído por falta de conhecimento” (Os 4.6).¹ O novo ministro começou pregando para si mesmo, argumentando que “a ignorância de um povo que vive sob um título cristão, causada pela negligência de seus mestres, cairá sobre os ombros tanto desses mestres quanto do próprio povo”. Em outras palavras, os pregadores devem responder a Deus pela condição espiritual de suas congregações. De fato, “pela negligência, ministros tornam-se os assassinos da alma de seu povo”.²

Thomas Boston estava determinado a não ser um ministro negligente. Nem permitiria que sua congregação permanecesse mergulhada na ignorância espiritual por muito tempo. Ele iniciou uma série de sermões que durou um ano sobre a pecaminosidade e a miséria do “estado natural do homem” e sobre “Cristo, o remédio para a miséria do homem”.³ Para Boston, a depravação da humanidade e a graça de Deus em Cristo eram os fundamentos da verdadeira religião e, portanto, prática e teologicamente essenciais para sua congregação

compreender.

As doutrinas do pecado e da graça ocuparam a atenção de Boston durante seus primeiros anos no ministério. Quando foi chamado para a igreja de Ettrick, em 1707, ele começou mais uma vez com o básico. Dessa vez, no entanto, ele organizou sua pregação sobre o pecado e a graça em quatro partes: inocência, natureza, graça e eternidade. Boston traçou a história da humanidade desde a perfeição criada, passando pela queda no pecado e a redenção em Cristo, às eternas realidades do céu e do inferno. Os sermões passaram por uma série de revisões até que, finalmente, foram publicados como *Human Nature in its Fourfold State* [A natureza humana em seu estado quádruplo] (1720).⁴

O *Fourfold State* [Estado quádruplo], como ficou conhecido, tornou-se o livro escocês mais popular do século 18. Por ter sido um dos mais vendidos durante o Grande Avivamento (1725–1760), tornou-se um documento fundamental para a teologia evangélica. Jonathan Edwards (1703–1758) gostava sobremodo do livro e considerava Boston “um grande eclesiástico”.⁵ Para George Whitefield (1714–1770), o livro foi “muito útil” para sua alma.⁶ John Wesley (1703–1791) chegou ao ponto de publicar um resumo do *Fourfold State* em sua biblioteca puritana.⁷

Thomas Boston nunca aspirou pelo reconhecimento internacional, nem esperava por ele. Somente após sua morte seus escritos ganharam ampla exposição. Durante sua vida, sua influência pastoral limitou-se às fronteiras de sua própria paróquia, tanto que às vezes ele se sentia “fincado” em Ettrick. Esse entorno humilde – ao contrário de seu sucesso póstumo – faz de Boston um modelo valioso para pastores-teólogos. Ele não fundou sua própria organização nem iniciou seu próprio movimento. Não foi líder de uma megagreja. Foi simplesmente o pastor de uma pequena igreja local.

Foi nesse contexto que Thomas Boston exemplificou os ideais do pastor-teólogo que apresentarei neste capítulo: reverência ao Deus trino, confiança na Bíblia, simplicidade teológica, respeito pelos sacramentos e amor pela igreja, com igual

paixão pela paz e pureza da igreja.

“SÓ EXISTE UM DEUS”

Como a maioria dos presbiterianos na tradição puritana, Thomas Boston ficava impressionado com a grandeza de Deus. Nas palavras do apóstolo, ele sabia que “só existe um Deus” (1Co 8.4), e, assim, seu objetivo maior era engrandecer a soberania e a majestade do Deus Todo-poderoso. Sua pregação estava impregnada de um senso da presença divina. Ele tinha plena consciência da Divindade de Deus.

Hoje, muitos pregadores parecem preocupados com a ideia de suprir as necessidades das pessoas, de mergulhar na cultura popular – ou pior, de fazer as pessoas rirem. Um estilo de pregação mais antigo e melhor valorizava mais a reverência do que a relevância. Os pastores-teólogos dessa tradição estavam preocupados principalmente em glorificar a Deus Pai, Filho e Espírito Santo. Eles davam prioridade à dimensão vertical da pregação (Deus em relação à humanidade) em vez da dimensão horizontal (pessoa em relação à pessoa). Como Jeremias (Jr 9.23-24) e Paulo (1Co 1.31), eles se vangloriavam no Senhor.

Thomas Boston elogiou esse tipo de ministério reverente em um sermão intitulado “Um coração que exercita a piedade, necessária para se tornar um bom ministro”. O sermão foi ministrado, como era de se esperar, em uma ordenação ao ministério do evangelho. Nele, Boston pregou o que praticava: “Se não houver temor do Senhor em nosso espírito para compensar o temor do homem, não conseguiremos evitar o laço da infidelidade. Mas um coração que exercita a piedade nos levará a agir, como se estivéssemos diante de Deus, seja em público ou em privado, para que nenhuma alma pereça por causa de nossa negligência”.⁸ O que Boston queria dizer era que um ministro fiel conduz todo dever pastoral na presença de Deus.

Praticar a presença de Deus é necessário para todos os cristãos, não apenas para o clero. Boston, portanto, concluiu a série de sermões “Sobre Deus e suas perfeições” com esta exortação:

Portanto, temos dado a vós uma breve descrição do que Deus é. Imperfeito é – e deve ser – constatar que ele é incompreensível. Vós estudais para crer no que vos é ensinado acerca de Deus e vos aplicais a ele, por meio do Filho do amor de Deus, para obterdes novas descobertas de suas gloriosas perfeições e excelências; e, por fim, vós o vereis como ele é, tendo um conhecimento mais amplo e extenso dele, de sua natureza e de seus caminhos, mas, ainda assim, não sereis capazes de compreendê-lo. Pois essa foi a resposta sábia e criteriosa de alguém a quem foi perguntado: O que é Deus?, de modo que, se soubesse responder completamente, essa mesma pessoa deveria ser um Deus. E, de fato, esse ser que podemos compreender não pode ser Deus, porque Deus é infinito. Ó, estudai Deus, e vós tereis mais conhecimento dele.⁹

Essas palavras captam tanto a humildade sobre até que ponto podemos conhecer Deus quanto o desejo de conhecê-lo da melhor maneira possível.

“O LIVRO DO SENHOR”

O único Deus verdadeiro se faz conhecido por meio de sua Palavra. Por essa razão, Thomas Boston tinha o profundo compromisso de ensinar as Escrituras como a Palavra de Deus. A Bíblia é, como ele a chamava, “o Livro do Senhor”.¹⁰

O amor de Boston pela Palavra de Deus o levou a uma vida de cuidadoso estudo. Uma vez que o hebraico não fazia, na época, parte do currículo da teologia em

Edimburgo, ele reuniu uma biblioteca de gramáticas e concordâncias para aprender a ler o Antigo Testamento no original. Por fim, ele se tornou um hebraísta bastante hábil para publicar um tratado bem elaborado em latim sobre a acentuação do texto hebraico.¹¹

Boston apegou-se à inerrância da Bíblia nos autógrafos originais das Escrituras. Essa doutrina decisiva da ortodoxia evangélica foi mantida (quase) universalmente até o século 19. Boston perguntava retoricamente em sua exposição de 1 Pedro 1.20-21: “Se toda a Escritura foi dada por inspiração, se nenhuma parte da Escritura se deu por interpretação particular, nem veio pela vontade do homem, mas homens santos falaram quando foram movidos pelo Espírito Santo, como é possível haver algum erro em qualquer passagem da Escritura?”.¹¹

A inerrância das Escrituras era mais do que uma simples teoria para Boston; era uma questão de prática como também de fé. A Palavra de Deus foi dada para que o povo de Deus fosse temente ao Senhor:

O que resta então [...] senão que leiamos com diligência as Sagradas Escrituras como sendo a palavra de Deus, e a regra que ele nos deu para nos direcionar em relação à fé e à prática, e que oremos com fervor a Deus, a fim de que ele nos dê seu Espírito Santo para iluminar nossa mente no conhecimento salvífico da palavra, sem a qual permaneceremos nas trevas, e a palavra será apenas letra morta para nós?¹²

Em resposta à pergunta de Boston, a única coisa que restava era pregar a Palavra de Deus. Portanto, a exposição da Bíblia estava no centro de seu ministério. Os cultos de adoração incluíam orações, sem dúvida, e cânticos de salmos, mas principalmente consistiam na leitura e na pregação bíblicas. Além de pregar o sermão, Boston regularmente falava sobre a leitura das Escrituras.

Uma vez que subia os degraus de seu púlpito, Boston pregava ao estilo puritano.¹³ Escolhia um versículo como texto-base, ou às vezes apenas uma frase de um versículo, e começava a fazer várias observações exegéticas sobre o texto. Em seguida, declarava a doutrina central do texto em forma propositiva. Depois de explicar e expor essa proposição da pregação, concluía com o “uso” da doutrina.

O “uso” se referia à utilidade da doutrina para a vida cristã prática. Isso muitas vezes constituía metade do sermão. A Palavra não era simplesmente para ser ouvida ou pregada; era para ser praticada com cuidado: “Se quisermos ser bons cristãos ou bons ministros, devemos estudar a Bíblia, não apenas como um livro de conhecimento, para que possamos falar das verdades nela contidas, mas também como um livro de conhecimento salvífico, para que possamos sentir o poder das verdades dela em nosso coração”.¹⁴ Boston nunca se cansou de lembrar sua congregação (ou a si próprio) de que “a religião não é uma questão de meras especulações para satisfazer a curiosidade do homem, mas uma questão de prática”.¹⁵

CLARO E SIMPLES

A crença de Boston na utilidade da Palavra de Deus o levou a se esforçar em sua pregação por obter uma simplicidade prática e teológica. Ele era cauteloso em relação à “vã ostentação” no púlpito, preferindo “dignar-se à compreensão dos mais desprezíveis, e não oferecer às pessoas um comentário mais sombrio do que o texto”.¹⁶ Como observava Boston, a simplicidade era característica do ministério de ensino de Jesus Cristo, que ensinava de forma “clara e perspicaz” nos Evangelhos. Do mesmo modo que Jesus usou palavras e imagens adaptadas “à capacidade limitada dos homens”, assim “ele queria que seus ministros pregassem”.¹⁷

A despeito de seu vasto leque de leituras, Boston raramente fazia citações de

teólogos acadêmicos ou usava narrativas recorrentes de fontes clássicas. Em parte, ele tinha receio de qualquer coisa que pudesse se desviar da mensagem bíblica. No início de seu ministério, ele escreveu: “Foi de grande ajuda para mim falar às pessoas usando similitudes, mas, ao solicitar às pessoas que dessem um parecer sobre os sermões, várias me falaram sobre a parte terrena, mas se esqueceram completamente da parte celestial, o que foi muito devastador para mim, pois não sei pregar de modo que elas possam ser beneficiadas”.¹⁸ Isso mostra o valor de pedir que se façam críticas ao sermão: Boston não apenas cuidava para que sua mensagem fosse transmitida; ele queria ter certeza disso. Esse fato também apresenta um enigma homilético perene: os paroquianos se lembram das ilustrações, mas esquecem o que elas ilustram!

A decisão de Boston de evitar narrativas não levou a sermões desinteressantes ou pouco inspiradores; sua pregação continha duas fontes de apelo imaginativo. A primeira consistia em imagens bíblicas. Boston era atraído às metáforas e narrativas das Escrituras. Muitas vezes, ele usava uma imagem só para organizar um sermão inteiro. Um exemplo particularmente vívido é sua exposição de Cântico dos Cânticos 2.3 (“Tenho prazer em sentar-me à sua sombra; o seu fruto é doce ao meu paladar”), a qual intitulou “O benefício apropriado de Cristo, a Macieira”.¹⁹

A segunda era que Boston derivava analogias das experiências comuns da vida no campo. As tarefas diárias de uma comunidade rural proporcionavam um campo rico para ilustrar as verdades das Escrituras. Em um de seus primeiros sermões, Boston exortou seu povo a aprender a ler “o livro da criação”. “Quando vós o engendrais [preparais], semeais, arais, lavrais [etc.], podeis aprender muito.”²⁰ Ou, como afirmou em outra ocasião: “Todo monte de grama é um pregador das maravilhas da bondade do Senhor”.²¹ Como pastor-teólogo, Boston usou a revelação geral para ilustrar a revelação especial.

O livro *Fourfold State* exemplifica muitas das virtudes da pregação de Boston. Para começar, o livro tem uma estrutura simples. Seu princípio de organização vem de *A Treatise On Rebuke and Grace* [Um Tratado sobre repreensão e graça],

de Agostinho, no qual o santo (354–430) faz a distinção entre a graça que Deus deu a Adão para poder não pecar (posse non peccare) e a graça que ele dará aos santos no céu para não serem capazes de pecar (non posse peccare).²² O grande sistematista medieval Peter Lombard (c. 1095–1169), mais tarde, adotou essa ideia e a expandiu em quatro estados ou condições da humanidade: inocência, natureza caída, graça e glória.²³

A inovação de Boston foi percorrer esses quatro estados em sua pregação. Ele queria que sua congregação conhecesse as origens (criação) e o destino (eternidade) dela. Ele queria, sobretudo, que ela reconhecesse o pecado (queda) e viesse para Cristo a fim de obter salvação (graça). A estrutura básica do Fourfold State oferece uma estrutura simples, sistemática e memorável para a compreensão da vida e da doutrina cristãs.

O Fourfold State faz uso frequente das histórias e analogias das Escrituras. A forma como elas abordam a doutrina da união com Cristo é um bom exemplo.²⁴ Boston usou João 15.5 como texto-base: “Eu sou a videira; vocês são os ramos”. Em seguida, usou essa metáfora simples para mostrar como justificação, santificação, adoção, glorificação e todos os outros benefícios da salvação fluem de Cristo para o cristão. Essa metáfora orgânica era duplamente apropriada para os paroquianos em Ettrick: era uma metáfora agrícola como também bíblica.

Uma outra característica da pregação de Boston parece digna de menção: seus sermões eram curtos. Alguns puritanos pregavam por duas horas ou mais, mas não Thomas Boston. Ele subia ao púlpito com uma ampulheta; passada meia hora, ele parava. Mais tarde, ele fazia um “x” em seu manuscrito para se lembrar de onde deveria começar o próximo Dia do Senhor.

Boston mantinha as coisas simples. Não tentava entreter sua congregação. Ele não buscava agradar às pessoas. No entanto, se esforçava para pregar para que as pessoas pudessem entender e aplicar a Palavra de Deus. Seu talento para a simplicidade era muito admirado por seus colegas de ministério, que elogiavam

seu “talento peculiar de se aprofundar nos mistérios do evangelho e, ao mesmo tempo, torná-los claros”.²⁵

A simplicidade era uma das chaves do êxito de Boston como pastor-teólogo. Seus trabalhos publicados não eram para pastores ou teólogos, principalmente, mas para cristãos comuns. Um historiador do século 19 descreveu de forma adequada o Fourfold State como o “evangelho dos cam-poneses”.²⁶ A popularidade inesperada do texto se deve, em grande parte, à oração frequente de Boston para que o Espírito Santo lhe desse “clareza no modo de tratar os mistérios do evangelho”.²⁷

FESTAS SAGRADAS

Thomas Boston era um ministro do sacramento, bem como da Palavra. Aqui encontramos um paradoxo: a Ceia do Senhor raramente era celebrada na Escócia do século 18, mas permanecia no centro da vida da igreja. Essa aparente contradição surgiu da prática de “períodos da comunhão”. Em vez de observarem a comunhão semanal, muitas congregações realizavam cultos eucarísticos anuais. Um historiador da igreja os descreveu desta forma:

As ocasiões sacramentais na Escócia eram grandes festas, uma combinação interessante de dia santo e feriado. Elas eram, como disse certo teólogo, “belos dias do evangelho”, eventos festivos em um calendário reformado normalmente dominado pela observância semanal do sábado. Nelas, religião e cultura, comunhão e comunidade, devoção e sociabilidade se misturavam. Em períodos regulares de renovação e avivamento, eram os melhores dias do ano.²⁸

Uma vez que a data da Ceia do Senhor era marcada, os preparativos começavam seriamente. Outros ministros eram convidados a participar, assim como suas

congregações. Os membros da igreja abriam as portas de sua casa à medida que convidados de outras paróquias começavam a chegar.

Os cultos geralmente eram realizados ao ar livre – às vezes sob tendas ou em pavilhões – e seguiam um padrão convencional. Quinta-feira era um dia de jejum. Na sexta-feira, os comungantes eram examinados por seus presbíteros. Esse era o principal meio de disciplina na igreja escocesa. Para receberem o sacramento, os comungantes eram obrigados a apresentar uma prova de comunhão dada por seus presbíteros. Essa prova certificava que o detentor era um pecador confesso e um cristão professo. Um culto de preparação era realizado no sábado, no qual os congregantes eram desafiados a confessar seus pecados antes de receber o corpo e o sangue de Cristo. A Ceia do Senhor, por fim, era celebrada na manhã de domingo. Os comungantes vinham em grupos para se sentarem em torno de uma mesa comum. Essa prática ajudava a simbolizar a Ceia do Senhor como uma refeição da aliança. O culto de comunhão era seguido por cultos de ação de graças no domingo à noite e, mais uma vez, na segunda-feira. Os comungantes celebravam sua salvação em Cristo e renovavam o compromisso de viver em obediência a Cristo. Levando em conta o padrão de arrependimento, de fé e de novo compromisso, não é difícil reconhecer as raízes do avivamento norte-americano nessas “festas sagradas”.

Thomas Boston participava regularmente dos períodos de comunhão no sul da Escócia. Ele levava o sacramento a sério, chegando somente à Mesa do Senhor após cuidadoso autoexame. Uma das primeiras anotações em um diário dá-nos um vislumbre de como ele se preparava. Depois de citar uma série de versículos da Bíblia que descreviam os desejos do coração de um verdadeiro cristão, Boston concluiu:

1. Eu me contento em me afastar de todo pecado e aceitar a Cristo para segui-lo [...]
2. Desejo união e comunhão com Cristo [...]
3. Desejo o Cristo integral e, de bom grado, fazer com que o pecado seja subjugado e mortificado, e a culpa, removida.
4. Estimo Cristo acima de tudo; dá-me Cristo e tira de mim aquilo que quiseres.
5. O pecado é um fardo para mim, especialmente a lascívia que

predomina em mim. 6. Esforço-me, de certo modo, para buscar a Cristo; Senhor, tu sabes. Sendo assim, tenho verdadeira fé.²⁹

Embora existam desvantagens óbvias na comunhão pouco frequente, isso apresenta uma vantagem: o período de comunhão era um momento importante para o indivíduo examinar sua própria vida espiritual.

À medida que sua reputação crescia, Boston muitas vezes era convidado a pregar nos períodos de comunhão nas paróquias vizinhas. Muitos dos sermões em suas obras publicadas foram pregados pela primeira vez durante uma “festa sagrada”. Em uma dessas ocasiões, ele foi profundamente afetado pelas realidades espirituais representadas no sacramento:

Uma vez que os elementos após a consagração já não mais foram considerados pão e vinho comuns, mas símbolos sagrados do corpo e do sangue de Cristo, senti em meu espírito uma grande mudança racional; discerni a união sacramental dos sinais e aquilo que eles simbolizava e, por conseguinte, pude entrar em uma visão da união mística. Eu a vi, cri nela e creio nela até hoje. Não me lembro de ter sido tão distinto na visão e na fé desse glorioso mistério; e isso com aplicação, pois creio que Cristo habita em mim mediante seu Espírito, e eu, nele pela fé.³⁰

O último período de comunhão de Boston em Ettrick deve ter sido uma grande ocasião. Grupos e mais grupos de comungantes se aproximaram da Mesa do Senhor – ao todo, foram apresentadas 777 provas de comunhão.³¹

O ministro que presidia o evento percorreu um longo caminho desde seu primeiro culto em Simprin, quando apenas sete pessoas apareceram para ouvi-lo pregar.

BATIZADO NA MORTE DE CRISTO

“Os sacramentos”, ensinava Boston, “são meios externos de lavagem espiritual e são efetivados pelo Espírito, sendo recebidos pela fé.” Ele acreditava que isso era verdadeiro para o batismo como também para a comunhão. O batismo é um sinal e um selo de união com Cristo e todos os benefícios dele: remissão de pecados por meio do sangue de Cristo, adoção na família de Deus, regeneração pelo Espírito Santo e ressurreição para a vida eterna. É também um sinal e selo de “nosso compromisso de ser do Senhor, apenas dele, totalmente e para sempre”.³²

Como presbiteriano devoto, Boston acreditava na eficácia do batismo de crianças. No entanto, ele teve o cuidado de apontar que o batismo, por si só, não salva. Foi, em parte, por esse motivo que Boston se recusou a realizar batismos particulares, mesmo quando um recém-nascido parecia estar moribundo. Ele estava convencido de que os sacramentos pertencem ao culto público a Deus. Deixar a residência eclesiástica toda vez que um bebê estivesse doente apenas encorajaria uma visão supersticiosa da eficácia do batismo. Essa não era apenas uma questão teórica; a taxa de mortalidade infantil era alta naqueles dias, e um ministro enterrava crianças com quase a mesma frequência com que as batizava. O próprio Boston ficou profundamente marcado por tragédias pessoais: seis de seus dez filhos morreram ainda na infância.

A morte de um dos filhos foi especialmente trágica. Boston já havia perdido um filho chamado Ebenézer, que significa “até aqui o SENHOR nos ajudou” (1Sm 7.12). Quando sua esposa deu à luz outro filho, ele pensou em chamar a criança de Ebenézer também. Na realidade, o menino seria um segundo pilar de fé erguido em louvor a Deus. No entanto, Boston ficou perturbado com o pensamento: “E se ele morrer também?”. Esse seria um golpe praticamente duro demais para suportar. Foi apenas “depois de muita luta” que ele decidiu chamar o menino de Ebenézer.

Foi um ato corajoso de fé. No entanto, o menino adoeceu, e Boston relata ter ido ao celeiro para interceder por seu filho recém-nascido: “Lá renovei minha aliança com Deus, e fiz, solene e explicitamente, uma aliança por Ebenézer, e, em seu nome, aceitei a aliança, e no [nome] do Cristo oferecido no evangelho; e entreguei-o ao Senhor, diante dos anjos, e das pedras daquele lugar como testemunhas. Clamei também por sua vida, para que Ebenézer pudesse viver diante de Deus, se assim fosse sua vontade”.³³ Infelizmente, Ebenézer nunca se recuperou. Como Boston calmamente disse, “aprouve ao Senhor que ele também fosse tirado de mim”.³⁴

Somente um pai enlutado poderia entender a agonia que Boston sentiu com a morte de seu segundo Ebenézer. No entanto, ele não se desesperou. Em vez disso, passou a ter uma intimidade mais profunda e mais completa com Deus, como revela sua descrição do enterro de seu filho:

Quando a criança foi colocada no caixão, sua mãe foi ao chão. Eu apenas levantei o pano que cobria o rosto dele, fiquei olhando para ele e o cobri novamente, na confiança de ver aquele corpo se levantar em um corpo glorioso [...] Vejo com mais clareza que a soberania desafia a liberdade, à qual devo me curvar, e devo me contentar em seguir o Senhor por um caminho ainda não trilhado; e isso me deixou mais tranquilo para enterrar meu segundo Ebenézer do que no caso do primeiro [...] Aprendi a não exclamar: Como será compensada a perda?, mas, estando agora nessa situação como se fosse uma criança desmamada, desejei que a perda fosse compensada pela presença do Senhor.³⁵

Esses eventos dolorosos ensinaram a Boston parte do que significa ser batizado na morte de Cristo Jesus (Rm 6.3-4). Uma vez que o homem não pode estar separado do ministério, esses eventos também estavam entrelaçados na tapeçaria de seu pastorado. Ele assumiu profundamente o tipo de ministério que o apóstolo Paulo desejava, conhecendo o poder da ressurreição de Cristo e a participação nos sofrimentos dele (Fp 3.10). Em outras palavras, ele levou adiante sua vida e ministério em união com Cristo.

O PASTOR DE ETTRICK

Thomas Boston era um ministro compassivo, profundamente dedicado ao rebanho sob seus cuidados. Além de ministrar aos enfermos e enlutados, ele mantinha um ambicioso cronograma de visitas pastorais. Viajando a cavalo e percorrendo um território que abrangia cerca de 260 quilômetros quadrados, ele visitava todas as casas de sua paróquia duas vezes por ano.

O objetivo dessas visitas era promover o bem-estar espiritual de todos os membros da congregação. Boston orava, lia as Escrituras, catequizava as crianças e geralmente queria saber como cada família estava crescendo no amor e no conhecimento de Jesus Cristo. Ao fazer isso, ele estava seguindo as diretrizes da Assembleia Geral da Igreja da Escócia, que instruíam os ministros a “serem laboriosos [cuidadosos] na catequese e frequentes nas visitas às famílias e no contato pessoal e privado sobre o estado da alma daqueles sob seus cuidados”.³⁶

Reconhecendo que estavam vivendo em tempos ímpios, os membros da Assembleia também faziam os presbíteros e os pastores se lembrarem da necessidade de disciplinar a igreja. Eles recomendavam “o exercício vigoroso, imparcial e prudente da disciplina na Igreja contra toda imoralidade, especialmente embriaguez e imundície, imprecação e blasfêmia, e profanação do Dia do Senhor”.³⁷ Uma vez que a disciplina começa no púlpito, Boston muitas vezes pregava contra esses e outros pecados. Quando necessário, pecadores flagrantes eram repreendidos individualmente, como revelam suas atas das sessões.³⁸

Embora não tivesse medo de reprovar o pecado, Thomas Boston preferia promover a justiça. Uma maneira de fazer isso foi iniciar um pequeno grupo

logo após chegar a Simprin. As anotações das primeiras reuniões do grupo sobreviveram, e seu título explica o propósito: “Casos de consciência relatados em reuniões semanais para oração e comunhão cristã”.³⁹

Essas reuniões de oração e comunhão começavam com uma pergunta sobre a vida cristã, como, por exemplo: “Quais devem ser as marcas da fé verdadeira e salvífica?” ou “Como a oração deve ser feita para que seja aceita por Deus?”. Encontrar respostas para essas perguntas contribuiu para os estudos bíblicos mais indutivos. Os membros do grupo respondiam e sugeriam passagens relevantes para o estudo das Escrituras. Boston anotava cuidadosamente cada resposta, bem como as referências a quaisquer passagens bíblicas que o grupo consultasse.

Pequenos grupos e estudos bíblicos nos lares às vezes são considerados fenômenos recentes. No fim das contas, eles, sem dúvida, remontam pelo menos às igrejas nos lares do Novo Testamento. No entanto, estudos bíblicos em pequenos grupos têm antecedentes mais imediatos entre os puritanos. Naquela época, como agora, os cristãos praticavam a comunhão dos santos reunindo-se nos lares uns dos outros para oração e estudo da Bíblia.

COMO MINISTRAR DURANTE UMA CRISE

Mais cedo ou mais tarde, todo ministro se vê diante de uma crise – talvez mais de uma. Thomas Boston enfrentava vários desafios na igreja escocesa do início do século 18. Pelo que consta, a impiedade era epidêmica. Quando ainda era um jovem ministro, Boston lamentou a “grande ignorância que prevalecia” na igreja em Simprin.⁴⁰ Mais tarde, ele fez uma comparação entre Ettrick e Corinto “nos três grandes males que havia entre elas: arrogância, temperamento divisivo e pecados de impureza”.⁴¹ Sua avaliação da condição espiritual da nação era, se possível, ainda mais negativa: “A terra está contaminada com idolatria, superstição, falsos juramentos, violação do sábado, infidelidade em todas as

relações, assassinatos, impureza, desonestidade e fraude, mentira e cobiça”.⁴²

Além do problema da impiedade geral, havia controvérsias particulares dentro da igreja. A heterodoxia estava ganhando pela primeira vez apoio nas universidades escocesas. Isso se tornou mais evidente nos longos julgamentos por heresia de John Simson (1667–1740), que era professor de teologia na Universidade de Glasgow. Simson foi acusado de uma série de erros teológicos, dos quais os mais flagrantes diziam respeito à pessoa de Jesus Cristo. Outra controvérsia – conhecida como Controvérsia da Medula (1718–1723) – mostrou que a igreja escocesa corria o risco de perder o controle sobre o evangelho. A controvérsia surgiu de um livro que o próprio Boston descobriu: *The Marrow of Modern Divinity* [A medula da divindade moderna]. *The Marrow*, como era chamado, era um breve resumo da teologia da Reforma, escrito em 1645. Boston julgou-o útil em vários tópicos, sobretudo na oposição que o texto fazia ao legalismo, na ênfase que dava à certeza da fé e na insistência na oferta gratuita do evangelho. Por fim, *The Marrow* foi condenado pela Assembleia Geral, mas a controvérsia ajudou a tornar a pregação escocesa mais explicitamente evangelística.

Outras crises que Boston enfrentou durante seu ministério incluíram uma série de secas que causaram fome generalizada. Também houve uma guerra na Escócia e na Inglaterra entre protestantes e católicos, especialmente durante a Rebelião Jacobita de 1715. Mas o que talvez seja mais importante do que as crises propriamente ditas é a maneira como Boston lidou com elas.

Quando a crise estava do lado de fora da igreja – como guerra ou fome –, ele convocava seu povo para orar e jejuar em público. O jejum havia se tornado uma disciplina espiritual negligenciada. Felizmente, além de jejuar e convocar sua congregação para jejuar, Boston escreveu uma das melhores obras da igreja sobre o assunto: “A Memorial Concerning Personal and Family Fasting and Humiliation” [Um memorial referente ao jejum pessoal e familiar e à humilhação].⁴³ No memorial, Boston definiu o jejum como “um exercício religioso em que uma pessoa em particular, tendo separado algum tempo de suas

atividades comuns no mundo, passa-o em algum lugar secreto, sozinha, em atos de devoção que tendem à humilhação e à reforma, e particularmente em oração com jejum”.⁴⁴

Quando a crise estava dentro da igreja, Boston era um participante relutante, mas ativo. Durante o caso de Simson, ele pediu à Assembleia Geral que defendesse a divindade de Jesus Cristo, excluindo Simson do ministério. Ele também foi uma figura central na Controvérsia da Medula, escrevendo documentos, testemunhando perante as comissões, falando no plenário da Assembleia e até publicando uma edição cuidadosamente anotada do próprio *The Marrow* (1726).

Em todas essas disputas, Boston se destacava por se comportar de maneira honrosa e pacífica. Na época, como agora, os ministros presbiterianos juravam diante de Deus e de seu presbitério manter a paz e a pureza da igreja. Essas virtudes muitas vezes parecem ser diametralmente opostas. Por um lado, a pureza doutrinária tem uma maneira de perturbar a paz. O rigor teológico muitas vezes leva a disputas e divisões na igreja. Por outro lado, a paz pode vir à custa da pureza. A tolerância ingênua do erro doutrinário significa a morte da verdade teológica.

É raro um pastor-teólogo que tenha igual preocupação com a paz e com a pureza da igreja. Os colegas de Boston consideravam-no uma raridade. Logo após sua morte, eles elogiaram sua

preocupação mútua com a pureza e com a paz na igreja; não havia um homem mais zeloso da primeira e, ao mesmo tempo, mais aplicado à segunda; tendo observado e sentido grande parte do prejuízo causado pela divisão e separação, [ele] era cauteloso e escrupuloso em excesso com relação a qualquer coisa nova ou sem precedentes até que estivesse completamente satisfeito com a necessidade e o fundamento dela. Sua mente decidida – a de, sólida e fortemente, estabelecer a verdade – era, em muitos casos, a melhor, a mais curta e a mais eficaz maneira de refutar o erro, sem irritar e inflamar as paixões dos

homens para prejuízo deles e da verdade; em todos os aspectos, ele era muito respeitado e estimado, não apenas por seus irmãos que discordavam dele, mas, em geral, por todos os homens.⁴⁵

Esse é um epitáfio notável para um ministro notável. O pastor-teólogo que o recebeu ficou profundamente impressionado com os elogios de Paulo ao rei Davi: “Tendo, pois, Davi servido ao propósito de Deus em sua geração [...]” (At 13.36). Thomas Boston usou esse versículo para definir o “trabalho da geração” como o chamado particular de Deus a todo cristão em todas as gerações. Suas palavras servem como um chamado à ação para o pastor-teólogo e, de fato, para todo cristão:

O trabalho de nossa geração [...] é o que temos de fazer por Deus e pela geração em que vivemos, para que possamos ser úteis não apenas para nós mesmos, mas também para nosso Deus e nosso próximo [...] Pela sábia dispensação de Deus, há várias gerações de homens no mundo, umas após as outras; uma se vai e outra a sucede. Cada geração tem seu trabalho designado pelo soberano Senhor; e cada pessoa dessa geração também tem o seu. E agora chegou nosso tempo de trabalhar. Não poderíamos ser úteis na geração que nos precedeu, pois não estávamos lá; nem poderemos sê-lo na que virá depois de nós, pois então teremos desaparecido. Agora é o nosso tempo; trabalhemos, e não negligenciemos o serviço em nossa geração.⁴⁶

■

Salvo indicação em contrário, os textos bíblicos deste capítulo foram retirados da Nova Versão Internacional (NVI), da Sociedade Bíblica Internacional.↵

“MSS of Thomas Boston of Ettrick”, Biblioteca da Universidade de Aberdeen, MS.3245/2, p. 157 (daqui em diante denominado “Aberdeen MS”).↵

BOSTON, Thomas. The Complete Works of the Late Rev. Thomas Boston of Ettrick [A obra completa do falecido reverendo Thomas Boston de Ettrick]. 12 vols. Ed. Samuel M'Millan. Londres, 1853; repr. Wheaton: Richard Owen Roberts, 1980. 12:153.↵

A edição mais acessível é a BOSTON, Thomas. Human Nature in its Fourfold State [A natureza humana em seu estado quádruplo]. Edimburgo: Banner of Truth, 1964; repr. 1989.↵

EDWARDS, Jonathan. The Works of Jonathan Edwards [As obras de Jonathan Edwards]. Ed. John E. Smith. New Haven: Yale University Press, 1957-. 2:489.↵

George Whitefield em FRASER, Donald. The Life and Diary of the Reverend Ralph Erskine [A vida e o diário do reverendo Ralph Erskine]. Edimburgo: William Oliphant & Son, 1834. p. 317.↵

BOSTON, Thomas. The Doctrine of Original Sin [A doutrina do pecado original]. Ed. John Wesley. Londres: [s.n.], 1774.↵

BOSTON. Works. 4:79.↵

BOSTON. Works. 1:130.↵

BOSTON. Works. 1:56.↵

BOSTON. Works. 1:30.↵

BOSTON. Works. 1:37.↵

Veja MILLER, Perry. *The New England Mind: The Seventeenth Century* [A mente da Nova Inglaterra: o século 17]. Nova York: Macmillan, 1939. p. 332-333.↵

BOSTON. Works. 4:76.↵

BOSTON. Works. 2:649.↵

BOSTON. Works. 1:420.↵

BOSTON. Works. 1:419.↵

BOSTON. Works. 12:99.↵

BOSTON. Works. 3:165-179.↵

BOSTON. "Aberdeen MS". p. 175.↵

BOSTON. Works. 1:203.↵

AGOSTINHO. De Correptione et Gratia. Ed. J. P. Migne. Patrologiae Cursus Completus, Série Latina, 44 (Paris, 1863), cols. 915-946 (X. 28).↵

LOMBARD, Peter. Sententiae in IV Libris Distinctae. 3. ed. Spicilegium Bonaventurianum 4–5. Grottaferrata: Edições Collegii S. Bonaventurae e Claras Aquas, 1971. II.25.2. A história do estado quádruplo é traçada em RYKEN, Philip Graham. Thomas Boston as Preacher of the Fourfold State [Thomas Boston como pregador do estado quádruplo], Rutherford Studies in Historical Theology. Carlisle: Paternoster, 1999.↵

BOSTON. Works. 8:177-231.↵

Srs. CALDER, WILSON e DAVIDSON. "Sketch of the Author's Character'. In: BOSTON. Works. 12:451.↵

GRAHAM, Henry Grey. The Social Life of Scotland in the Eighteenth Century [A vida social da Escócia no século 18]. 2 vols. Londres: Black, 1900. 2:80.↵

BOSTON. Works. 12:262.↵

SCHMIDT, Leigh Eric. Holy Fairs: Scottish Communion and American Revivals in the Early Modern Period [Festas sagradas: momentos de comunhão

na Escócia e avivamentos nos Estados Unidos no início do período moderno].
Princeton: Princeton University Press, 1989. p. 3.↵

BOSTON. Works. 12:40.↵

BOSTON. Works. 12:262.↵

BOSTON. Works. 12:435.↵

BOSTON. Works. 2:476-477.↵

BOSTON. Works. 12:206.↵

BOSTON. Works. 12:205.↵

BOSTON. Works. 12:207.↵

Acts of the General Assembly of the Church of Scotland, 1638–1842 [Atos da Assembleia Geral da Igreja da Escócia]. Edimburgo: Edinburgh Printing & Publishing Co., 1843. p. 280.↵

Ibid.↵

"Simprin Kirk Session Minutes – 1699–1714', Scottish Record Office, CH 2/346/1.↵

BOSTON. "Aberdeen MS'. p. 77-82.↵

BOSTON. Works. 12:103.↵

BOSTON. Works. 12:459.↵

BOSTON, Thomas. A Collection of Sermons, Shewing the Grounds of the Lord's Controversy with this Church and Land [Uma coleção de sermões: apresentando as razões da controvérsia do Senhor com esta igreja e esta terra]. Edimburgo: John Gray, 1772. p. 16.↵

BOSTON. Works. 11:341-393.↵

BOSTON. Works. 11:349.↵

Srs. CALDER, WILSON e DAVIDSON. "Sketch of the Author's Character". In: BOSTON. Works. 12:452.↵

BOSTON. Works. 5:254.↵

CAPÍTULO 8

O PASTOR-TEÓLOGO COMO MENTOR

O LEGADO DE JOHN HENRY NEWMAN

CHRIS CASTALDO

Se você visse meu exemplar de *The Pastor Theologian* [O pastor-teólogo], de Gerald Hiestand e Todd Wilson, encontraria a letra “F” na margem de muitas páginas, indicando frases geniais que merecem ser citadas. Apenas uma vez parei e pensei: “Eles deixaram passar”. Não se referia a um erro, mas a uma omissão. Falando da vida de Calvino como um teólogo “clerical”, eles escreveram: “Contudo, após três anos em Estrasburgo (onde Calvino esperava, mais uma vez, se estabelecer na vida tranquila de um estudioso), Calvino foi chamado a Genebra pelo conselho. Ele voltou e, dessa vez, permaneceu lá até o fim de sua vida”.¹ A omissão é que Martin Bucer foi mentor de Calvino em Estrasburgo. Como escreveu Randall Zachman, “acima de qualquer outro em sua vida, Martin Bucer foi aquele com quem Calvino mais aprendeu sobre o ofício do ministério [pastoral]”.² Sem dúvida, o fato de Hiestand e Wilson omitirem esse período no desenvolvimento de Calvino foi inocente e secundário. No entanto, fez com que eu me sentisse enganado. Como uma criança que descobre que Dorothy chegou a Oz sem ouvir nada sobre a estrada de tijolos amarelos, o leitor, sem saber como Calvino se tornou o pastor-teólogo Calvino, sabe apenas metade da história.

Assim, planejei este capítulo originalmente para tratar do legado de Bucer como mentor de pastores-teólogos. Por fim, reconheci, no entanto, que, apesar de apresentar muitas histórias inspiradoras, o exemplo de Bucer ofereceu menos em termos de lógica teológica: princípios explícitos pelos quais ele realizou esse

trabalho. Portanto, decidi mudar o foco para um mentor diferente – John Henry Newman – cujo legado não apenas inspira, mas também oferece princípios mais detalhados para o envolvimento em tal ministério.

Mas, primeiro, devo salientar que o momento histórico em que vivemos apresenta desafios à mentoria. Embora a última ou as duas últimas décadas tenham visto o aumento da formação religiosa em seminários e muitas igrejas locais desenvolvendo programas de residência, ainda existem forças culturais que militam contra esse trabalho. Mencionei três.

Primeiro, vivemos um tempo em que as pessoas são constantemente degradadas. Os exemplos mais abomináveis incluem a indústria do aborto da Planned Parenthood [Paternidade Planejada], nos Estados Unidos, e a escravização de meninas do Boko Haram, na Nigéria. Mas o que dizer de casos sutis? É possível que até mesmo líderes evangélicos, aplicando os métodos e técnicas de corporações norte-americanas para crescimento das igrejas e resultados mensuráveis, abusem inconscientemente da santidade fundamental de cada pessoa? Uma vez que é por meio das pessoas que Deus se revela, e uma vez que as pessoas a quem servimos não podem se repetir, são irredutíveis e são eternas, devemos adotar uma abordagem genuinamente pessoal e não empurrar homens e mulheres para uma linha de montagem espiritual.

Segundo, os evangélicos nos Estados Unidos também se veem vulneráveis à esterilidade do individualismo. A vida social dentro e fora da igreja nunca deve ser reduzida à defesa da liberdade autônoma e à proteção de interesses pessoais, mesmo os pastorais. Como Paulo declara em Gálatas 5.13, “não usem a liberdade para dar ocasião à vontade da carne [ou seja, para avançar nossa agenda religiosa, mosaica ou não]; ao contrário, sirvam uns aos outros mediante o amor”. Sejamos sinceros: nossos melhores ideais pastorais e missionais são sempre suscetíveis à corrupção de nosso coração pecaminoso, fazendo com que nossas melhores intenções fiquem aquém da Grande Comissão, porque nossa estratégia se degenerou involuntariamente em uma forma de narcisismo eclesialístico.

Terceiro, também lutamos contra o utilitarismo, que considera as pessoas como meios para atingir um fim. O corpo de Cristo, no qual somos salvos, oferece redenção em solidariedade com outras pessoas. Portanto, é errado marginalizar ou usar os outros, pois, ao fazermos isso, nós nos assemelhamos a um adolescente que corta a própria pele com uma lâmina – um sujeito ativo que também é vítima. Em Cristo, nossa identidade e missão são pessoalmente integradas; como membros do corpo místico, servimos e abençoamos uns aos outros. Essa é nossa resposta à graça divina incorporada na natureza: como pedras vivas edificadas como uma casa espiritual, oferecendo sacrifícios aceitáveis a Deus por meio de Jesus Cristo (1Pe 2.5).

Como podemos superar tais obstáculos ao serviço cristão das pessoas? Para obtermos a resposta, observaremos uma estrela brilhante na constelação dos pastores-teólogos: John Henry Newman.

O MODELO DA TEOLOGIA PASTORAL DE NEWMAN

Renomado teólogo inglês do século 19, Newman é lembrado de várias maneiras, como um sábio vitoriano, teórico educacional, satirista, poeta, líder do Movimento de Oxford, convertido católico e precursor do Vaticano II. As prateleiras das bibliotecas de todo o mundo contêm suas obras e volumes dedicados à sua vida. Como pastor-teólogo, no entanto, seu maior legado talvez seja sua influência pessoal sobre aqueles dos quais foi mentor. A seguir, considerarei as prioridades teológicas que motivaram e guiaram esse ministério.

De acordo com seu livro *Apologia pro vita sua* (latim para “a defesa de sua vida”), a conversão de Newman ocorreu entre agosto e dezembro de 1816, aos 15 anos. Alguns meses antes, o banco de seu pai faliu como consequência das guerras napoleônicas. Enquanto isso, sozinho na Great Ealing School, Newman

adoeceu.³ Essas circunstâncias levaram à sua conversão espiritual sob a influência de seu professor calvinista evangélico, o reverendo Walter Mayers. Nos meses seguintes, Mayers serviu como guia de Newman, principalmente por meio de tarefas de leitura que, segundo Newman, eram “o meio humano desse início da fé divina em mim” e “toda a escola de Calvino”.⁴ Vale ressaltar que, embora a identidade religiosa de Newman viesse a mudar durante sua vida, ele sempre considerou sua conversão evangélica como ponto de partida.⁵

O que nos interessa é o fundamento teológico que Mayers incutiu na alma de Newman. Entre os vários autores que Mayers recomendou, o mais importante foi Thomas Scott, sucessor de John Newton como pároco de Olney. Newman valorizava especialmente o compromisso de Scott com a santidade. Newman escreve:

Além de sua espiritualidade, o que eu também admirava em Scott era sua firme oposição ao antinomianismo e o caráter minuciosamente prático de seus escritos [...] [Durante] anos, usei quase como provérbios o que considerava ser o escopo e o ponto em questão de sua doutrina: “Santidade em vez de paz” e “Crescimento, a única evidência de vida”.⁶

A ênfase de Scott na santidade do Deus trino permaneceu com Newman para sempre.⁷ De fato, incorporar e incutir nos outros a noção de santidade do Deus trino tornou-se o *modus operandi* de Newman. Essa visão é responsável por estimular o “personalismo” ou “personificação” de Newman, como ele a chamou.⁸ A seguir, procurarei explicar a contribuição de Newman para a teologia pastoral por meio de seu desenvolvimento dessa ideia, que aparece de maneira tão proeminente em seu pensamento como um todo. De fato, ela era tão importante que ele a colocou no centro de seu brasão: *cor ad cor loquitur* (“o coração fala ao coração”).

Para Newman, o coração humano só se satisfaz com um encontro com o coração de Deus – um encontro que é supremamente pessoal. Newman expressa a

supremacia dessa experiência por meio da heroína de seu romance *Callista* (1856), que aponta para o coração divino como o presente maior que desce do alto: “Havia uma beleza maior do que aquela que a ordem e a harmonia do mundo natural revelavam e uma paz e calma mais profundas do que aquilo que o exercício, seja do intelecto ou da mais pura afeição humana, poderia proporcionar”.⁹ Em suma, comungar com Deus é o objetivo mais sublime e mais desejável, e gravar o coração de Deus nos outros era o chamado pastoral de Newman.

Essa era a visão teológica de Newman. Como ela encontrou expressão por meio do ministério pastoral de Newman? Sua vida de ensino começou em 1823, quando ele se tornou bolsista integral da Oriel College, em Oxford. Apesar da oposição de seus colegas liberais e anticalvinistas, Newman manteve-se fiel ao seu credo evangélico e ao seu compromisso de servir à igreja. Ele recebeu a ordem sagrada e, em 1824, foi ordenado para o diaconato e logo depois para o sacerdócio anglicano. Após sua nomeação como pároco da igreja de St. Clement, no leste de Oxford, Newman dedicou-se totalmente ao trabalho pastoral enquanto mantinha uma rotina de pesquisa e de escrita.

Nessa época, Newman se viu diante de um momento decisivo com implicações de longo alcance para sua vocação como pastor-teólogo. Ele identificou uma séria falha no sistema de Oxford da época, no qual tutores acadêmicos eram meros palestrantes que mal conheciam os alunos. Para as convicções personalistas de Newman, isso era inaceitável. Assim, com a cooperação de colegas que tinham a mesma visão, Newman revisou o sistema de tutoria. No novo esquema, cada tutor era responsável por um grupo de alunos que teriam, primeiro, direito à sua atenção como instrutor e pastor. Newman fez essa revisão sem o envolvimento de seu preboste, Edward Hawkins.

Vários meses se passaram antes que Hawkins soubesse da mudança, quando expressou sua desaprovação. Com a incumbência, como preboste, de designar os alunos a vários tutores, Hawkins desejava evitar os desafios políticos associados a um papel tão desagradável. Mas Newman não podia aceitar o status quo.

Entendendo o papel do tutor como sendo “de natureza pastoral”, ele não podia ministrar as aulas com a consciência limpa sem também atender às necessidades morais e religiosas de seus alunos.¹⁰ Houve um confronto, levando Hawkins a derrubar unilateralmente o sistema de Newman e a inevitável conclusão da tutoria de Newman.

Essa controvérsia instigou o compromisso de Newman de ser mentor e renunciou a trajetória do trabalho de sua vida. Enquanto ainda estava em Oxford, ele foi tutor de estudantes como Henry Wilberforce, a quem convenceu a buscar a ordenação.¹¹ Quando Newman se retirou para Littlemore, em 1842, levou consigo um grupo de seguidores, incluindo William Lockhart (1820–1892), Frederick Oakeley (1802–1880) e Ambrose Saint John (1815–1875). Após sua conversão ao catolicismo, Newman deu início ao Oratório de Birmingham, de St. Philip Neri, uma Santa Communita (comunidade santa) como Newman gostava de chamá-la, dedicado a uma vocação de amizade a serviço da igreja. Até hoje, se você visitar o quarto de Newman no Oratório, poderá ver na parede acima da alcova de seu altar uma grande coleção fotográfica de seus amigos e discípulos.

Quando Newman deu seu último suspiro, em 1890, o *The Times* de Londres (não exatamente uma publicação a favor do catolicismo) publicou as seguintes palavras sobre seu legado: “De uma coisa podemos ter certeza: a memória de sua vida pura e nobre, intocada pelo mundanismo, sem qualquer vestígio de fanatismo, perdurará, e, sendo canonizado ou não por Roma, ele será canonizado no pensamento de pessoas devotas de muitos credos na Inglaterra”.¹² Nesse breve epitáfio, o escritor não está trazendo à memória o brilho da mente de Newman, nem seus argumentos bem fundamentados, nem sua vasta produção literária, mas a sinceridade de sua fé. Esse é o legado do pastor-teólogo Newman.

A APLICAÇÃO DA DOUTRINA PERSONALISTA DE NEWMAN

Há muita coisa no personalismo de Newman com a qual os evangélicos podem se beneficiar, mesmo que não sigamos suas conclusões sacramentais e magisteriais. No restante deste capítulo, examinarei como a abordagem de Newman auxilia pastores-teólogos a enfrentarem os três desafios da mentoria já mencionados: a degradação das pessoas, o individualismo e o utilitarismo.

Da degradação ao valor das pessoas. Newman foi enfático ao dizer que a autorrevelação de Deus é fundamentalmente pessoal. Sem dúvida, nosso relacionamento com Cristo não é físico tal como foi com os apóstolos na encosta da montanha da Galileia, mas a encarnação e o subsequente derramamento do Espírito Santo dão às pessoas acesso a Deus. Para Newman, esse presente excede a dádiva da graça divina – pense nisso por um instante –, pois o destinatário recebeu um presente ainda maior: a própria presença de Deus. Essa noção é elucidada no famoso hino de Newman, “Praise to the Holiest in the Height” [Louvor ao Santo nas alturas]:

Ó, sábio amor! A carne e o sangue
Que com Adão fracassaram,
Contra o inimigo devem lutar uma vez mais,
Devem lutar e prevalecer;
E que um dom mais sublime que a graça
Purifique a carne e o sangue:
A Presença de Deus, Seu próprio Ser,
E a Essência divina.¹³

Newman aplicou sua doutrina da habitação divina à iniciativa da mentoria em um sermão de Oxford intitulado “Personal Influence, the Means of Propagating

the Truth” [Influência pessoal, o meio de propagar a verdade] (1832). Como Deus imprime sua santidade na alma de homens e de mulheres? Ele faz isso pessoalmente. Newman escreve que a revelação “tem se sustentado no mundo não como um sistema, nem por livros, nem por argumentos, nem por poderes temporais, mas pela influência pessoal de tais [homens devotos], que são, ao mesmo tempo, os mestres e os modelos dessa influência”.¹⁴ Ele continua: “Os homens se convencem, com pouca dificuldade, a zombar dos princípios, a ridicularizar livros, a escarnecer do nome de homens bons, mas não podem suportar a presença [pessoal] deles”.¹⁵

Agora, devemos ler as palavras de Newman enquanto reconhecemos que ele foi um literato, um fato que sua volumosa produção literária atesta. Além disso, os princípios doutrinários eram o fundamento de sua vida. Por exemplo, ele escreveu sobre sua conversão aos 15 anos: “Submeti-me à influência de um credo claro e distinto e recebi em meu intelecto impressões do dogma, as quais, pela misericórdia de Deus, nunca foram apagadas nem obscurecidas”.¹⁶ De acordo com Newman, essas formulações são essenciais para a fé, protegendo a igreja do erro e levando a toda justiça.

Não obstante, enquanto valorizava a palavra escrita, Newman afirmava que é possível ser mentor sem o uso de livros. Em um artigo sobre a vida universitária em Atenas durante os tempos de Platão, Newman escreveu: “Desconfio que Atenas só passou a ter uma biblioteca no reinado de Adriano [117–138 d.C.]. Era o que o aluno contemplava, o que ouvia, o que captava pela magia da compreensão, não o que lia, que era a educação oferecida por Atenas”.¹⁷ Essa educação tem grande poder porque, como explica Newman em *Grammar of Assent* [Gramática de assentimento], “pessoas nos influenciam, vozes nos enternecem, olhares nos subjagam, ações nos inflamam”.¹⁸

Se isso era verdade no mundo pagão, quanto mais na comunidade cristã? Deus revela nada menos que a si mesmo na pessoa do Jesus Cristo encarnado, não apenas informações teológicas. Assim, Newman declarou:

Uma vez que Deus é um, o mesmo acontece com a impressão que ele nos dá de si mesmo; não é uma questão de partes; não é um sistema [...] É a visão de um objetivo. Quando oramos, não fazemos isso a um conjunto de noções ou a um credo, mas a um Ser individual; e quando falamos dele, falamos de uma Pessoa.¹⁹

Uma vez que “o coração fala ao coração”, um Deus pessoal para o coração humano criado à sua imagem, nossa abordagem da mentoria também deve ser extremamente pessoal. Portanto, devemos nos fazer algumas perguntas: O que estamos oferecendo aos outros em nome da “mentoria”? Até que ponto estamos pessoalmente presentes nesses relacionamentos? Criamos espaços onde isso possa acontecer? Como nossas famílias se envolvem nesse trabalho?

Do individualismo que protege interesses próprios ao ato de servir de coração uns aos outros. Uma vez que interpretava os evangélicos de sua época como aqueles que mantinham justificação por mera imputação, Newman procurava articular uma doutrina de justificação que incluísse a obra frutífera do Espírito, sobretudo no contexto da formação cristã.²⁰ Sua visão confrontava deliberadamente a abordagem sobremodo individualista (como Newman a via) dos evangélicos. Seu principal ponto de discórdia não era a imputação, estritamente falando, mas a redução da justificação à simples imputação.²¹ Ele observava esse problema em particular na exegese típica entre os evangélicos motivados por Tiago no que dizia respeito à necessidade de obras virtuosas.²²

Esmiuçando sua doutrina, Newman ressaltava que os cristãos possuem o dom do Espírito Santo por causa da união da igreja com Cristo. Esse é um dom que, em suas palavras, “nos invade (se é possível ser dito assim) como a luz invade um edifício, ou como um doce perfume nas dobras de uma túnica honrosa”.²³ Essa fragrância tem por objetivo influenciar homens e mulheres com a beleza da santidade divina. Portanto, para Newman, a mentoria era uma atividade ética que emergia de nossa união com Cristo e o Espírito. Em suma, uma vez que Deus, pessoalmente, habita no cristão e avança sua missão por meio de nós, somos compelidos a imprimir sua santidade nos outros.

Como se parece esse ministério em ação? Newman oferece uma descrição eloquente em seu famoso sermão “The Parting of Friends” [A separação dos amigos], no qual descreve a afeição pessoal que caracteriza o serviço altruísta dos outros:

Orfa deu um beijo de despedida em Noemi e voltou para o mundo. Houve tristeza na despedida, mas a tristeza de Noemi foi mais por causa de Orfa do que por si mesma. Haveria dor, mas era a dor de uma ferida, não o arrependimento anelante do amor. Era a dor que sentimos quando os amigos nos decepcionam e perdem nossa estima. Aquele beijo de Orfa não era um sinal de amor; era apenas a declaração vazia daqueles que usam palavras suaves, para que possam se separar de nós com menos dificuldade e desconforto para si mesmos. As lágrimas de Orfa eram apenas resquícios de afeição; ela abraçou a sogra de uma vez por todas para que não pudesse se apegar a ela. Muito diferentes foram as lágrimas, muito diferente foi o abraço, que aconteceram entre dois amigos religiosos – registrados no livro depois do de Rute – que se amavam com um amor verdadeiro, não fingido, mas cujas vidas seguiram em direções diferentes. Se a dor de Noemi foi grande quando Orfa a beijou, como foi grande a de Davi quando viu pela última vez aquele cuja “alma, desde o início, se ligou à sua”, de modo que “[Jônatas] o amava com todo o amor da sua alma” [1Sm 20.17].²⁴

Isso não é apenas uma definição do amor cristão; é o impulso espiritual que inspira nosso ministério quando buscamos o melhor para os outros com afeição e empenho não fingidos.

Mais uma vez, o discernimento de Newman nos levaria a fazer algumas perguntas práticas: como expressamos afeição por aqueles de quem somos mentores? Até que ponto nos dedicamos à oração por eles? Como podemos abençoar outras pessoas com atos inesperados de bondade, como, por exemplo, ouvi-las atentamente durante um almoço ou oferecendo-lhes um livro como presente?

Do utilitarismo ao corpo de Cristo. Pensando na tradição oriental, Newman examinou o relacionamento trinitário interior das pessoas do clero para entender como a vida eclesial condensa para envolver o coração humano. Ele concluiu que é no Filho de Deus, que “desceu à terra e que, embora graciosamente tomando sobre si uma nova natureza, permaneceu em pessoa como havia sido desde a eternidade, o Filho do Pai”.²⁵ Por conseguinte, o Filho – precisamente porque possui a mesma natureza que o Pai e o Espírito – nunca é considerado em isolamento abstrato dos membros da Divindade, como o evangelicalismo popular era suscetível a considerar. Antes, a divindade trina na comunhão pessoal é o ponto de partida para entender a missão do Cristo encarnado.

A apreciação de Newman pela intenção comunal da missão de Cristo foi reforçada pelo ensino de Santo Inácio de Antioquia, que ressaltou a atividade trinitária na salvação de tal modo que ela “continuamente convida os cristãos a uma comunidade divina de amor”.²⁶ Que bela imagem! Imagine Deus, em pessoa, convidando seus filhos à constante troca de afeição divina. Por exemplo, em seu sermão “The Mystery of Godliness” [O mistério da devoção] (1840), Newman afirma:

[Cristo] tomou nossa natureza, e nela e por meio dela nos santifica. Ele é nosso irmão pela virtude de sua encarnação e, como diz o texto, “Jesus não se envergonha de chamá-los irmãos”; e, tendo santificado sua natureza em si mesmo, ele a transmite a nós.²⁷

Ao usar o plural “nós”, Newman deseja enfatizar, em contraste com muitos de seus contemporâneos evangélicos, a comunidade do povo de Deus na qual vivemos juntos. Dada essa identidade coletiva – sermos membros uns com os outros no corpo de Cristo –, é inconcebível que os cristãos usem uns aos outros para fins de ganho pessoal. Além disso, em distinção da concepção evangélica da igreja real como sendo invisível, Newman enfatizou que a igreja compreende pessoas de carne e osso – homens e mulheres nos quais Deus habita.²⁸

Ao aplicar essa doutrina à iniciativa do discipulado, Newman considerou a igreja como uma dádiva divina, uma extensão do próprio Cristo. Fundamentais para essa dádiva eram o caráter sagrado e a singularidade de outras pessoas. Por meio de tais pessoas, Deus manifesta o calor de sua presença, oferecendo conforto, cura e esperança. Essa convicção influenciou sua mentoria, como ilustram os exemplos a seguir.

Uma rápida leitura das cartas e anotações do diário de Newman revela uma grande simpatia pessoal e preocupação pelos amigos. Sua assinatura padrão era “Afetuosamente, JHN” (ou variações dela). Às vezes, Newman também expressava essa afeição por terceiros. Aqui está uma frase de uma carta que ele escreveu a H. A. Woodgate sobre um amigo em comum, Hope-Scott: “Ele é um homem que eu amo de todo o coração, e sua perda para mim é muito dolorosa”.²⁹ De forma similar, ele escreveu à Baronesa Herbert de Lea sobre outra amiga: “É agradável ouvir a senhora falar tão afetuosamente de Isy Froude – eu a amo muito”.³⁰ Quando Newman sentia que havia sido insensível com um amigo, não hesitava em pedir desculpas e perdão. A Henry Wilberforce, um dos pastores mais famosos de quem foi mentor, ele escreveu o seguinte: “Fui tomado por um medo por ter sido tão severo em minha última carta. Ouso dizer que posso ter expressado minhas palavras de maneira desagradável e ferido o irmão; nesse caso, perdoe-me”.³¹

O que motivava Newman a expressar tanta afeição e fidelidade àqueles entre os quais servia? Um dos principais motivos era sua eclesiologia robusta. Newman deixou esse ponto explícito em uma carta a Henry Wilberforce, em 27 de janeiro de 1846. Nessa carta, Newman, que fazia pouco tempo havia se convertido à igreja romana, está se defendendo de um artigo escrito contra ele no *Christian Remembrancer*. O autor anônimo, que Newman acreditava ser James Mozley, evidentemente faz calúnias contra o compromisso de Newman com a Igreja da Inglaterra nos anos anteriores. Entre suas várias linhas de defesa, Newman conclui com uma firme expressão de seu personalismo: “Acredito que eu fui o primeiro escritor [entre os teólogos anglicanos] a fazer da vida a marca de uma verdadeira Igreja, mas esse escritor fala como se eu recorresse aos livros em

primeiro lugar, não à vida. Mas meus Sermões são uma refutação total de sua teoria”.³²

Como evidência dos frutos do ministério de Newman entre aqueles que ele influenciou, encontramos cartas de agradecimento escritas a ele, como a que segue:

Muitas vezes penso que os cristãos são remissos por não reconhecerem a grande dívida de gratidão que têm para com aqueles que primeiro plantaram neles as sementes dessa fé, cujo fruto que conhecemos é mais valioso que o mundo inteiro. Confesso, meu caro, que esse é o meu caso em relação ao senhor.³³

A doutrina do corpo de Cristo exige que consideremos como podemos fazer os outros brilharem – colegas, internos, equipe de apoio e o rebanho ao qual servimos. Também devemos pensar de forma profunda em como conferir propriedade aos outros no ministério. Uma abordagem de genuína colaboração é essencial para preparar os santos para a ação do serviço.

* * *

Em 25 de setembro de 1843, Newman proferiu seu último sermão como anglicano: “The Parting of Friends” [A separação dos amigos]. Todos os membros proeminentes do Movimento de Oxford estavam presentes, e uma multidão daqueles que estiveram sob sua mentoria. Isso ocorreu, em parte, porque a igreja de Littlemore estava comemorando seu aniversário, mas, sobretudo, porque todos sabiam que era a despedida de Newman. Capturando a emoção do momento, Louis Bouyer escreve: “Lágrimas escorriam pelos rostos enquanto Newman pronunciava aquelas palavras de despedida final, palavras que revelavam tudo o que ele sentia que estava deixando para trás por deixar o rebanho anglicano”.³⁴ Nestas palavras finais do sermão de Newman, podemos

ouvir a melodia de seu personalismo, enquanto um coração fala a outro:

E, ó meus irmãos, ó corações amáveis e afetuosos, ó amigos amorosos, vocês deveriam reconhecer qualquer um cuja sorte tenha sido, por meio da letra ou da palavra, de certo modo, ajudá-los, portanto, a agir; se ele alguma vez lhes disse o que vocês sabiam sobre si mesmos ou o que não sabiam; se revelou a vocês aquilo que desejavam ou sentiam e os confortou por meio da própria revelação; se fez com que percebessem que havia uma vida mais sublime do que a vida diária e um mundo mais brilhante do que esse que vocês veem; se os encorajou, ou os chamou à sobriedade, ou abriu um caminho para os que indagam ou acalmou os perplexos; se o que ele disse ou fez alguma vez fez com que vocês se interessassem por ele e se sentissem inclinados a ouvirem-no, lembrem-se dele no tempo que há de vir, embora não o ouçam, e orem por ele, para que em todas as coisas ele conheça a vontade de Deus e, em todos os tempos, esteja pronto para cumpri-la.³⁵

■

HIESTAND, Gerald; WILSON, Todd. *The Pastor Theologian: Resurrecting an Ancient Vision* [O pastor-teólogo: ressuscitando uma antiga visão]. Grand Rapids: Zondervan, 2015. p. 40.↵

ZACHMAN, Randall C. *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian: The Shape of His Writings and Thought* [João Calvino como professor, pastor e teólogo: a forma de seus escritos e pensamento]. Grand Rapids: Baker, 2006. p. 22.↵

Essa foi a primeira de três doenças graves que vieram acompanhadas por profundas crises espirituais. Newman escreveu: “A primeira, forte e terrível quando eu tinha 15 anos, fez de mim um cristão – com experiências antes e depois, horríveis e conhecidas apenas por Deus”. NEWMAN. *Autobiographical Writings* [Escritos autobiográficos]. Londres: Sheed & Ward, 1956. p. 150.↵

NEWMAN, John Henry. Apologia pro vita sua: being a history of his religious opinions [Apologia pro vita sua: sendo uma história de suas opiniões religiosas]. Londres: Longmans, Green and Co., 1882. p. 4.↵

Ibid. p. 5.↵

Ibid.↵

É possível encontrar uma abordagem especialmente minuciosa da posição trinitária de Scott em “The Personality and Deity of the Holy Spirit: With Some Thoughts on the Doctrine of the Sacred Trinity”. In: SCOTT, Thomas. Essays on the Most Important Subjects in Religion [Ensaio sobre os temas mais importantes da religião]. 4. ed. Londres: D. Jaques, Lower Sloane-Street, 1800. p. 243-260.↵

Newman usava a expressão “método de personificação” para capturar a ênfase na segunda mensagem de University Sermons [Sermões da universidade] intitulada “The Influence of Natural and Revealed Religion Respectively”. Devemos muito a John F. Crosby por causa de duas excelentes abordagens sobre o assunto: The Personalism of John Henry Newman [O personalismo de John Henry Newman]. Washington: The Catholic University of America Press, 2014; e The Personalist Papers [Os artigos personalistas]. Washington: The Catholic University of America Press, 2004.↵

NEWMAN, John Henry. Callista: A Sketch of the Third Century [Callista: um esboço do terceiro século]. Nova York: D. & J. Sadlier & Co., 1856. p. 254.↵

KER, Ian. John Henry Newman: A Biography [John Henry Newman: uma biografia]. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 40.↵

NEWSOME, David. The Parting of Friends: The Wilberforces e Henry Manning [A separação dos amigos: os Wilberforces e Henry Manning]. Londres: John Murray, 1966. p. 114-115.↵

Citado por Philip Boyce em “Newman as Seen by His Contemporaries at the Time of His Death”. In: STROLZ, Maria K.; BINDER, Margarete, ed. John Henry Newman: Lover of Truth [John Henry Newman: o homem que amava a verdade]. Roma: Urbaniana University Press, 1991. p. 113.↵

NEWMAN, John Henry. Verses on Various Occasions [Versos em várias ocasiões], nova edição. Londres: Longmans, Green and Co., 1893. p. 363-364.↵

NEWMAN, John Henry. “Personal Influence, the Means of Propagating the Truth”. In: Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford [Quinze sermões feitos diante da Universidade de Oxford]. Londres: Longmans, Green and Co., 1906. p. 91-92 (§26).↵

Ibid. p. 92 (§27).↵

NEWMAN. Apologia pro vita sua. p. 4.↵

NEWMAN, John Henry. Historical Sketches III [Esboços históricos III]. Londres: Longmans, Green and Co., 1887. p. 40.↵

NEWMAN, John Henry. An Essay in Aid of a Grammar of Assent [Ensaio em favor de uma gramática de assentimento]. Nova York: The Catholic Publication Society, 1870. p. 89-90.↵

NEWMAN, John Henry. “The Theory of Developments in Religious Doctrine”, Sermão XIV. In: Sermons Chiefly on the Theory of Religious Belief [Sermões principalmente sobre a teoria da crença religiosa]. Londres: J. G. e F. Rivington, 1843. p. 331.↵

NEWMAN, John Henry. Lectures on the Doctrine of Justification [Palestras sobre a doutrina da justificação]. 3. ed. Londres: Rivingtons, 1874. p. 63.↵

Ibid. Newman explica com detalhes nas páginas 67-78 como entendia a imputação.↵

Ibid. p. 291-293.↵

NEWMAN, John Henry. Parochial and Plain Sermons [Sermões paroquiais e simples]. São Francisco: Ignatius, 1997. p. 368. Esse sermão foi publicado pela primeira vez em 1835. Daqui em diante denominado PPS.↵

NEWMAN, John Henry. Sermons Bearing on Subjects of the Day [Sermões que tratam de assuntos da época]. Londres: Rivingtons, 1869. p. 402.↵

NEWMAN. PPS. p. 1224-1225. Esse sermão foi publicado em 1842.↵

DESSAIN. Spirituality. p. 67. Newman explica como a expiação está “continuamente” sendo aplicada à igreja em suas Lectures on the Doctrine of Justification. p. 202-204.↵

NEWMAN. PPS. p. 1014.↵

Seu sermão “The Visible Church an Encouragement to Faith” – uma mensagem publicada em 1836 – defende esse argumento (PPS. p. 633-643). Veja também o sermão de Newman “The Communion of Saints” (Ibid. p. 839-849).↵

Letters and Diaries of John Henry Newman [Cartas e diários de John Henry Newman]. 11-31 vols. Ed. Charles Stephen Dessain e outros. Londres: T. Nelson, 1961–1977. 26:193. Essa carta foi escrita em 29 de outubro de 1872.↵

Ibid. p. 246. Essa carta foi escrita em 7 de fevereiro de 1873.↵

Letters and Diaries. 11:216. Essa carta foi escrita em 24 de setembro de 1846.↵

Letters and Diaries. 11:101.↵

Letters and Correspondence of John Henry Newman During His Life in the English Church: With a Brief Autobiography [Cartas e correspondências de

John Henry Newman durante sua vida na igreja inglesa: com uma breve autobiografia]. 2 vols. Ed. Anne Mozley. Londres: Longmans, Green and Co., 1891. 2:41. Essa carta é datada de 27 de maio de 1834.↵

BOUYER, Louis. Newman: His Life and Spirituality [Newman: sua vida e espiritualidade]. São Francisco: Ignatius, 2011. p. 251.↵

NEWMAN. Sermons Bearing on Subjects of the Day. p. 409. **CAPÍTULO↵

CAPÍTULO 9

A TEOLOGIA ECLESIAÍSTICA DE DIETRICH BONHOEFFER

JOEL D. LAWRENCE

A igreja de hoje está sofrendo do que Gerald Hiestand e Todd Wilson chamaram de “o Grande Divórcio”, um termo que usam para descrever o abismo que se abriu entre a academia e a igreja.¹ Nessa situação, a academia é vista como o lugar onde a teologia séria é feita por teólogos que trabalham de acordo com os critérios da academia, enquanto a igreja é o lugar onde os pastores são chamados a guiar as pessoas no modo como vivem a vida, dando-lhes sabedoria bíblica para enfrentar os desafios do dia a dia do mundo real. A igreja espera que os pastores “sejam capazes de pregar [...], saibam liderar [...], sejam bons em resolver problemas e dar orientação”. O Grande Divórcio criou um cenário em que o pastor, em vez de ser visto como um líder teológico dentro da congregação, quanto mais da igreja mais ampla, é “chamado a se envolver com preocupações mais triviais, como orçamentos e construções, pequenos grupos e serviços, reuniões de liderança e visitas pastorais”.²

Embora os pastores certamente devam estar envolvidos nessas atividades, surge um perigo quando elas passam a definir o pastorado, a ser vistas como a essência do trabalho pastoral. Hiestand e Wilson argumentam de forma convincente que essa maneira de definir o chamado pastoral é um erro que tem efeitos negativos sobre a igreja nos Estados Unidos no século 21. Não conceber o ministério pastoral como sendo inerentemente teológico é o resultado do Grande Divórcio. Isso tem tido efeitos negativos no chamado da igreja a seguir a Cristo e naqueles que são chamados a pastorear igrejas nessa missão.³

Embora o abismo aberto pelo Grande Divórcio seja de fato profundo, muitos pastores estão questionando a visão do pastorado que herdaram de seus antepassados eclesiásticos do século 20.⁴ Eles estão pedindo uma visão renovada do pastorado que levará à renovação da igreja. De acordo com essa visão, os pastores devem mais uma vez retomar a noção bíblica do que significa ser um pastor abaixo de Cristo, guiando a congregação em direção à crescente maturidade por meio de uma cuidadosa atenção à natureza bíblica e teológica de nossa missão como povo de Deus. Precisamos de pastores que rejeitem os pressupostos do Grande Divórcio, reconhecendo a inadequação de uma teologia acadêmica à parte da igreja e a inadequação de um chamado pastoral que elimina a liderança teológica da essência do que significa ser pastor.

Para isso, os pastores precisam mais uma vez reivindicar, assumida-mente, o ambiente eclesiástico para fazer teologia. Embora eu concorde que “a academia chegou para ficar”⁵, também acredito que é importante que os pastores-teólogos reafirmem a necessidade de fazer teologia na igreja e para a igreja e ter confiança na natureza eclesiástica da prática da teologia. Para avançarmos com confiança com nosso chamado como pastores-teólogos, devemos considerar pastores-teólogos que vieram antes de nós e exemplificaram a tarefa da teologia eclesiástica, uma disciplina que Hiestand e Wilson descrevem como “a teologia que germina dentro da congregação, que se empenha distintamente para lidar com preocupações eclesiásticas e que é cultivada pela prática do clero”.⁶ Existem muitos testemunhos de pessoas cuja vida e ministério podem nos ajudar a traçar uma visão renovada da teologia feita na igreja e para a igreja; um desses exemplos é Dietrich Bonhoeffer.

BONHOEFFER EM FOCO

O esboço da história de vida de Bonhoeffer é bem conhecido. Ele foi um teólogo talentoso, vivendo nos dias tumultuosos do Terceiro Reich, que, embora tenha sido um pacifista comprometido com os ensinamentos de Jesus no Sermão do Monte,

envolveu-se em uma conspiração para assassinar Hitler.⁷ Embora seja fascinante, a história de Bonhoeffer também nos leva a uma pergunta importante: podemos nos apropriar do legado de Bonhoeffer para os pastores-teólogos de hoje? Ele poderia ser um exemplo para nós, levando em conta que sua vida e circunstâncias estão tão distantes das nossas e que suas ações foram vividas in extremis [em caso extremo], em meio a um dos regimes mais malignos da história? Bonhoeffer pode ser um guia para pastores-teólogos em nossos dias?

Eu acredito que sim. Mas, para que isso aconteça, precisamos de uma abordagem de Bonhoeffer diferente daquela que é típica na igreja norte-americana. Em minhas viagens pelos Estados Unidos falando sobre Bonhoeffer, tenho notado que o principal interesse das pessoas nele é o que chamo de abordagem “Bonhoeffer como estudo de caso”. O envolvimento de Bonhoeffer na trama para assassinar Hitler inevitavelmente levanta questões éticas para os intérpretes de suas ações naquela conspiração. Eles se concentram em como ele pôde estar envolvido em uma trama e em como pôde se justificar sendo um agente duplo. Isso leva as pessoas a se concentrarem em responder às perguntas: “Por que ele fez o que fez?” e “Ele fez o que era certo?”.

Embora sejam perguntas importantes e interessantes, não acredito que sejam as mais úteis em se tratando de nos apropriarmos de Bonhoeffer para os pastores-teólogos de hoje. Neste capítulo, eu me concentrarei em outro momento da história de Bonhoeffer, muito antes de ele tomar qualquer decisão sobre se juntar à conspiração contra Hitler. Quero desviar nossa atenção do “Bonhoeffer como estudo de caso” e me dedicar ao Bonhoeffer como pastor-teólogo. Bonhoeffer foi um teólogo eclesiástico cuja teologia estava profundamente arraigada na igreja e cuja teologia foi escrita a serviço da igreja. Como tal, a história de vida de Bonhoeffer e seus compromissos teológicos contêm ricos recursos para nossa tarefa de preparar os pastores-teólogos de hoje para recuperarem o manto da liderança teológica na igreja.

O MÉTODO TEOLÓGICO ECLESIASTICO DE BONHOEFFER

Os compromissos eclesiais da teologia de Bonhoeffer são evidentes em seu método teológico. Podemos encontrar uma explicação desse método na série de palestras que Bonhoeffer ministrou em Berlim no verão politicamente volátil de 1933, época em que Hitler, que havia ascendido ao poder em janeiro desse ano, estava trabalhando para consolidar seu poder.⁸ Enquanto isso acontecia nas ruas, Bonhoeffer lecionava na Universidade de Berlim, conduzindo os alunos em reflexões sobre a pessoa de Jesus Cristo. Bonhoeffer não conseguiu concluir as palestras até o final do semestre, um fato que ocorreu com muitos professores de teologia. Mas o que ele deixou para trás são reflexões sobre a cristologia que servem como um importante fundamento para o método teológico de Bonhoeffer e que servem como uma clara expressão do – e fundamento para o – trabalho eclesial de Bonhoeffer como pastor-teólogo.

Vemos nessas palestras que o método teológico de Bonhoeffer é entendido de melhor forma como *Christus praesens*, um foco completo no Cristo que se faz presente para a igreja e que se revela como Cristo para a igreja. Embora isso possa parecer bastante básico, a singularidade da abordagem de Bonhoeffer da cristologia pode ser vista na estrutura de suas palestras, que são divididas em três partes principais: Parte I, “O Cristo presente”; Parte II, “O Cristo histórico”; e Parte III, “O Cristo eterno”.⁹ A maioria das cristologias, e certamente as da tradição acadêmica do Iluminismo – aquelas marcadas pelo Grande Divórcio –, começa com o Cristo histórico, buscando estabelecer a realidade e o significado de Jesus por meio da história. Bonhoeffer, no entanto, abandona esse enfoque, adotando uma estratégia muito diferente de começar com o Cristo presente. Isso enfatiza a tarefa da igreja de prestar atenção à voz de Jesus, que está presente como o Ressurreto. Ele é o centro ontológico da igreja, a comunidade que é, em um sentido muito literal para Bonhoeffer, o corpo de Cristo, o lugar onde Cristo habita pelo Espírito.¹⁰

Em seu método teológico, a maneira pela qual temos acesso a Jesus se dá por meio do testemunho do Cristo presente, que nos encontra aqui e agora como o Ressurreto. Bonhoeffer é cauteloso com cristologias que começam com o Jesus histórico e, portanto, são movidas por metodologias emprestadas da disciplina da

história. Essas metodologias se revelam ao levantar questões do tipo “Como ele pode ser humano e, ao mesmo tempo, divino?”. Para Bonhoeffer, essa abordagem procura categorizar Cristo por meio de uma classificação científica. Ele escreve: “Todas as questões acadêmicas podem ser reduzidas a duas questões fundamentais: primeiro, qual é a causa de X? Segundo, qual é o significado de X?”.¹¹ Essas questões buscam entender os objetos uns em relação aos outros e, portanto, são questões de classificação. Esse é o modelo acadêmico que passou a dominar as universidades do Iluminismo, incluindo os departamentos de teologia dessas universidades.

Bonhoeffer havia delatado um problema metodológico importante. Embora essas fossem questões necessárias para o engajamento com assuntos imanentes – isto é, assuntos que estão disponíveis para a investigação humana e a racionalidade –, elas não podiam abordar o transcendente. Para que seja feita a classificação dos objetos de acordo com as questões de causa e significado, todos os objetos sob investigação devem manter uma estrutura de relacionamento imanente.¹² Mas o que acontece se aparece alguém que afirma ser transcendente? O que acontece se Cristo, a quem Bonhoeffer se refere como “o contra-Logos”, aparece e confronta a humanidade, “o logos”? A resposta do modelo de classificação é continuar a fazer perguntas acadêmicas de causa e significado, que classificam objetos em relação a outros objetos conhecidos. Essas questões não podem explicar o contra-Logos, que “aparece, em algum lugar e em algum momento da história, como um ser humano, e como tal se estabelece como juiz do logos humano e diz: ‘Eu sou a verdade’. [...] Aqui já não é possível adequar a Palavra que se fez carne ao sistema de classificação do logos. Aqui tudo o que resta é a pergunta: quem é você?”.¹³

Isso, de acordo com Bonhoeffer, é uma mudança fundamental na abordagem de Cristo, e, da mesma forma, do método teológico. A pergunta cristológica adequada não é uma questão de classificação, nem uma questão de estabelecer uma relação com outros objetos conhecidos, nem uma questão de causa ou significado de acordo com os critérios do logos humano. A pergunta cristológica adequada é: “Quem é você?”. Quando os seres humanos são confrontados pelo contra-Logos, devemos tomar uma decisão: Continuaremos a tentar classificar o contra-Logos, fazer perguntas de acordo com os critérios do conhecimento

imane, permanecer na posição de juizes do contra-Logos?¹⁴ Ou reconheceremos que o contra-Logos relativiza nosso conhecimento e nos coloca na posição de sermos julgados? Quando fazemos isso, fazemos a pergunta cristológica adequada. De acordo com Bonhoeffer, “essa é a pergunta da razão humana horrorizada e destronada, e também a pergunta da fé. Quem é você? Você é o próprio Deus? Essa é a pergunta com a qual a cristologia, e ninguém mais, está preocupada. Toda possibilidade de classificação será insuficiente, porque a existência desse Logos significa o fim do meu logos”.¹⁵

Na essência do método teológico de Bonhoeffer, conforme exposto nessas palestras, está o reconhecimento de que devemos abordar Cristo com a pergunta da fé. Essa é a pergunta da igreja, cuja confissão guia nossa reflexão teológica. A cristologia só pode ser feita adequadamente quando a pergunta feita acerca de Cristo é a pergunta da fé da igreja. A pergunta cristológica adequada reconhece o *Christus praesens* e volta nossa atenção para ele com fé, já não tentando classificá-lo – ou seja, julgá-lo. Ela reconhece que é ele quem nos julga, e, portanto, nos coloca no lugar da decisão. Ao fazer essas declarações, Bonhoeffer está resistindo às principais tendências da academia de sua época. Em vez de tentar encontrar acesso a Cristo e ao seu significado por meio das ferramentas e metodologias do logos humano, Bonhoeffer está propondo que só recebemos acesso a Jesus quando deixamos de fazer acerca dele as perguntas de classificação científica e, em vez disso, fazemos a pergunta da fé: “Quem é você?”.¹⁶

Nesse ponto, devemos perguntar: Por que Bonhoeffer adotou essa metodologia? Lembre-se de que Bonhoeffer estava dando palestras na Universidade de Berlim, que havia experimentado completamente o Grande Divórcio provocado pelo Iluminismo, no qual categorias científicas passaram a dominar a disciplina teológica. Essa é a Universidade de Berlim de Adolph von Harnack! Harnack foi o grande pai do liberalismo alemão e o grande proponente da teologia como história. A forma como Harnack aborda o cristianismo e, dessa forma, Cristo é a abordagem do historiador.¹⁷ Bonhoeffer aprendeu com Harnack, foi assistente acadêmico de Harnack e foi convidado a fazer um discurso no funeral de Harnack. E, no entanto, aqui temos Bonhoeffer, diante dos estudantes de Berlim, oferecendo uma visão muito diferente da teologia. Por quê?

TONANDO-SE UM PASTOR-TEÓLOGO

Apesar das palestras que dava na universidade, Bonhoeffer apresentava uma cristologia normatizada pela fé da igreja, não por critérios científicos. Bonhoeffer não falava como alguém que havia adotado os critérios da academia, mas como alguém que havia adotado os critérios e as convicções da igreja, e que entendia a diferença entre essas abordagens.¹⁸ Para entendermos como Bonhoeffer chegou a essa posição, devemos examinar dois fatores fundamentais em sua história que respaldam minha proposta de que devemos considerá-lo um pastor-teólogo. O primeiro é o impacto de Karl Barth na teologia de Bonhoeffer, e o segundo, seu crescente senso de identidade como um pastor que pertence à igreja.

Barth levou Bonhoeffer a uma nova compreensão da disciplina da teologia, que não estava arraigada nas abordagens científicas da teologia, mas na confissão da igreja. O próprio Barth lutou vigorosamente na década de 1920 para encontrar uma nova abordagem da teologia que rompesse com o tipo de teologia acadêmica exemplificada por Harnack.¹⁹ A luta de Barth levou-o a entender a teologia como uma disciplina da igreja, uma disciplina que deveria ser guiada pelos compromissos da comunidade de fé. Dessa forma, ela deveria ser sustentada não pelos modernos critérios teológicos científicos da academia, mas pelos critérios inerentes à confissão da igreja.

O principal movimento no desenvolvimento teológico de Barth é encontrado em Anselm: *Fides Quaerens Intellectum*.²⁰ Nesse livro, Barth encontra a chave para o método teológico ao reconhecer que o Proslógio de Anselmo, no qual ele descreve seu argumento teleológico para a existência de Deus, é uma oração. Por mais importante que seja o argumento teológico de Anselmo, é essa noção de teologia como oração – e, portanto, como uma expressão de fé dentro da comunidade de fé – que é o principal avanço. Em vez de escrever uma *Christian Dogmatics* [Dogmática cristã], Barth começa a trabalhar em sua *Church*

Dogmatics [Dogmática eclesiástica]. Ao fazer essa mudança, Barth está exemplificando uma abordagem da teologia que é, na verdade, a teologia da igreja e para a igreja – isto é, a teologia eclesiástica. A primeira linha da Church Dogmatics diz o seguinte: “Dogmática é uma disciplina teológica. Mas a teologia é uma função da Igreja”.²¹ Uma vez que a teologia é uma tarefa da igreja, ela é a linguagem da igreja para aprender a comunicar o evangelho. Essa linguagem é normatizada pelas Escrituras e pela confissão de fé que pertencem à igreja.²² A revolução teológica de Barth ofereceu a Bonhoeffer categorias que poderiam ajudá-lo a refletir sobre a herança teológica da tradição harnackiana e a expressar um método teológico de uma maneira que fosse diferente da usada por seu mentor.²³

O segundo fator para entender o método de Bonhoeffer como o de um pastor-teólogo é vocacional: quando Bonhoeffer palestrava na Universidade de Berlim, ele era pastor. Seu treinamento pastoral ocorreu ao mesmo tempo que seu treinamento acadêmico e o início de sua carreira docente.²⁴ Em 1925, enquanto trabalhava em sua dissertação, *Sanctorum Communio*, Bonhoeffer começou a dar aulas na Escola Dominical para crianças em Grunewald, um bairro de Berlim. Bonhoeffer pregava para as crianças, orientava-as nas aulas de catecismo e, em 1927, era líder delas em um grupo de leitura nas quintas-feiras à noite. Após essa experiência, em 1928, Bonhoeffer serviu como pastor assistente em Barcelona. Embora sua experiência lá tenha sido irregular, ela lhe proporcionou mais experiência na igreja e no pastorado.²⁵ Depois disso, a experiência de Bonhoeffer no Union Theological Seminary [Seminário Teológico da União], em Nova York, embora não como pastor, foi profundamente instrutiva para sua visão da igreja. Aqui, Bonhoeffer viu a fraqueza teológica da tradição liberal norte-americana nas igrejas convencionais, mas conheceu a pregação entusiasmada do evangelho na Igreja Batista Abissínia, no Harlem, uma congregação afro-americana que lhe deu uma visão da igreja que ele nunca havia conhecido na Europa.²⁶

Ao retornar a Berlim, Bonhoeffer retomou, mais uma vez, seu cargo de professor na universidade, mas continuou seu trabalho como pastor. Foi ordenado por Ernst Vits na Matthiaskirche (Igreja de São Mateus), perto da Potsdamer Platz, em 15 de novembro de 1931.²⁷ Bonhoeffer trabalhou como capelão de estudantes

na faculdade técnica de Charlottenburg, liderou uma classe de confirmação em Wedding e formou um clube de jovens. Essas várias atividades demonstram um compromisso cada vez maior com a igreja e um senso cada vez mais profundo do chamado.

Para completar nosso retrato do pastor Bonhoeffer, há mais um evento importante a ser observado. Em algum momento no início da década de 1930, Bonhoeffer experimentou algum tipo de “conversão”. Ele não falava dessa experiência com frequência, nem a descreveu com detalhes quando falou sobre ela. Mas as pistas que ele deixa para trás são importantes e nos ajudam a situar Bonhoeffer como pastor-teólogo no verão de 1933. Bonhoeffer fala de maneira mais clara sobre esse evento em sua vida em uma carta a Elizabeth Zinn, com quem havia tido um breve noivado. Escrevendo para ela de Finkenwalde, em 1936, Bonhoeffer descreveu sua experiência de conversão:

Mergulhei no trabalho de uma maneira nada cristã. [...] Então aconteceu algo que mudou e transformou minha vida até o presente dia. Pela primeira vez descobri a Bíblia [...] Muitas vezes preguei, vi muita coisa da igreja [...] mas ainda não havia me tornado cristão [...] Eu nunca havia orado, ou havia orado muito pouco [...] Então a Bíblia, e em particular o Sermão do Monte, me libertou disso. [...] Foi uma grande libertação. Tornou-se muito claro para mim que a vida de um servo de Jesus Cristo deve pertencer à Igreja e, passo a passo, tornou-se claro para mim até onde isso deveria ir.²⁸ (ênfase adicionada)

Qualquer que tenha sido a implicação dessa conversão para Bonhoeffer, está claro que ela criou para ele uma nova compreensão de sua identidade. Em vez de seguir uma carreira na academia, agora ele se via como um homem que pertencia à igreja. E, embora não possamos definir exatamente quando essa experiência ocorreu, é certo que foi antes de 1933, e, assim, antes da palestra de Bonhoeffer sobre cristologia naquele verão.²⁹

À luz desses dois fatores – da influência de Barth e do desenvolvimento pastoral

de Bonhoeffer – está claro que, quando se viu diante de seus alunos na sala de aula em Berlim no verão de 1933, ele já era um pastor firmemente comprometido. Ele passou a entender a si mesmo e a sua identidade como um membro da igreja, o corpo do Jesus Cristo ressurreto, e como um pastor que pertencia a esse corpo. Em outras palavras, embora estivesse dando palestras em uma sala de universidade, Bonhoeffer havia deixado de ver a teologia como uma disciplina da academia para vê-la como uma disciplina da igreja, do povo de fé que é chamado a dar atenção ao Cristo presente enquanto ele ministra sua Palavra ao seu povo. A abordagem que Bonhoeffer faz da cristologia em suas palestras em Berlim foi moldada pelos compromissos eclesiásticos que orientaram sua abordagem da teologia. Sua identidade como teólogo, nessa época, estava ligada à sua identidade como um pastor que tinha o firme compromisso de fazer teologia dentro da – e para a – igreja.

CONCLUSÃO: BONHOEFFER PARA PASTORES-TEÓLOGOS

Acredito que uma das principais tarefas dos pastores-teólogos no século 21 será reivindicar, assumidamente, o cenário eclesiástico da teologia. Isso não significa que não haja lugar para a teologia acadêmica, mas os pastores-teólogos de hoje devem ser claros e confiantes em seu chamado a fazer teologia com base em critérios que não tenham sido emprestados da academia nem dependam dela. A teologia que é feita na igreja e para a igreja gira em torno da confissão, e os critérios para a teologia feita na igreja e para a igreja não são os mesmos para a teologia feita na academia e para a academia.

Neste capítulo, demonstrei que Dietrich Bonhoeffer é um exemplo do pastor-teólogo envolvido na tarefa da teologia eclesiástica. Bonhoeffer oferece um modelo importante para os pastores-teólogos de hoje como alguém que, tendo sido instruído na academia, entregou sua vida à igreja. Ele fez isso não apenas para ensinar a teologia acadêmica no contexto da igreja, mas para explicar um tipo diferente de teologia, uma teologia que “germina dentro da congregação, que se empenha distintamente para lidar com preocupações eclesiásticas e que é cultivada pela prática do clero”.³⁰ Ao investigarmos o método teológico de

Bonhoeffer, observamos que sua teologia resistiu aos critérios da academia por causa de seu compromisso em fazer teologia na igreja e para a igreja, e também de sua identidade como um homem que pertencia à igreja. Espero que Bonhoeffer incentive muitos de nós que buscam vencer o Grande Divórcio a assumirem o grande chamado do pastor-teólogo, a se tornarem aqueles que enunciam com confiança e fé uma teologia da – e para a – santa igreja de Deus.

■

HIESTAND, Gerald; WILSON, Todd. *The Pastor Theologian: Resurrecting an Ancient Vision* [O pastor-teólogo: ressuscitando uma antiga visão]. Grand Rapids: Zondervan, 2015. p. 42-52.↵

Ibid. p. 12.↵

Para obter mais informações, veja ODEN, Thomas. *Pastoral Theology: Essentials of Ministry* [Teologia pastoral: fundamentos do ministério]. São Francisco: HarperSanFrancisco, 1983. Nesse trabalho, Oden examina e critica vários modelos de ministério pastoral que ele acredita não estarem alinhados com a visão bíblica e, em seguida, apresenta uma visão do pastorado que é extraída de fontes bíblicas e teológicas. Veja também PETERSON, Eugene. *The Pastor: A Memoir* [O pastor: um ensaio]. São Francisco: HarperOne, 2011, no qual Peterson, ao relatar sua própria biografia pastoral, apresenta uma visão contundente do pastorado a partir de um fundamento bíblico e teológico que resiste às visões mais populares e difundidas do pastorado que estão em vigor na igreja norte-americana hoje.↵

Um trabalho que diz respeito às questões da teologia, da academia, do pastorado e do tema deste ensaio, Dietrich Bonhoeffer, é o importante livro de HOUSE, Paul. *Bonhoeffer's Seminary Vision: A Case for Costly Discipleship and Life Together* [A visão do seminário de Bonhoeffer: um argumento em favor do discipulado de alto preço e da vida em comunhão]. Wheaton: Crossway, 2015.↵

HIESTAND; WILSON. Pastor Theologian. p. 15.↵

Ibid. p. 18.↵

Recomendo a quem quiser refletir de maneira mais profunda sobre a vida e a teologia de Bonhoeffer a biografia dele escrita por MARSH, Charles. Strange Glory: A Life of Dietrich Bonhoeffer [Glória estranha: a vida de Dietrich Bonhoeffer]. Nova York: Vintage, 2014.↵

As palestras são encontradas em BONHOEFFER. Berlin: 1932–1933, Dietrich Bonhoeffer Works vol. 12. Ed. Larry L. Rasmussen. Trad. Isabel Best e David Higgins. Mineápolis: Fortress, 2009. p. 299-360.↵

É essa última seção que Bonhoeffer nunca concluiu.↵

BONHOEFFER. Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church [Sanctorum Communio: um estudo teológico da sociologia da igreja], Dietrich Bonhoeffer Works vol. 1. Ed. Clifford Green. Trad. Reinhold Krauss e Nancy Lukens. Mineápolis: Fortress, 2009.↵

BONHOEFFER. Berlin: 1932–1933. p. 301.↵

Ibid. p. 302.↵

Ibid.↵

Bonhoeffer escreveu que continuar a fazer a pergunta “como” mostra “como estamos aprisionados à nossa própria autoridade. É o cor curvum in se [coração voltado para si mesmo]” (Ibid. p. 303). Em outras palavras, isso é mais do que um fracasso intelectual – é um fracasso da natureza humana caída que se recusa a se submeter a Cristo por meio de um julgamento camuflado como busca intelectual.↵

Ibid.↵

É importante ressaltar aqui que Bonhoeffer está comprometido com a historicidade de Jesus e a natureza canônica das Escrituras, um documento escrito na história. A questão não é negar seu compromisso com o Cristo histórico ou com a autoridade das Escrituras, mas demonstrar que seu método teológico do *Christus praesens* oferece uma maneira diferente de acesso ao Jesus histórico, uma maneira de acesso por meio do próprio Jesus, e não por meio das ferramentas da história.↵

Veja HARNACK, Adolph von. *What is Christianity?* Mineápolis: Fortress, 1986 [O Que é Cristianismo? Reflexão, 2014]; e Adolph Von Harnack: *Liberal Theology at Its Height* [Adolph Von Harnack: teologia liberal em seu auge]. Ed. Martin Rumscheidt. Mineápolis: Fortress, 1991.↵

Veja BONHOEFFER. Berlin: 1932–1933. p. 300.↵

Veja RUMSCHEIDT, H. Martin. *Revelation and Theology: An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923* [Revelação e teologia: uma análise da correspondência entre Barth e Harnack de 1923]. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.↵

BARTH, Karl. *Anselm: Fides Quarens Intellectum: Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of His Theological Scheme* [Anselmo: Fides Quarens Intellectum: a prova de Anselmo da existência de Deus no contexto de seu esquema teológico]. Eugene: Wipf and Stock, 1975.↵

BARTH. *Church Dogmatics I.1*. Ed. G. W. Bromiley e T. F. Torrance. Nova York: T&T Clark, 2004. p. 1. [Dogmática Eclesiástica. Fonte Editorial, 2019.]↵

Sobre isso, veja meu ensaio "Spe ak, For Your Servant is Listening: Barth, Prayer, and Theological Method". In: WINN, Christian Collins; DRURY, John L., ed. *Karl Barth and the Future of Evangelical Theology* [Karl Barth e o futuro da teologia evangélica]. Eugene: Cascade Books, 2014. p. 149-160.↵

É importante notar aqui que, apesar de ter rejeitado o método teológico de Harnack, Bonhoeffer foi profundamente influenciado por seu mentor, e essa apreciação continuou até o fim de sua vida. Bonhoeffer não deve ser visto como alguém que repudiou de todo Harnack ou sua herança liberal alemã, embora tenha claramente se afastado do método que está na essência da abordagem da teologia de Harnack. Veja BARKER, H. Gaylon. *The Cross of Reality: Theologia Crucis and Bonhoeffer's Christology* [A cruz da realidade: theologia crucis e a cristologia de Bonhoeffer]. Mineápolis: Fortress, 2015. p. 50n42.↵

Isso segue a narrativa do desenvolvimento pastoral de Bonhoeffer encontrada em BETHGE, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer: A Biography* [Dietrich Bonhoeffer: uma biografia]. Ed. Victoria Barnett. Mineápolis: Fortress, 2000. p. 91-96.↵

MARSH. Strange Glory. p. 62-87.↵

Além disso, Bonhoeffer teve outra experiência com a igreja afro-americana em uma viagem pelos Estados Unidos e pelo México. Veja MARSH. Strange Glory. p. 101-135.↵

BETHGE. Bonhoeffer. p. 221.↵

Bonhoeffer a Elizabeth Zinn, 1º de janeiro de 1936. In: A Testament to Freedom [Um testamento da liberdade]. Ed. Geoffrey B. Kelly e F. Burton Nelson. São Francisco: HarperSanFrancisco, 1995. p. 424-425.↵

Sabemos disso porque, mais tarde na carta a Zinn, Bonhoeffer fala que esse evento acontece antes da "crise de 1933", ou seja, antes da ascensão de Hitler ao poder.↵

HIESTAND; WILSON. Pastor Theologian. p. 18.↵

PARTE TRÊS

O PASTOR-TEÓLOGO E A BÍBLIA

CAPÍTULO 10

O PASTOR-TEÓLOGO E A INTERPRETAÇÃO DAS ESCRITURAS

UM APELO À EXEGESE ECLESIAÍSTICA

EDWARD W. KLINK III

Se é importante definir o ofício do pastor-teólogo, também é importante definir uma de suas principais tarefas: manejar corretamente a Palavra da verdade (2Tm 2.15). É necessário examinar como o ofício do pastor, ou como o ambiente social da igreja, em contraste com o da academia, direciona e define a natureza da Bíblia e os parâmetros pelos quais ela é interpretada.

Por exemplo, um dos principais recursos que os pastores usam quando estão preparando um sermão é o comentário. Ele é, para todos os efeitos, o guia ou tutor para os pastores enquanto fazem a interpretação das Escrituras. É padrão do comentário moderno incluir uma introdução ao texto a ser comentado, quase sempre com relação ao seu contexto histórico. O autor, a origem e o objetivo do documento são normalmente examinados e defendidos com a suposição de que esses dados são significativos para a interpretação que se segue. Sem dúvida, essas informações históricas sobre o texto são vitais para a compreensão correta de seu significado e aplicação, mas é raro os comentaristas defenderem ou mesmo explicarem esse fundamento metodológico implícito. Trata-se de um infortúnio por duas razões importantes.

Primeiro, ele minimiza as questões hermenêuticas envolvidas em qualquer tipo de interpretação. Presumivelmente, os comentaristas modernos tomam como

certo que escrever um comentário é uma tarefa claramente histórica e, portanto, não sentem necessidade de explicar ao leitor seu método e os fundamentos filosóficos/teológicos desse método. Mas esse praticamente não é o caso. O texto não apenas traz suas próprias instruções interpretativas inatas ao seu contexto e natureza, mas o ato de interpretação força o intérprete a fazer uma infinidade de suposições metodológicas com relação ao texto.

A segunda razão é ainda mais importante: ele minimiza o fato de que o texto em vista é, na verdade, parte das Escrituras cristãs. A razão pela qual há tanto interesse nesse texto em particular é tratada como algo sem importância para a tarefa em questão. Por definição, esse texto eleva os riscos interpretativos: seu autor não é apenas histórico, mas também divino, e seu público não é apenas confinado ao mundo antigo, mas ainda existe e acolhe esse texto no mundo moderno. Sem negar que esse texto tenha uma origem e um propósito em um passado distante, como as Escrituras, é preciso também entendê-lo como um texto com uma origem divina e um propósito eterno que requer ser acolhido em todas as gerações – mesmo nas que ainda estão por vir.

O ofício pastoral exige uma definição particular da natureza da Bíblia e faz exigências particulares em relação às regras de sua interpretação. Em outras palavras, antes que possamos explicar o que a Bíblia faz, devemos primeiro explicar o que a Bíblia é. Isso significa que a exegese deve estar adequadamente alinhada com o objeto de estudo. E, uma vez que o pastor-teólogo se coloca sob a autoridade da Bíblia, a identidade, a natureza e o contexto dela dão direção sobre como ela deve ser interpretada e sobre o tema em questão. Para o pastor-teólogo, então, o objeto de estudo não é completamente definido pelas categorias do texto antigo, pelo gênero literário ou pelo documento histórico, pois esse tipo de texto em particular exige ser definido de acordo com sua identidade como Escritura cristã. Tais definições e práticas podem ser descritas como uma exegese eclesial – a maneira como o pastor-teólogo maneja corretamente a Palavra da verdade (2Tm 2.15).

A DOCTRINA DAS ESCRITURAS PARA A EXEGESE

Definir qualquer parte da Bíblia como Escritura cristã é colocá-la em um contexto comunicativo muito maior do que o contexto histórico no qual ela se revestiu de sua “carne” literária.¹ Ao categorizarmos a Bíblia como Escritura, nós a estamos descrevendo à luz de sua “origem, função e fim na autocomunicação divina”; contudo, estamos também descrevendo a maneira como ela deve ser lida e os tipos de resposta apropriada à sua natureza: “‘Escritura’ é um termo abreviado para a natureza e função dos escritos bíblicos em um conjunto de atos comunicativos que se estendem desde a automanifestação misericordiosa de Deus à atenção obediente da comunidade de fé”.² Embora tal linguagem possa não ser comum no mundo de estudos e comentários bíblicos, ela deveria ser, pois o objeto de interpretação exige ser tratado de acordo com sua natureza verdadeira e sagrada. Não tratar a Bíblia como Escritura é, por si só, uma forma de eisegese, e é uma atenção desobediente da própria reivindicação do texto (canônico) e do Deus por quem ela foi escrita.

A doutrina das Escrituras é necessária para a tarefa exegética em dois sentidos. Primeiro, ela oferece uma visão das regras interpretativas exigidas pelo objeto de interpretação. De certo modo, as Escrituras se tornam seu próprio tipo de gênero: “Se o gênero é uma função da recepção e uso comuns, bem como de características inerentes, então o gênero dos textos bíblicos é o da ‘sagrada Escritura’”.³ Em termos funcionais, então, a doutrina das Escrituras explica o gênero (teológico) da Bíblia e as convenções genéricas a serem seguidas pelo fiel leitor.

Segundo, a doutrina das Escrituras supervisiona as partes constituintes das Escrituras e unifica suas funções. Três delas são imediatamente visíveis: (1) uma vez que a Bíblia fala em história, é necessária uma estrutura doutrinária para assegurar que a história permaneça subserviente ao Deus da criação; (2) uma vez que a Bíblia fala em forma literária, é necessária uma estrutura doutrinária para assegurar que as palavras permaneçam subservientes à Palavra; e (3) uma vez que a Bíblia fala sobre as coisas de Deus, é necessária uma estrutura doutrinária para assegurar que a teologia seja definida pela pessoa e obra de Deus, o

verdadeiro assunto das coisas de Deus. Em suma, a doutrina das Escrituras supervisiona os componentes históricos, literários e teológicos da revelação de Deus, aos quais irei me referir como “criação”, “cânone” e “credo” a fim de corresponder à sua natureza doutrinária. Faz-se oportuna uma breve explicação de cada um.

Criação. A doutrina das Escrituras oferece os requisitos necessários para a compreensão do conteúdo histórico e do contexto da Bíblia. Se fizermos julgamentos interpretativos com relação ao significado da Bíblia, comparando-a com o cenário histórico (e sociocultural) em que ocorreu sem permitirmos a supervisão ou mediação da doutrina das Escrituras, combinamos o significado do texto com seu contexto histórico. A Bíblia não deve ser lida como qualquer outro livro. Se considerarmos que os textos são totalmente limitados por suas circunstâncias imediatas de origem e que, assim que se afastam de seu tempo e local determinados, serão mal interpretados e mal compreendidos, aceitaremos uma percepção histórica desse conjunto de escritos que é teologicamente estranha a eles. Isso não quer dizer que as Escrituras sejam menos ou nada históricas – de maneira alguma! Pelo contrário, significa que são mais do que isso; elas falam de uma posição mais abrangente.

O trabalho de J. Todd Billings é útil aqui. Ele explica que todos os intérpretes respondem implicitamente a duas perguntas quando interpretam a Bíblia:

1. A revelação está fundamentada em capacidades humanas universais inerentes ou na particularidade da ação de Deus para com Israel e em Jesus Cristo?
2. As Escrituras são recebidas a partir de uma hermenêutica deísta ou de uma hermenêutica trinitária?⁴

Em ambos os casos, uma leitura das Escrituras definida em termos doutrinários

necessita da última opção, pois uma interpretação que é naturalista e, ou, deísta é pouco compatível com o caráter divino das Escrituras. Ao intérprete são dadas razões dogmáticas para acreditar que Deus estava envolvido em todo o confuso processo, desde o evento histórico até a expressão textual do texto das Escrituras (composição, transmissão e recepção). Isso requer um relato muito teológico da história, não apenas como uma ferramenta de interpretação, mas também como um constructo filosófico.

Murray A. Rae ofereceu um relato sofisticado de uma teologia da história. Ele argumenta que, em relação à interpretação bíblica, “a própria ideia de história exige tanto a doutrina bíblica da criação quanto uma teleologia, uma descrição, ou seja, do direcionamento da história rumo a algum objetivo”.⁵ Rae argumenta que, em nosso tempo, a teologia tem sido excluída quando consideramos os textos bíblicos, o que ironicamente é, em si, um pressuposto dogmático.⁶ A chave para Rae é a prioridade lógica das Escrituras: “Nós simplesmente não podemos continuar a investigar o testemunho bíblico da revelação pressupondo que sabemos qual é a história à parte da revelação. A ordem do conhecimento deve ser invertida”.⁷ Uma vez que toda a história encontra seu propósito (telos) na pessoa e obra de Deus, a história só tem significado nos propósitos de Deus. É por isso que a doutrina da criação é tão importante para (e deve ter relação com) a doutrina das Escrituras. A criação implica que o mundo está envolvido com um telos.” Há uma razão para isso, e a história, em consequência, deve ser entendida como o espaço e o tempo abertos para que o mundo se torne o que se destina a ser.⁸ A história se torna a própria confissão, até mesmo a missão, de Deus pela qual ele, sob seus propósitos criativos, providenciais e redentores, se estende ao mundo. É dada à referencialidade e ao significado das Escrituras, portanto, a definição não apenas por sua colocação no contexto original (histórico), mas também no contexto mais amplo da graça comunicativa de Deus.

A doutrina das Escrituras permite que a narrativa bíblica, com toda a sua necessidade e detalhe históricos, não se dobre às reivindicações do naturalismo histórico. De acordo com Webster, "para um relato teológico cristão das Escrituras [...] o problema [...] não é a afirmação de que os textos bíblicos têm uma ‘história natural’, mas a negação de que textos com uma ‘história natural’

possam funcionar dentro da economia divina comunicativa e que tal função é ontologicamente definitiva acerca do texto. É essa negação – e não quaisquer questões puramente metodológicas – que deve formar o foco da crítica dogmática'.⁹

A história da Bíblia, portanto, não pode ser entendida pela investigação racional sem recorrer à revelação. Tampouco seu propósito e significado podem ser reduzidos a um conjunto de leis ou uma comparação com entidades aparentemente análogas; fazer isso seria naturalista e deísta. Pelo contrário, a história, uma vez entendida como sendo emoldurada pelo Alfa e Ômega (Ap 22.13), torna-se um subconjunto da criação – e, portanto, do Criador – e é incorporada com um propósito que é revelado na pessoa e obra de Jesus Cristo, que é o seu fundamento e objetivo.¹⁰

Cânone. A doutrina das Escrituras define não apenas a natureza material por trás do texto, mas também a natureza literária do texto em si. Com cânone estou me referindo a mais do que a coleção de livros bíblicos; estou me referindo aqui principalmente à função e identidade das Escrituras, que têm implicações para a interpretação de unidades textuais e livros na Bíblia.¹¹ Primeiro, de acordo com sua função como cânone, um livro bíblico não pode ser tratado como se fosse uma só unidade. Sem negar que tenha se revestido de “carne” literária no contexto de um autor e público histórico em particular, como Palavra de Deus, um livro bíblico sempre teve como objetivo (doutrinariamente) ser lido como parte de uma coleção. Embora se possa argumentar que um livro bíblico tenha sido, a princípio, criado (historicamente) com essa intenção desde a concepção,¹² meu argumento é mais dogmático do que histórico. Uma vez que um livro bíblico compõe uma das muitas partes da Palavra comunicativa e intencional de Deus, cada livro deve ser visto como algo que funciona de forma cooperativa. Isso, de forma alguma, nega que o livro tenha valor e significado em seu contexto histórico em particular. Pelo contrário, seu significado em seu contexto histórico está tão ligado ao seu contexto canônico mais amplo que o último se estende ao primeiro e até mesmo o explica. Na providência de Deus, os contextos histórico e canônico de um livro bíblico funcionam de forma sinfônica para comunicar a plenitude pretendida da Palavra de Deus.

Segundo, de acordo com sua identidade como cânone, um livro bíblico não pode ser tratado como se fosse um ponto de acesso à Palavra de Deus, mas a própria fonte dela. Ou seja, a Bíblia não é uma janela para aquilo que é inspirado, mas é em si mesma a inspiração. Quando falamos das Escrituras, estamos falando sobre a fonte da revelação; estamos afirmando dogmaticamente que as Escrituras são o locus da revelação, não apenas um mediador da revelação. Isso não nega que o texto esteja se referindo a pessoas, lugares e eventos reais e históricos, mas afirma que a revelação, inclusive de eventos reais, está localizada no relato inscrito: Deus está oferecendo um comentário divino sobre suas próprias ações na história. Esse texto, como um ato comunicativo inspirado por Deus, é a revelação de Deus per se (em si mesma e por si mesma).

A Bíblia não pode ser lida da mesma forma que qualquer outro livro. Sua forma, função e identidade canônica não são acessórios para sua interpretação e significado; são determinantes. Mesmo a realidade para a qual ela aponta não pode ser definida sem recorrer à revelação; tampouco seu significado pode ser determinado fora de seu contexto canônico. Em vez disso, um livro bíblico, uma vez entendido como algo emoldurado pelo restante das Escrituras, torna-se um subconjunto do cânone e incorporado com o significado pleno da Palavra de Deus. O cânone não é, em última análise, um relato histórico da coleção bíblica, mas “um relato trinitário e soteriológico da revelação [...] no qual Deus estabelece a comunhão salvífica com a humanidade e, assim, se torna conhecido por nós”.¹³ Desse modo, então, a Bíblia está considerando não apenas o passado, mas também o presente, e não apenas um público antigo, mas também a igreja contemporânea.

Credo. A doutrina das Escrituras não apenas define o que está por trás do texto (criação) e o próprio texto (cânone), mas também conduz o leitor ao objetivo do texto, ou seu verdadeiro assunto. À luz do uso da criação por Deus nas Escrituras e no cânone das Escrituras, a Bíblia pode ser descrita como “a expressão própria de Jesus Cristo”.¹⁴ Uma vez que as Escrituras são o ato comunicativo de Deus, sua mensagem e assunto têm a ver com ele – sua pessoa e sua obra.

Uma das consequências da abordagem histórico-crítica da Bíblia é a perda da conexão entre as doutrinas da igreja e o texto das Escrituras, sobretudo porque espera-se que as Escrituras, de acordo com regras acadêmicas de interpretação, estejam fundamentadas historicamente em seu contexto antigo. Isso exclui, por necessidade metodológica, verdades teológicas eternas. O “sentido literal” do texto refere-se a assuntos motivados pelo contexto de origem do livro e provenientes dele, não pela “configuração ou tipologia [que] era uma extensão natural da interpretação literal” em épocas anteriores da interpretação bíblica.¹⁵ As doutrinas dos credos, de acordo com essa abordagem, são inteiramente impostas ao texto das Escrituras.

Diante desse entendimento, David S. Yeago explica que as Escrituras falam não apenas com conceitos (o uso de palavras/termos explícitos), mas também com julgamentos. Esses julgamentos podem usar uma variedade de conceitos, mas de uma maneira que fale além deles, fazendo uma outra alegação referencial implícita.¹⁶ Um texto usa conceitos, mas faz julgamentos, e “a única maneira de descobrir os julgamentos feitos em um texto é prestar muita atenção ao que é dito e está implícito, às maneiras específicas e contingentes como seus recursos conceituais são organiza-dos”.¹⁷ Desse modo, então, o texto pode fazer julgamentos além de seu uso de conceitos, para que possa falar (e fala!) com assuntos não contidos por nenhum conceito. A exegese eclesiástica, por exemplo, interpreta a descrição do evangelho de João da relação entre o Pai e o Filho como reflexo da identidade trinitária de Deus, mesmo que o conceito (Trindade) não seja usado. Se Deus é de natureza trinitária, então as descrições dele, ainda que parciais, também refletem a Trindade. Em certo sentido, sem negar a prioridade lógica e a autoridade das Escrituras, o tema das Escrituras funciona de maneira circular, não apenas como resultado da leitura delas, mas também como um guia para outras leituras.¹⁸

Para a igreja, o tema das Escrituras é claro, e ela resumiu isso na doutrina chamada perspicuidade das Escrituras. No entanto, não está claro porque o significado do texto e seu tema são óbvios. Em vez disso, está claro por causa da convicção (doutrinária) “que as Escrituras têm a capacidade de considerar e

transformar o ser humano e de oferecer um guia confiável para a ação humana”.¹⁹ Webster define isso bem: “A clareza das Escrituras não é um elemento intrínseco do texto como texto, nem simplesmente um fruto do trabalho exegético; é aquilo que o texto se torna enquanto opera no encontro controlado pelo Espírito entre o Salvador que se apresenta e o fiel leitor. Ler é ser surpreendido pelo Espírito de Deus que entrega a verdade”.²⁰ A doutrina das Escrituras orienta o leitor a olhar corretamente para o texto, ou seja, a buscar a apresentação que Deus faz de si mesmo por meio da obra e da pessoa de Jesus Cristo mediante o Espírito Santo que nos capacita.

POSTURAS E PRINCÍPIOS DA EXEGESE ECLESIAÍSTICA

Afinal, como é uma exegese eclesiástica? Embora certos pressupostos e posturas devam ser adotados desde o princípio, uma doutrina robusta das Escrituras é expressa de maneira metodológica não por um procedimento rigidamente definido, mas por uma postura sensível aos próprios movimentos, pressões e expectativas (explícitas e implícitas) da narrativa exigida de um leitor obediente e fiel. É tanto uma arte quanto uma ciência.

Essa postura é sobretudo importante quando interpretamos a história bíblica. A exegese eclesiástica começará com certos pressupostos que mantêm firmemente a necessidade e o uso derivante de significativo da história enquanto, ao mesmo tempo, limitam os princípios da ciência histórica pela doutrina das Escrituras. Mas isso não oferece um procedimento passo a passo, pois a exegese eclesiástica é dirigida igualmente pelos conceitos e contexto históricos do texto e pelos julgamentos e tema teológicos do texto. De fato, a arte desse tipo de interpretação é a capacidade de permitir que o texto e sua orientação para o significado estejam, de modo cooperativo, ativos e inter-relacionados no processo exegético. É uma arte apenas porque é um equilíbrio criativo de duas ciências. Se há um fundamento, ele é Deus, uma vez que, por definição, a Escritura é sua Palavra falada. No entanto, isso não distancia a história, mas a acata, uma vez que Deus é o Criador de sua criação. E, uma vez que existe um Deus, há um objetivo (telos) na interpretação: a intenção comunicativa de Deus,

no evento histórico e na expressão escrita.

A exegese eclesiástica pode ser descrita como a aplicação ao texto do que Webster chama de “raciocínio bíblico”, no qual o texto é lido e aplicado tanto pelo raciocínio exegético quanto dogmático.²¹ Nessa abordagem, as palavras dos autores históricos “não são totalmente idênticas às da Palavra divina, mas são objeto de uma missão especial, são ‘enviadas por Deus’”. São uma embaixada de Deus na qual “as Escrituras são o assentamento textual”, estendendo o discurso profético e apostólico ao momento atual da igreja.²² A exegese eclesiástica, portanto, é um engajamento intelectual com a comunicação viva e graciosa de Deus. É nada menos que participar das profundezas da vida de Deus por meio de sua Palavra ao mundo.

A postura da exegese eclesiástica pode ser resumida em dez princípios:

Princípios interpretativos gerais

Começa com o pressuposto de que a Bíblia é viva, confiável e inquestionável.

Começa e termina com Deus – sua história, suas palavras, sua comunicação ordenada e intencional (guiada pelo Espírito, centrada em Cristo, que glorifica a Deus).

Seu tema é Jesus Cristo/o evangelho, e seu propósito é o amor a Deus e ao próximo.

Pressupõe que o contexto mais adequado para interpretar e ouvir a Bíblia é a igreja, e não a academia, uma vez que a mensagem bíblica é conteúdo e, ao mesmo tempo, confissão.

Está disposta a se submeter à sua mensagem: suas verdades e seus mandamentos.

Princípios para a interpretação da narrativa histórica

É uma integração do contexto histórico e doutrinário.

É uma integração do conteúdo histórico e doutrinário.

É uma interpretação do texto, e não do evento.

Pressupõe que os detalhes no texto, mesmo as aparentes contradições, são propositais e intencionais naquilo que pretendem comunicar.

Pressupõe que o texto está fazendo conexões canônicas, e não apenas conexões históricas entre autores.

A PRÁTICA DA EXEGESE ECLESIAÍSTICA: JOÃO 3.22 E 4.2

Aqui está um exemplo de como a exegese eclesiástica se desenrola com uma passagem específica: em João 3.22-26, o ministério de Jesus se conecta a uma disputa que ocorreu entre os discípulos de João Batista e um judeu não identificado. Os discípulos de João (e talvez o judeu não identificado também) vão até ele com preocupações sobre o ministério aparentemente paralelo de Jesus, o qual está obtendo melhores resultados. O ponto de tensão entre João e Jesus é fomentado por uma declaração em João 3.22, na qual o narrador informa ao leitor que Jesus estava realizando batismos.

Essa declaração quase complementar levantou mais do que algumas perguntas – mais notavelmente, por que Jesus estava batizando e o que esse batismo significava? Mais ainda, pouco mais de uma dezena de versículos adiante, em João 4.2, o narrador explica que não era Jesus que estava batizando, mas sim os discípulos dele. Então, por que o texto de João 3.22 anuncia de modo tão inequívoco que Jesus estava batizando, com o verbo na terceira pessoa do singular conectando explicitamente o ato do batismo a Jesus? Ou seja, por que ele é citado como o autor do batismo (de acordo com 3.22), embora não tenha realizado fisicamente o batismo (de acordo com 4.2)? Hoskyns explica melhor: “O dilema da exegese moderna do quarto evangelho talvez não esteja ilustrado em outro lugar de maneira mais clara do que no modo divergente e oposto com que lidamos com essa passagem”.²³

Se esses dois versículos são usados para construir um evento por trás do texto, então o texto de 4.2 pode ser usado para explicar qualquer confusão ou incerteza em relação ao texto de 3.22, ofuscando do ponto de vista funcional sua intenção narrativa. Mas, interpretada como um texto, tendo em vista que os dois versículos servem a um propósito cooperativo, a intenção de João 3.22 não pode ser tão facilmente ignorada (princípio 8). De fato, a dissonância criada entre os textos de 3.22 e de 4.2 pode ser exatamente o xis da questão, instruindo o leitor a ver uma verdade que vai além da ação histórica de um evento e se estende a uma realidade teológica textualmente mediada em relação às ações de Deus (princípio

9).

Algo que João 3.22 claramente faz é estabelecer uma conexão direta entre Jesus e os batismos que estão sendo realizados. Essa conexão entre o batismo e Jesus dá uma direção importante ao leitor. Em relação à cena mais ampla, é correto ver uma semelhança entre o batismo de João e o batismo que Jesus está realizando por meio de seus discípulos. Mas, em outro sentido, como deixam claro os versículos seguintes, também há uma importante diferença. De fato, talvez fosse melhor não descrever o batismo de Jesus como algo que seguia o modelo do de João, mesmo que a situação histórica faça parecer assim. O batismo de João nunca foi dele; sempre teve a intenção de ser (ou se tornar) o batismo de Jesus. E o batismo de João nunca foi purificador em si mesmo; não é por acaso que João nunca é chamado de “batista” no quarto evangelho, pois ele não pode ser o verdadeiro Batista (veja Jo 1.33). Como explica Lutero, “por ora, Cristo deseja assumir o batismo que João estava realizando, uma vez que João, até então, havia sido apenas um servo cumprindo seus deveres nesse ofício”.²⁴

Esse versículo, portanto, está dando uma introdução temática à cena iminente. Embora os apoiadores de João (Batista) possam ver uma distinção, e até mesmo uma competição, entre os dois batismos (de João e de Jesus), sempre houve apenas um batismo. É o batismo que vem do alto, envolvendo o Espírito e realizado por Jesus, o verdadeiro Batista. Nas palavras de Agostinho, “tire a água, não é o batismo; tire a Palavra, não é o batismo”.²⁵

Por essa razão, é melhor observar o comentário em João 4.2 não como uma tentativa de separar Jesus do ato do batismo, mas como uma tentativa de mostrar que a semelhança entre aqueles que estão realizando o batismo, João Batista e os discípulos de Jesus, está fundamentada em Jesus, que está autorizando o verdadeiro batismo em ambos os relatos.²⁶ É por isso que o verbo “batizava” em João 3.22 tinha de ser na terceira pessoa do singular, pela mesma razão que o batismo na igreja é sempre realizado em nome de Jesus (At 10.48; compare Mt 28.19). Torna-se imperativo, então, que não entendamos que a afirmação “Jesus [...] batizava” seja incluída no batismo já existente de João, como é comum

quando vemos os eventos a partir de dentro da história linear. Embora seja verdade, em certo sentido, que o batismo de João tenha vindo primeiro, em outro sentido, e mais importante, Jesus/Deus já estava trabalhando bem antes de João – desde o “princípio” (Jo 1.1). E, uma vez que o próprio princípio de João já está enraizado na obra de Deus (veja Jo 1.6), seria totalmente impreciso ver até a menor parte do ministério de João como algo que estava em conflito com o ministério de Deus por meio de Jesus Cristo e que não estava servindo sob esse ministério.

No final, a dissonância criada entre João 3.22 e João 4.2 pressiona o leitor a ver a conexão inata entre Jesus e o sacramento do batismo. Todos os batismos se originam e são fortalecidos pela obra e pela pessoa de Jesus Cristo. Essa verdade doutrinária é expressa pelo quarto evangelho não em proposições, mas pela dissonância criada por dois textos aparentemente contrastantes em uma narrativa histórica (princípios 6 e 7). Enquanto a exegese histórico-crítica tem por objetivo resolver o conflito, a exegese eclesiástica pressupõe que os detalhes no texto, mesmo as aparentes contradições, são propositais e intencionais naquilo que pretendem comunicar (princípio 9). Uma outra suposição é que essa cena, com todos os seus problemas e detalhes históricos, faz parte de uma comunicação divina maior que corresponde ao restante da descrição das Escrituras acerca da doutrina do batismo (princípio 10). Curiosamente, Calvino (contra os anabatistas) e Agostinho (contra os donatistas) usaram esse texto para refutar aqueles que negavam a validade do batismo por causa de um problema percebido com o batista.²⁷ Jesus é, e sempre foi, a fonte e a essência do batismo cristão.

CONCLUSÃO: UM APELO À EXEGESE ECLESIASTICA

Por mais de dois séculos, a academia tem feito declarações radicais a respeito da interpretação do livro da igreja, com professores – não pastores – servindo como magistrados interpretativos, definindo qual é o objeto da interpretação e, portanto, o que a interpretação faz. O ofício pastoral requer um tipo diferente de exegese, assim como as Escrituras são um tipo diferente de texto. A exegese do

pastor-teólogo inclui não apenas todas as categorias que se ajustam no ambiente social da academia, mas também as categorias que pertencem ao ambiente social da igreja. Essa “exegese eclesiástica”, por falta de um título melhor, não é menos do que a acadêmica, mas é mais do que isso, pois diz respeito a um texto antigo que também é a Palavra viva e inquestionável de Deus. O ofício do pastor-teólogo oferece sua própria direção e definição à natureza da Bíblia e às regras pelas quais ela é interpretada.

■

O que se segue é uma adaptação da introdução em KLINK III, Edward W. John [João], Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament 4. Grand Rapids: Zondervan, 2016.↵

WEBSTER, John. Holy Scripture: A Dogmatic Sketch [Sagrada Escritura: um esboço dogmático], Current Issues in Theology 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 5.↵

WATSON, Francis. Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective [Texto, igreja e mundo: interpretação bíblica na perspectiva teológica]. Edimburgo: T&T Clark, 1994. p. 227.↵

BILLINGS, J. Todd. The Word of God for the People of God: An Entryway to the Theological Interpretation of Scripture [A Palavra de Deus para o povo de Deus: acesso à interpretação teológica das Escrituras]. Grand Rapids: Eerdmans, 2010. p. 71-104.↵

RAE, Murray A. History and Hermeneutics [História e hermenêutica]. Londres: T&T Clark, 2005. p. 2.↵

Ibid. p. 19-20.↵

Ibid. p. 29. Veja BARTH, Karl. Church Dogmatics I.2. Ed. G. W. Bromiley e T. F. Torrance. Nova York: T&T Clark, 2004. p. 50: “A revelação não é um predicado da história, mas a história é um predicado da revelação”. WEBSTER, Holy Scripture, p. 6, faz uma afirmação idêntica: “Essa ordem é fundamentalmente importante porque tanto o texto quanto as práticas de leitura e recepção, a menos que sua estrita subserviência à atividade divina comunicativa seja declarada com certa firmeza, podem ficar soltos e se tornar assuntos para investigação e explicação independentes ou quase independentes”.↵

RAE. History and Hermeneutics. p. 51.↵

WEBSTER. Holy Scripture. p. 19.↵

Compare AGOSTINHO. Teaching Christianity [Ensinando o cristianismo]. Ed. John E. Rotelle. Trad. Edmund Hill. Hyde Park, Nova York: New City Press, 1996. p. 2.44.152.↵

Veja WEBSTER, John. Word and Church: Essays in Christian Dogmatics [Palavra e igreja: ensaios sobre a dogmática cristã]. Edimburgo: T&T Clark, 2011. p. 11-17.↵

Veja SMITH, D. Moody. “When Did the Gospels Become Scripture?”, JBL 119 (2000). p. 3-20; compare KLINT III, Edward W. The Sheep of the Fold: The Audience and Origin of the Gospel of John [As ovelhas do rebanho: o público e a origem do evangelho de João], SNTSMS 141. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 252-254.↵

WATSON, Francis. Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective [Texto, igreja e mundo: interpretação bíblica na perspectiva teológica]. Edimburgo: T&T Clark, 1994. p. 227.↵

Ibid. p. 35.↵

FREI, Hans W. The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics [O eclipse da narrativa bíblica: um estudo sobre a hermenêutica dos séculos 18 e 19]. New Haven: Yale University Press, 1974. p. 2.↵

YEAGO, David S. “The New Testament and the Nicene Dogma: A Contribution to the Recovery of Theological Exegesis”, ProEccl 3 (1994). p. 152-164.↵

Ibid. p. 162.↵

Útil nesse sentido é TRUEMAN, Carl R. The Creedal Imperative. Wheaton: Crossway, 2012. [O Imperativo Confessional. Monergismo, 2012.]↵

YOCUM, John. “Scripture, Clarity of”. In: VANHOOZER, Kevin J., ed. geral. Dictionary for Theological Interpretation of the Bible. Grand Rapids: Baker Academic, 2005. p. 727-730 (727).↵

WEBSTER. Holy Scripture. p. 95.↵

WEBSTER, John. “Biblical Reasoning”, AThR 90 (2008). p. 733-751.↵

Ibid. p. 740.↵

HOSKYNS, Edwyn Clement. The Fourth Gospel [O quarto evangelho]. Ed. Francis Noel Davey. 2. ed. Londres: Faber and Faber, 1947. p. 226.↵

LUTERO, Martinho. Luther’s Works, vol. 22: Sermons on the Gospel of St. John: Chapters 1-4 [Obras de Lutero, vol. 22: sermões sobre o evangelho de São João: capítulos 1-4]. St. Louis: Concordia, 1999. p. 414.↵

AGOSTINHO. Homilies on the Gospel of John, Homilies on the First Epistle of John, Soliloquies [Homilias sobre o evangelho de João, homilias sobre a primeira epístola de João, solilóquios], Nicene e Post-Nicene Fathers, First Series 7. Ed. Philip Schaff. Peabody: Hendrickson, 1994. p. 15.4 (p. 100).↵

AQUINO, Tomás de. Commentary on the Gospel of John [Comentário sobre o evangelho de João]. 3 vols. Trad. Fabian Larcher e James A. Weisheipl. Washington: The Catholic University of America Press, 2010. 1:207-208.↵

Compare CALVINO, João. The Gospel According to St. John 1-10 [O evangelho de acordo com São João 1-10], Calvin’s New Testament Commentaries 4. Ed. David W. Torrance e Thomas F. Torrance. Trad. T. H. L. Parker. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. p. 88: “Ele se refere ao batismo de Cristo como aquilo que Cristo administrou por meio de outros, para nos ensinar que o batismo não deve ser valorizado por causa da pessoa que o ministrou, mas que todo o poder dele

depende de seu autor, em cujo nome e por cuja ordenança ele é administrado”.↔

CAPÍTULO 11

O PASTOR-TEÓLOGO NAS EPÍSTOLAS PASTORAIS

JASON A. NICHOLLS

João Calvino certa vez descreveu um verdadeiro teólogo como alguém que “edifica consciências no temor de Deus”.¹ Gerald Hiestand e Todd Wilson parecem concordar com essa avaliação quando afirmam que a igreja precisa do tipo de teólogos que trabalham e escrevem “como aqueles que carregam o peso das almas sobre os ombros”.² Eles ainda declaram que “pastores, não mestres, são os líderes teológicos da igreja” e que “o ofício pastoral ainda é o encargo da liderança teológica da igreja”.³

Em se tratando da Bíblia, talvez não haja melhor lugar para recuperar um retrato inicial do pastor-teólogo do que nas epístolas pastorais.⁴ É verdade que o apóstolo Paulo para antes de nos oferecer um manual do perfil do pastor-teólogo, mas espero oferecer aqui algumas razões pelas quais acredito que essas cartas podem de fato nos oferecer o retrato bíblico mais próximo de tal papel. Para começar, os destinatários dessas cartas – Timóteo e Tito – eram elos essenciais entre a autoridade apostólica e os líderes locais. Embora não fossem apóstolos, certamente eram mais do que pastores ou líderes locais.⁵ Eram comissionados com uma autoridade especial e despachados para lidar com problemas que eram, fundamentalmente, teológicos. Em muitos aspectos, esses dois homens serviam, em grande parte, como pastores. No entanto, as crises em particular que eles enfrentavam, além da natureza distintamente teológica de suas atribuições, deveriam nos levar a expandir o papel deles. Acredito que eles sejam mais que pastores; eles podem ser o que há de mais próximo em termos bíblicos do pastor-teólogo.

A igreja hoje poderia se beneficiar com uma nova visão da descrição que Paulo faz do papel de Timóteo e de Tito nas epístolas pastorais, não apenas por nos ajudar a recuperar uma visão bíblica robusta para a tarefa do teólogo, mas também por enfatizar alguns de seus aspectos pastorais muitas vezes negligenciados. À medida que consideramos as epístolas pastorais, encontramos cinco ordenanças gerais de Paulo que são relevantes para o que deveria ser considerado a tarefa geral do pastor-teólogo. Estas diretrizes são: (1) um chamado a guardar e proteger o evangelho; (2) um chamado a ensinar, exortar e transmitir; (3) um chamado a buscar a piedade por meio de uma vida exemplar; (4) um chamado a suportar os sofrimentos; e (5) um chamado a prover uma supervisão ativa para a igreja.

ORDENANÇAS DE PAULO NAS EPÍSTOLAS PASTORAIS

Antes de prosseguirmos, vale a pena perguntar até que ponto temos permissão para insistir nesse papel do pastor-teólogo nas epístolas pastorais. Há certo debate sobre como devemos ver os destinatários dessas cartas. Thorvald Madsen, por exemplo, sustenta que Timóteo e Tito devem ser vistos como suplentes entre Paulo e as congregações locais, ocupando posições que já não existem.⁶ Philip Towner acrescenta que eles provavelmente devem ser vistos como “representantes apostólicos”, na medida em que são os principais líderes enviados por Paulo com mais ministérios itinerantes.⁷ Thomas Schreiner, no entanto, aponta para a sobreposição entre os deveres deles e os dos presbíteros, observando como as admoestações de Paulo parecem se aplicar igualmente a ambos os grupos. Contudo, dado que receberam a comissão e o apoio do próprio Paulo, esses homens tinham mais autoridade do que qualquer presbítero.⁸ Isso sugere que há uma boa justificativa para considerarmos as palavras de Paulo para esses homens como paradigmáticas para os presbíteros e, por extensão, eu diria, para o pastor-teólogo.⁹

Talvez a melhor maneira de defender o argumento de que as epístolas pastorais

são um espaço adequado para dar forma e contorno à tarefa do pastor-teólogo seja examinar as cinco ordenanças em si. As duas primeiras parecem se encaixar facilmente no papel de um teólogo em quase todos os contextos (acadêmicos ou eclesiásticos): guardar o evangelho, ensiná-lo e transmiti-lo. As três últimas, no entanto, são mais difíceis de serem cumpridas no ambiente social da academia. De fato, elas parecem exigir um tipo de teólogo que está de todo imerso em um contexto distintamente eclesiástico.¹⁰

Ordenança nº 1: o chamado a guardar e proteger o evangelho. Desde o início de 1 Timóteo, Paulo é claro quando diz que a razão pela qual deixou seu protegido em Éfeso foi para “ordenar a certas pessoas que não mais ensinem doutrinas falsas” (1Tm 1.3).¹¹ Usando vívidas metáforas militares, ele instrui Timóteo para que “combata o bom combate” contra os falsos mestres de Éfeso (1Tm 1.19). Timóteo deve avaliar se alguém ensina “falsas doutrinas” (1Tm 6.3) e estar pronto para “[combater] o bom combate da fé” (1Tm 6.12). Afinal, o “bom depósito” [ARC] de Paulo está sendo confiado a Timóteo, e ele deve “guardar” o que lhe foi confiado (1Tm 6.20).¹² Vários anos mais tarde, em sua segunda epístola a Timóteo, Paulo repetirá essa instrução de sua cela no calabouço do infame Cárcere Mamertino. Ele, mais uma vez, compelirá seu filho espiritual para que “retenha [...] o modelo da sã doutrina” que ouviu dele. Timóteo deve guardar “o bom depósito” [ARC] que lhe foi confiado (2Tm 1.13-14), consciente das táticas subversivas de seus ardilosos oponentes.¹³ Timóteo está sendo chamado a assumir um papel fundamental na tutela do que Paulo está lhe entregando.¹⁴ Na carta a Tito, esse motivo de guarda/proteção surge mais uma vez. Tito somente pode designar como presbítero um homem que “apegue-se firmemente à mensagem fiel, da maneira como foi ensinada”, para que possa dar instrução e repreender os que se opõem a ela (Tt 1.9).¹⁵ Os que enganam e falam coisas vazias devem ser silenciados e repreendidos (Tt 1.13), assim como Tito deve evitar todas as “controvérsias tolas” (Tt 3.9).

Madsen descreve aqui um ministério de ensino bilateral que envolve “defesa e ataque”. O líder deve conservar o evangelho que lhe foi confiado (defesa), enquanto refuta diretamente a heresia (ataque).¹⁶ Que tipo de teólogo é mais adequado a esse chamado? Certamente a academia tem testemunhado sua parcela de “ensinamentos estranhos” – e o teólogo acadêmico está mais do que

qualificado para oferecer censura ali. No entanto, em seu livro *Finding Faithful Elders and Deacons* [Encontrando presbíteros e diáconos fiéis], Thabiti Anyabwile faz-nos lembrar com discernimento de que heresias e corrupções doutrinárias sempre, e inevitavelmente, alvejam a igreja, e todas elas “surgiram enquanto algum pastor estava no exercício de sua função”. Um bom pastor então deve aceitar seu chamado como “o principal oficial teológico da igreja”, guardando e protegendo o rebanho contra o erro.¹⁷ Empurrar essa tarefa para os corredores da academia e para longe da igreja só perpetua o padrão lamentável de “terceirizar” toda a iniciativa teológica para a academia.¹⁸ Afinal, pastores e mestres ocupam diferentes posições vocacionais e enfrentam diferentes necessidades, responsabilidades e pressões vocacionais. Para manterem a segurança no trabalho, os pastores, por exemplo, não dependem de publicar ideias novas e inovadoras. Eles não são obrigados a seguir “regras específicas da corporação”, nem têm de suportar a expressão carrancuda de seus colegas por trazerem uma avaliação moral às suas crenças teológicas.¹⁹ Um pastor fiel reconhece que a teologia correta exige uma vida correta, e o pensamento errado leva a uma vida tola – e que o povo de Deus precisa ser exortado nesse sentido. Assim, quando Paulo aconselha Tito a “silenciar” (ou literalmente “amordaçar”) seus oponentes teológicos, podemos imaginar que isso provavelmente não passaria diante de um comitê de avaliação! No entanto, dentro do contexto da disciplina da igreja local, exercida fielmente sob a autoridade de presbíteros qualificados, tal censura seria bastante apropriada. De fato, a integridade e a saúde do rebanho de Deus dependem disso.

Ordenança nº 2: o chamado a ensinar, exortar e transmitir. A segunda ordenança de Paulo está ligada à primeira, uma vez que é claramente um evangelho puro de Paulo que Timóteo e Tito devem ensinar e transmitir. Timóteo, em particular, é chamado a “transmitir essas instruções aos irmãos” (1Tm 4.6), a “ordenar” e “ensinar” e até “[recomendar] essas coisas” (1Tm 4.11; 6.2). O papel de Timóteo, que novamente é um modelo para os presbíteros que ele está designando, obriga-o a se dedicar à leitura pública da Escritura, “à exortação e ao ensino” (1Tm 4.13).²⁰ Na segunda carta, à medida que se aproxima da conclusão de seu ministério terreno e ouve como as coisas estão se desenrolando na Ásia, Paulo pede a Timóteo que aceite o bom ensino que lhe está sendo confiado e “confie[-o] a homens fiéis que sejam também capazes de ensinar outros” (2Tm 2.2). Somente o manejo correto da palavra da verdade por Timóteo permitirá que ele ensine e corrija seus oponentes (2Tm 2.15, 24-25).²¹

As exortações a Tito são similares. Ele também deve “[falar] o que está de acordo com a sã doutrina” e “ensinar, [exortar] e [repreender] com toda a autoridade” (Tt 2.1, 15). A situação ímpar de Creta exigirá um alto nível de persistência de Tito, o que explica por que ele deve “[afirmar] categoricamente essas coisas” (Tt 3.8).

Se é de fato verdade que o papel do teólogo é dar sentido ao mundo, moldar crenças e nos ajudar a identificar nossas afeições equivocadas, então o esforço ainda maior para cumprir essa segunda ordenança certamente desempenhará um papel fundamental nisso.²² Cada geração de cristãos precisa de um novo depósito do evangelho. Como nos lembram pastores como Zack Eswine, é ingênuo pressupor que, só porque pregamos ou dizemos algo uma vez, as pessoas devem “daqui em diante, imediatamente, sempre e para sempre fazer o que é certo”.²³ Como acontece na primeira ordenança, devemos perguntar se o contexto da academia é completamente propício a essa tarefa. (Pode valer a pena perguntar isso até mesmo a uma faculdade ou seminário cristão conservador.) As tendências atuais na filosofia educacional estão testemunhando o afastamento da academia dos métodos didáticos para adotar abordagens mais cooperativas do aprendizado que se alimentam de contribuições substanciais dos alunos. Contudo, se a igreja quiser continuar a ser a igreja – chamada para ser diferente do mundo –, ela não exigirá que a fé que foi “de uma vez por todas confiada aos santos” (Jd 3) seja transmitida? E ela não precisará especificamente de mestres com uma devoção semelhante à de Timóteo à leitura pública, ao ensino e à exortação das Escrituras? Timothy Keller tem razão em nos lembrar de que a pregação sempre terá um papel insubstituível como o principal instrumento para o modo como Deus fala e edifica seu povo. Vozes como a de D. Martyn Lloyd-Jones também nos fazem lembrar de que nada substitui o ajuntamento do povo de Deus em um local específico para estar sob a pregação expositiva da Palavra.²⁴

No entanto, mesmo os pregadores mais eficazes hoje mostrarão sabiamente que o ministério da Palavra é realizado em vários níveis e deve ser mais do que apenas pregar sermões.²⁵ A igreja tem uma necessidade constante de ensinar, exortar e transmitir as doutrinas da fé de maneira sistemática. E, uma vez que o pastor tem o papel básico como o orador semanal em destaque, parece que um

pastor que serve como teólogo local é de fato o mais bem posicionado para cumprir essa ordenança.

Ordenança nº 3: o chamado a buscar a piedade e uma vida exemplar. É na terceira ordenança de Paulo que a discussão de fato se torna interessante. Uma coisa é pedir ao teólogo para guardar a integridade do evangelho, e até mesmo ensiná-lo e transmiti-lo. Outra coisa bem diferente é dizer: “Exponha sua vida pessoal como um exemplo de piedade para que todo o mundo veja”. No entanto, é exatamente isso que Paulo pede. Ele insiste para que o ensino e a vida do teólogo sejam observados de perto (1Tm 4.15-16). Timóteo deve exercitar-se na piedade (1Tm 4.7), dando “um exemplo para os fiéis na palavra, no procedimento, no amor, na fé e na pureza” (1Tm 4.12). Sua mente deve ser afiada o suficiente para expor as “controvérsias tolas e inúteis”, e seu caráter, firme o suficiente para evitar as desavenças que tantas vezes os acompanham (2Tm 2.23-24). A Tito, também, é ordenado: “Em tudo seja você mesmo um exemplo para eles, fazendo boas obras”. Ele deve demonstrar tal integridade em seu ensino e dignidade em suas interações para que seus oponentes fiquem literalmente sem palavras para fazer ataques pessoais (Tt 2.7-8).

Trata-se de uma sabedoria oportuna – não apenas no mundo teológico de hoje, mas também no mundo em geral. De fato, quando Paulo usa a expressão “sã doutrina”, ele está contrastando não apenas ideias, mas práticas reais.²⁶ Teólogos como Kelly Kopic, em seu *Little Book for New Theologians* [Pequeno livro para novos teólogos], nos alertam sobre o “desapego teológico” que a academia tantas vezes promove toda vez que começa a separar teologia de espiritualidade.²⁷ Em vez disso, ele defende o que chama de uma maneira “antropossensível” de fazer teologia, em que o teólogo se recusa a separar as considerações teológicas da aplicação humana prática.²⁸ A maioria concordará prontamente que conhecer o conteúdo doutrinário não é igual a crescimento espiritual. Matthew Henry notoriamente advertiu os ministros que, se não conseguem viver o que pregam, correm o risco de “derrubar com uma das mãos o que edificam com a outra”.²⁹ E, se é verdade que os pastores muitas vezes são melhores em cuidar de suas doutrinas do que de sua própria vida, há quem pergunte se os teólogos acadêmicos se saem melhor nisso.³⁰ Afinal, como Paulo sabia e advertia, as heresias muitas vezes começam com defeitos de caráter em seus proponentes.³¹

Assim, um teólogo fiel desejará exemplificar a devoção apropriada aceitando-a e, como diz Kevin Vanhoozer, até mesmo “habitando” a verdade doutrinária.³² Quem melhor para fazer isso do que os pastores locais que servem aos congregantes locais que os conhecem, caminham pela vida com eles e são capazes de observar sua vida pessoal além de seu ministério público?

Ordenança nº 4: o chamado a suportar os sofrimentos. Essa quarta ordenança apenas aumenta a aposta, com Paulo exigindo ainda mais investimentos pessoais. Aquele que é ordenado a guardar “o que lhe foi confiado” (1Tm 6.20) também é incentivado a suportar os sofrimentos (2Tm 1.9; 2.3). Timóteo não pode se envergonhar do evangelho nem de onde esse evangelho pôs seu mentor. Embora relativamente jovem, propenso a doenças e, ao que consta, tímido por natureza, ele foi, no entanto, chamado ao que John Stott descreve como “árduas responsabilidades” na igreja.³³ Ele deve seguir o exemplo de Paulo e se preparar para “as perseguições e os sofrimentos” (2Tm 3.11-12), mantendo uma mente sóbria enquanto suporta o sofrimento (2Tm 4.5). Tito também deve se preparar para a possibilidade distinta de ser desprezado (Tt 2.15).³⁴

Talvez seja aqui que possamos começar a sentir, e até ratificar, a dor desses homens como pastores-teólogos. Sabemos que os problemas de Paulo muitas vezes surgiam em conflito com as forças que se opunham ao evangelho. Certamente esses ataques também estavam sendo dirigidos contra seus representantes apostólicos e os líderes que eles acabavam de designar.³⁵ As igrejas corriam o risco de se dividir, e os líderes corriam o risco de se cansar – ou pior, abandonar o ministério. E, assim, em vista de consequências tão terríveis, Paulo apela a esses homens para que perseverem e permaneçam firmes na responsabilidade de proteger a integridade teológica do povo de Deus, qualquer que seja o custo.

Como nas ordenanças anteriores, devemos perguntar se um contexto teológico acadêmico é o lugar para esse tipo de sofrimento. Hiestand e Wilson mostram que a teologia acadêmica raramente “lembra um sermão”, uma vez que a academia tende a priorizar a “neutralidade desinteressada”. Tais carreiras, em

geral, florescem nos solos da teoria e da análise. Os pastores-teólogos, por outro lado, sempre levam “o fardo do pregador” para seus estudos – o que é o fardo das almas.³⁶ Eles descobrem que esse fardo traz não apenas forma, mas também peso e um senso de medida a todas as verdades que desejam expressar. Buscar um ministério pastoral fiel pode ser um trabalho de amor, mas é, em grande medida, um trabalho. Ressaltando o sofrimento de Paulo pelo evangelho, John Piper diz que cabe ao pastor “trabalhar para que nenhum de seus irmãos e irmãs seja destruído”.³⁷ De fato, o chamado pastoral em si é uma vocação cruciforme.³⁸ E, na medida em que o pastor é chamado a proclamar um Cristo crucificado que convida seus seguidores a morrerem para o próprio eu, como nos lembram estudiosos como Kevin Vanhoozer, “o pastor fiel sempre será uma figura contracultural”.³⁹

As diferentes demandas da academia e da igreja como ambientes sociais distintos criam mais tensões para o pastor-teólogo. Por exemplo, a academia, em geral, recompensa a especialização, enquanto a vontade do pastor-teólogo será a de resistir à pesquisa restrita e tentar sintetizar de maneira mais ampla.⁴⁰ Em vez de passar da simplicidade para a complexidade, como é a tendência nos círculos acadêmicos, o pastor-teólogo sempre procurará fazer o inverso.⁴¹ Assim, o pastor-teólogo muitas vezes pode se sentir como alguém que tenta ficar em cima do muro, que se esforça para manter um pé aqui e outro lá em se tratando de dois campos discursivos diferentes. Vanhoozer de fato sugere que há três ambientes distintos aos quais o pastor-teólogo deve falar: a academia, a igreja e a sociedade em geral.⁴² Tudo isso pode facilmente criar um sentimento de ansiedade – a pressão que pode até levar o pastor-teólogo a duvidar se o ministério pastoral é um contexto viável para prover liderança teológica. O risco é que a angústia seja muito grande e um desses chamados seja abandonado.⁴³ É verdade que esse tipo de “sofrimento” certamente não é nada se comparado com um cárcere romano, mas isso não quer dizer que não haja luta aqui para o pastor-teólogo suportar.

Ordenança nº 5: o chamado a prover regras/supervisão dentro da igreja. Essa última ordenança de Paulo é mais implícita do que explícita, mas é difícil ignorar o chamado de Timóteo e de Tito para se envolverem diretamente na tarefa de prover supervisão à igreja. Na opinião de Paulo, uma vez que a igreja é “coluna e fundamento da verdade”, o povo de Deus precisa saber se

comportar nela (1Tm 3.14-15). Assim, no centro da missão desse povo está essa necessidade de estabelecer – ou, em alguns casos, restabelecer – a ordem na igreja como a casa de Deus.⁴⁴

Metáforas relacionadas à administração têm sido aclamadas como “metáforas escolhidas” por Paulo para expressar todos os temas predominantes nas epístolas pastorais.⁴⁵ Uma vez que vê a igreja como a “casa de Deus” (1Tm 3.15), Paulo deseja que seus representantes apostólicos ensinem suas igrejas a se comportarem adequadamente. Isso incluirá aprender a orar, a se relacionar com autoridades civis (1Tm 2.1, 8) e o modo como as mulheres devem se comportar na adoração pública (1Tm 2.9-15). Paulo também oferece qualificações para os líderes da igreja (1Tm 3.2-7), instruções sobre como lidar com homens mais velhos (1Tm 5.1-2), orientação sobre as viúvas (1Tm 5.3-16) e até conselhos sábios para lidar com o cuidado dos idosos (1Tm 5.17-19). Ao que parece, Tito está lidando com uma estrutura eclesiástica menos desenvolvida, e, no entanto, ele também foi chamado a prestar supervisão, oferecendo instrução moral (Tt 3.1-2) e administrando a disciplina da igreja (Tt 3.10). Em suma, Paulo precisa que Timóteo e Tito estejam diretamente envolvidos em toda essa supervisão multifacetada.

Se David Wells está certo quando diz que a teologia é, “a princípio e de modo mais imediato, construída” para a igreja,⁴⁶ é possível que se argumente que assegurar a supervisão da igreja é um ingrediente necessário na formação de qualquer teólogo. O pastor-teólogo, por causa de seu contexto, é capaz de testemunhar em primeira mão como o drama da doutrina se desenrola nas estruturas tangíveis de relacionamentos reais e manchados pelo pecado. Tudo isso está alinhado com o que estudiosos como D. A. Carson têm discutido recentemente sobre a importância de pastores supervisionarem a igreja: uma vez que um ministério abrangente da Palavra “exige” supervisão, ela deveria ser vista como uma parte indispensável do papel dos pastores.⁴⁷ Portanto, não é de surpreender que esses primeiros pastores-teólogos não apenas tenham sido comissionados com a responsabilidade de guardar e administrar a doutrina, mas também tenham recebido uma missão fundamental de supervisionar o funcionamento das igrejas locais.

* * *

Neste capítulo, tentei argumentar que as epístolas pastorais são um refúgio adequado e útil para recuperar o retrato inicial de um tipo de teólogo em particular: o pastor-teólogo. Embora os dois destinatários originais dessas cartas tivessem papéis únicos e servissem em ministérios itinerantes, eles foram enviados para atender a crises eclesiais reais, enfrentando adversidades que foram aceleradas por aberrações doutrinárias alarmantes. E assim foram encarregados da responsabilidade de ensinar, corrigir e refutar tudo, na esfera teológica, para o bem-estar e proteção do rebanho de Deus.

Contudo, também vimos que esses teólogos serviam sobretudo como pastores. Tanto Timóteo como Tito asseguraram uma supervisão ativa e, ao fazerem isso, se uniram a Paulo no sofrimento pela obra do evangelho. Talvez isso – a natureza cruciforme do trabalho pastoral – seja algo que todos os pastores possam atestar toda vez que enfrentam tais desafios para permanecerem fiéis ao seu chamado. Além disso, vimos como esses homens foram incumbidos de serem exemplos vivos da verdade – o que significa que tiveram de suportar todo o seu trabalho teológico corretivo com uma vida piedosa e exemplar.

Essas cinco ordenanças de Paulo, e em particular as três últimas, têm um sabor distintamente pastoral e parecem se cumprir de maneira mais natural em um contexto eclesial. Assim, acredito que as epístolas pastorais nos oferecem um retrato bíblico convincente de um tipo particular de teólogo que, recorrendo às palavras de João Calvino, “edifica consciências no temor de Deus”: o pastor-teólogo.

■

Veja João Calvino, comentário sobre Tito 1.1 em seu Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus and Philemon [Comentários sobre as epístolas a

Timóteo, Tito e Filemom]. Trad. William Pringle. Edimburgo: Calvin Translation Society, 1856; Eugene: Wipf and Stock, 2006. p. 283. Calvino explica: “E, por conseguinte, sabemos também que, quanto maior o progresso que um indivíduo fez na piedade, ele se tornará um discípulo muito melhor de Cristo; e assim deverá ser considerado um verdadeiro teólogo que edifica consciências no temor de Deus”.↵

HIESTAND, Gerald; WILSON, Todd. *The Pastor Theologian: Resurrecting an Ancient Vision* [O pastor-teólogo: ressuscitando uma antiga visão]. Grand Rapids: Zondervan, 2015. p. 101.↵

Ibid. p. 57.↵

Kevin Vanhoozer refere-se ao livro de Tito como “a epístola de Paulo sobre a teologia pastoral”. Veja VANHOOZER, Kevin J.; STRACHAN, Owen. *The Pastor as Public Theologian: Reclaiming A Lost Vision*. Grand Rapids: Baker Academic, 2015. p. 122. [O Pastor como Teólogo Público: recuperando uma visão perdida. Vida Nova, 2016.]↵

Veja MERKLE, Benjamin L. “Ecclesiology in the Pastoral Epistles”. In: KÖSTENBERGER, Andreas J.; WILDER, Terry L., ed. *Entrusted with the Gospel: Paul’s Theology in the Pastoral Epistles* [A tarefa de anunciar o evangelho: a teologia de Paulo nas epístolas pastorais]. Nashville: B&H Academic, 2010. p. 196. Gordon Fee descreve esses homens como “itinerantes em missão especial”, enviados para lá como “representantes apostólicos” de Paulo; veja FEE, Gordon. *1 and 2 Timothy and Titus* [1- e 2 Timóteo e Tito], *New International Bible Commentary* 13. Peabody: Hendrickson, 1988. p. 21. [NCBC: 1 e 2 Timóteo e Tito. Vida, 1994.]↵

Veja MADSEN II, Thorvald D. “The Ethics of the Pastoral Epistles”. In:

Entrusted with the Gospel. p. 225. Madsen acrescenta que as epístolas pastorais “prefiguram um tempo em que as tarefas da liderança caberiam aos outros, operando sob a autoridade dessas epístolas e do restante das Escrituras”.↵

TOWNER, Philip. The Letters to Timothy and Titus [As cartas a Timóteo e Tito], New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2006. p. 242, 425. Compare FEE. 1 and 2 Timothy and Titus. p. 21. Thomas Schreiner acredita que, embora eles certamente fossem líderes, “é um erro concluir que eram pastores”. Veja SCHREINER. “Overseeing and Serving the Church in the Pastoral and General Epistles”. In: MERKLE, Benjamin L.; SCHREINER, Thomas R., ed. *Shepherding God’s Flock: Biblical Leadership in the New Testament and Beyond* [Pastoreando o rebanho de Deus: a liderança bíblica no Novo Testamento e além dele]. Grand Rapids: Kregel, 2014. p. 90. Philip Ryken, por outro lado, sempre se refere a Timóteo como um “ministro”, na medida em que lhe foi conferida a tarefa de liderar uma igreja local. Veja RYKEN, Philip Graham. 1 Timothy [1 Timóteo]. Phillipsburg: P&R, 2007. p. 3, 7-8.↵

Veja MERKLE. “Ecclesiology”. p. 197-198.↵

SCHREINER. “Overseeing”. p. 90, 92. Compare o texto de 2Tm 2.2 em que Paulo exorta Timóteo para que “confie” aos homens fiéis o que “ouviu” dele.↵

Acredito que isso reforça o argumento de Hiestand e Wilson – que afirmam que a tarefa de formular teologia é insuficiente se não for realizada, pelo menos em parte, a partir do ambiente social da igreja. Veja HIESTAND; WILSON. *Pastor Theologian*. p. 17, 67.↵

Salvo indicação em contrário, os textos bíblicos deste capítulo foram retirados da Nova Versão Internacional (NVI), da Sociedade Bíblica Internacional.↵

Veja TOWNER. Letters. p. 430-431. Alan Tomlinson refere-se a Timóteo como “o apóstolo [de Paulo] que soluciona problemas” e observa como os falsos mestres de 1 Timóteo queriam se ver como guardiões e protetores do depósito da verdade, mesmo enquanto usavam indevidamente a lei para defender o ascetismo. Veja TOMLINSON, F. Alan. “The Purpose and Stewardship Theme Within the Pastoral Epistles”. In: *Entrusted With the Gospel*. p. 54, 60. Gordon Fee aponta para o alto nível de preparação de Timóteo, uma vez que a ele haviam sido confiadas as missões anteriores em Tessalônica, Corinto e Filipos, e ele também havia colaborado com Paulo em seis de suas cartas existentes. Veja FEE. *1 and 2 Timothy and Titus*. p. 2.↵

Paulo compara os oponentes de Timóteo a Janes e Jambres, homens que a tradição judaica identificou como os principais magos/feiticeiros que Moisés teve de enfrentar em suas reuniões com o Faraó (veja Êx 7.11). Para obter uma discussão mais aprofundada, veja TOWNER. Letters. p. 563-565. Compare PIETERSMA, A. *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians* [O apócrifo dos magos Janes e Jambres]. Nova York: E. J. Brill, 1994. p. 36-42.↵

TOWNER. Letters. p. 478.↵

Como a pessoa comissionada para nomear presbíteros, certamente se esperava que o próprio Tito adotasse e internalizasse essa qualidade.↵

MADSEN. “Ethics”. p. 226.↵

ANYABWILE, Thabiti. *Finding Faithful Elders and Deacons*. Wheaton: Crossway, 2012. p. 159. [Encontrando Presbíteros e Diáconos Fieis. Fiel, 2016.] Compare com At 20.28-31.↵

HIESTAND; WILSON. Pastor Theologian. p. 63.↵

Veja a discussão em HIESTAND; WILSON. Pastor Theologian. p. 67-74.↵

Para obter uma excelente discussão de como a leitura pública da Escritura funcionava na comunidade de cristãos, veja TOWNER, Philip H. “The Function of the Public Reading of Scripture in 1 Timothy 4:13 and in the Biblical Tradition”, SBJT 7/3 (outono de 2003). p. 44-53. Towner traça a prática de leituras públicas no judaísmo e na sociedade greco-romana e argumenta que era necessária uma leitura equilibrada e sistemática da Escritura para conter falsos ensinamentos e especulações teológicas.↵

Em sua discussão sobre o chamado de Timóteo a “manejar corretamente” a palavra da verdade, Philip Towner conecta as “conversas inúteis e profanas” (2Tm 2.16) às “fábulas profanas” (1Tm 4.7) que Timóteo é chamado a evitar a todo custo. Todo esse “disparate herético” ameaçava levar o ensino da igreja “ao nível do ensino humano básico”. Veja TOWNER. Letters. p. 523.↵

HIESTAND; WILSON. Pastor Theologian. p. 55. O teólogo ocupa um papel fundamental de liderança dentro da igreja, pois, “quando as crenças se corrompem, os desejos se perdem e a ética tropeça” (p. 56).↵

ESWINE, Zack. Sensing Jesus: Life and Ministry as a Human Being [Percebendo Jesus: vida e ministério como um ser humano]. Wheaton: Crossway, 2012. p. 275.↵

Veja LLOYD-JONES, D. Martyn. *Preaching and Preachers*. Ed. Kevin DeYoung. Grand Rapids: Zondervan, 2011. p. 51-54. [Pregação e Pregadores. 2. ed. Fiel, 2018.]↵

Veja KELLER, Timothy. *Preaching: Communicating Faith in an Age of Skepticism*. Nova York: Viking, 2015. p. 2-5, 7. [Pregação: comunicando a fé na era do ceticismo. Vida Nova, 2017.] Keller defende três níveis de “ministério da Palavra”, do ensino mútuo e admoestação informal aos meios de ensino mais formais, incluindo o ato autêntico de pregar. Reduzir o ministério da Palavra à pregação é correr o risco de conferir ao sermão uma carga que ele não deveria suportar.↵

VANHOOZER; STRACHAN. *Pastor as Public Theologian*. p. 162.↵

KAPIC, Kelly M. *A Little Book for New Theologians: Why and How to Study Theology*. Downers Grove: IVP Academic, 2012. p. 9. [Pequeno Livro para Novos Teólogos. Cultura Cristã, 2016.] Kaptic pede aos jovens teólogos em particular que se lembrem de que “a reflexão teológica é uma maneira de examinar nosso louvor, orações, palavras e adoração com o objetivo de assegurar que se conformem a Deus, e somente a ele” (p. 23). Ele continua: “Um dos grandes perigos na teologia é fazer de nossa fé algo que discutimos, em vez de algo que nos move” (p. 64).↵

KAPIC. *Little Book*. p. 47. Compare KAPIC, Kelly M. *Communion With God: The Divine and the Human in the Theology of John Owen* [Comunhão com Deus: o divino e o humano na teologia de John Owen]. Grand Rapids: Baker Academic, 2007. p. 33-34.↵

HENRY, Matthew. *Matthew Henry’s Commentary on the Whole Bible*. 6 vols. Old Tappan: Revell, 1983. 6:821. [Comentário Bíblico Matthew Henry: obra

completa. CPAD, 2016.]↵

ANYABWILE. Finding. p. 151; ESWINE. Sensing Jesus. p. 259, 289. Talvez seja por isso que o escritor de Hebreus nos exorte a considerar o resultado da vida que nossos líderes tiveram e “[imitar] a sua fé” (Hb 13.7).↵

Veja MADSEN. “Ethics”. p. 228.↵

Veja VANHOOZER, Kevin J. The Drama of Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Christian Doctrine. Louisville: Westminster John Knox, 2005. p. 21. [O Drama da Doutrina: uma abordagem canônico-linguística da teologia cristã. Vida Nova, 2016.] Vanhoozer explica: “Precisamos adotar, abraçar e até mesmo habitar a verdade doutrinária. O fim apropriado do drama da doutrina é a sabedoria: conhecimento vivido, o cumprimento da verdade”.↵

Veja STOTT, John. The Message of 2 Timothy. Downers Grove: InterVarsity, 1973. p. 20. [A Mensagem de 2 Timóteo: tu, porém. ABU Editora, 2005.] Fee, por outro lado, acredita que a imagem tímida de Timóteo “provavelmente é um pouco negativa”. Veja FEE. 1 and 2 Timothy and Titus. p. 2.↵

Apontando para a reputação bem conhecida (e bastante pobre) das igrejas de Creta, Philip Towner acredita que Paulo esperava outros atos de oposição rebelde à autoridade de Tito. Veja TOWNER. Letters. p. 768.↵

MADSEN. “Ethics”. p. 225-227.↵

HIESTAND; WILSON. Pastor Theologian. p. 92-93. De fato, Kevin Vanhoozer inclusive observa até que ponto o que os pastores encontram em comentários bíblicos acadêmicos “é difícil, se não impossível, de pregar”. Veja VANHOOZER; STRACHAN. Pastor as Public Theologian. p. 6.↵

PIPER, John. Brothers, We Are Not Professionals: A Plea to Pastors for Radical Ministry. Nashville: Broadman and Holman, 2002. p. 107-108. [Irmãos, Nós não Somos Profissionais: um apelo aos pastores para ter um ministério radical. Shedd Publicações, 2009.]↵

Para obter uma explicação mais completa de como o ambiente social do pastorado dá aos pastores uma vocação cruciforme, veja o capítulo 5 deste livro, “O pastor-teólogo como teólogo cruciforme”.↵

VANHOOZER; STRACHAN. Pastor as Public Theologian. p. 3.↵

Vanhoozer vê o pastor como “um tipo particular de generalistá. Veja”Thesis #10”. In: VANHOOZER; STRACHAN. Pastor as Public Theologian. p. 184.↵

HIESTAND; WILSON. Pastor Theologian. p. 92, 97.↵

“Os pastores-teólogos devem ser trilingues, capazes de falar o idioma de todos os três ambientes sociais ou, pelo menos, falar o suficiente para pedir (e também dar) direções.” Veja VANHOOZER; STRACHAN. p. 4-5.↵

Hiestand e Wilson são sensíveis à tensão que os pastores-teólogos enfrentam,

observando como eles têm sido tradicionalmente levados a se afastarem de seus contextos eclesiais, atraídos por patrocínio, por redes de apoio e pelo prestígio intelectual da academia (veja *The Pastor Theologian*. p. 50-52, 77).↵

Veja TOMLINSON. “Purpose”. p. 82. Merkle concorda; veja “Ecclesiology”. p. 174. Compare HUGHES, R. Kent; CHAPPELL, Bryan. *1 & 2 Timothy and Titus: To Guard the Deposit* [1- e 2 Timóteo e Tito: guardar o depósito]. Wheaton: Crossway, 2000. p. 17.↵

TOMLINSON. “Purpose”. p. 70.↵

WELLS, David. “The Theologian’s Craft”. In: WOODBRIDGE, John D.; MCCOMISKEY, Thomas Edward, ed. *Doing Theology in Today’s World: Essays in Honor of Kenneth S. Kantzer* [Fazendo teologia no mundo de hoje: ensaios em homenagem a Kenneth S. Kantzer]. Grand Rapids: Zonder van, 1991. p. 174.↵

CARSON, D. A. “Some Reflections on Pastoral Leadership”, *Themelios* 40.2 (2015). p. 195-197. Carson ainda diz que, se um pastor não se mostra propenso à supervisão piedosa, ele não está qualificado para ser pastor/mestre/líder – “por melhor professor que ele possa ser”. E um pastor que tenta delegar a tarefa “não compreende que um ministério abrangente da Palavra exige supervisão” (p. 197).↵

CAPÍTULO 12

A TEÓLOGA ECLESIAÍSTICA

LAURIE L. NORRIS

Os ensaios deste livro mostram que há uma necessidade de desenvolver e apoiar teólogos eclesiásticos que sirvam simultaneamente dentro do contexto de uma igreja local e que contribuam de maneira significativa para o estudo bíblico-teológico mais amplo para a igreja. Mas possuímos uma visão sólida de como as mulheres se encaixam nesse modelo? Se essa tarefa for estruturada de forma geral em termos do “pastor-teólogo”, certas convicções teológicas sobre o papel das mulheres na liderança da igreja podem impedi-las de participar? Eu gostaria de examinar essas questões na esperança de construir um modelo que, tanto na linguagem quanto na prática, inclua e incentive formalmente o desenvolvimento das mulheres como teólogas bíblicas competentes no serviço da igreja local.

Ao fazer isso, espero transcender as questões tradicionais sobre o papel das mulheres no ministério e encorajar-nos a pensar de maneira criativa sobre como incluir as mulheres nesse debate necessário – ou seja, nessa visão mais ampla do “pastor-teólogo” que está sendo apresentada neste livro e por meio do trabalho do Centro de Pastores-Teólogos (CPT). Passarei de fundamentos mais amplos para definições mais específicas e, em seguida, para algumas aplicações contextuais.

A TEOLOGIA E A IGREJA: FUNDAMENTOS

De modo geral, o trabalho da teologia cristã confessional pertence à igreja. Como afirmou Martinho Lutero, “todos somos chamados de teólogos, assim como todos [somos chamados de] cristãos”.¹ “Toda vez que falamos de Deus, estamos envolvidos na teologia”, e essas crenças sobre Deus guiam todos os aspectos de nossa vida.²

Muitas mulheres na igreja, no entanto, não se veem como participantes iguais no discurso teológico. A teologia é vista como uma disciplina masculina confinada a torres de marfim. Ao ensinar mulheres na igreja local, tenho observado em muitas delas um momento de iluminação quando expostas à verdade – muitas vezes pela primeira vez – de que elas são de fato teólogas, refletindo em todas as conversas e decisões seu entendimento particular sobre Deus e a relação dele com a humanidade. Junto com todos os membros da igreja, as mulheres devem ser encorajadas a se envolver conscientemente na reflexão teológica, a fortalecer sua musculatura bíblico-teológica e a desenvolver sua perspicácia teológica. Infelizmente, as mulheres quase sempre se sentem como se estivessem do lado de fora, espiando pelo buraco da fechadura enquanto os homens fazem o trabalho mais formal e disciplinar da teologia. Algumas acham que não têm permissão para entrar, enquanto outras simplesmente nunca cogitaram a ideia porque nunca foram convidadas. Como cristãs, as mulheres na igreja devem ser encorajadas a pensar teologicamente – ou melhor, a pensar bem teologicamente –, pensando de maneira cristã sobre todas as coisas. Em suma, se estamos perguntando se as mulheres deveriam pensar bem sobre Deus e deveriam ser leitoras/intérpretes aptas das Escrituras, a resposta deveria ser um retumbante e evidente “sim”.

O foco do CPT e deste livro, no entanto, é mais restrito que isso. O objetivo do CPT vai além de incentivar pastores a pensarem teologicamente ou a mostrarem maior perspicácia teológica em seu ministério de pregação e de ensino. Em vez disso, o CPT deseja incentivar pastores a desempenharem formalmente um papel duplo tanto como pastores quanto como teólogos – apoiar pastores vocacionais que, ao mesmo tempo, estejam envolvidos em um estudo mais formal como “pastores-teólogos”. Nesse sentido, estamos falando de uma maior apropriação

da teologia como uma busca mais formal. E, nesse sentido mais elevado, ainda devemos também afirmar a necessidade de as mulheres fazerem teologia na igreja e para a igreja.

As mulheres são vozes indispensáveis, ao lado dos homens, na reflexão teológica sobre as Escrituras para a igreja, mesmo que sua experiência às vezes, lamentavelmente, tenha testemunhado o contrário. Argumento esse ponto com, pelo menos, dois fundamentos: primeiro, as mulheres devem estar formalmente envolvidas no discurso teológico porque refletem “metade” da imagem de Deus, que é o objeto de nosso estudo. Não era bom que o homem estivesse só, por isso Deus lhe fez uma ajudadora que fosse semelhante a ele (Gn 2.18) – ou seja, alguém que estivesse diante de Adão com perfeita correspondência como sua igual parceira e complemento. Juntos, homem e mulher, Deus os criou à sua imagem (Gn 1.27). Uma vez que são portadoras da mesma imagem, excluir as mulheres da contribuição formal no discurso teológico (seja abertamente ou por negligência) sobre o próprio Deus cuja imagem elas refletem é o mesmo que investigar o histórico genético de uma criança e excluir sua mãe. Por um lado, em primeiro lugar as mulheres são humanas, e essa humanidade compartilhada deve ser reconhecida além de nossas diferenças de gênero, sejam prescritivas ou descritivas.³ E, no entanto, as mulheres também oferecem sua própria voz, perspectivas e experiências de vida distintamente femininas. As mulheres realizam trabalhos bíblico-teológicos a partir de um ambiente social e de gênero específicos.

Segundo, devemos considerar o significado das novas realidades da criação. O “novo homem” (no grego *anthrōpos*) em Cristo (descrito em Ef 2.15; 4.13, 24; Cl 3.10-11) refere-se à nova comunidade no corpo de Cristo – uma nova imagem de Deus em Cristo que destruiu a inimizade causada pela maldição e reuniu grupos opostos em um só, pois “ele é a nossa paz” (Ef 2.14).⁴ Como escreve Paulo em Gálatas 3.28, nele não há judeu ou grego, escravo ou livre, homem ou mulher, pois somos um em Cristo. Cristo, o “segundo Adão”, foi e é a imagem perfeita de Deus (Jo 1.18; Cl 1.15; Hb 1.3). Em Cristo, a imagem de Deus é restaurada entre os membros do corpo de Cristo. A restauração dessa imagem divina na humanidade é refletida, em parte, pela unidade e diversidade da igreja – o “novo homem” em Cristo que cresce na semelhança Daquele que é a cabeça

(Ef 4.15-16). Como Paulo escreve em Colossenses 3.9-11 a respeito de nossa identidade coletiva no corpo de Cristo, nós “já [nos despimos] do velho homem [literalmente, ‘o velho eu’] com suas práticas” e nos revestimos do novo homem, “o qual está sendo renovado em conhecimento, à imagem do seu Criador. Nessa nova vida já não há diferença entre grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro e cita, escravo e livre, mas Cristo é tudo e está em todos” (ênfase adicionada). N. T. Wright observa, com grande relevância, acredito, tanto para gênero quanto para raça:

Por que Paulo vê Deus sendo glorificado especificamente pela salvação conjunta de pessoas de diferentes raças? Para Paulo, como um teólogo arraigado nos primeiros capítulos de Gênesis, Deus é glorificado quando os seres humanos se tornam verdadeiramente si mesmos mediante a graça e o poder do evangelho. Deus criou os seres humanos para carregarem sua imagem no mundo; e, quando essa imagem é restaurada por meio da própria Imagem, Jesus Cristo, e por meio da obra do Espírito, o Deus vivo é glorificado uma vez que é refletido para o mundo.⁵

Observamos essa unidade vivida no Novo Testamento e na igreja primitiva, mesmo nos contextos mais patriarcais, por meio de uma amizade genuína entre homens e mulheres em sua colaboração para o evangelho. Considere aquelas mulheres com quem Jesus andou, as quais ele honrou como companheiras e membros de seu círculo íntimo. Considere aquelas mulheres que serviram como as primeiras testemunhas do Cristo ressurreto, o que, por si só, foi algo radical e contracultural – o querigma [pregação] do Cristo ressurreto colocado primeiro nos lábios de mulheres cheias de fé e confiado a elas para que fosse proclamado aos outros discípulos! Considere as quatro filhas de Filipe em Atos 21.9, ou aquelas que serviram como membros proeminentes das igrejas domésticas no Império Romano, como Priscila, Cloe, Lídia e a mãe de João Marcos, ou aquelas mulheres que colaboraram notavelmente com Paulo no ministério do evangelho, como Febe e talvez Júnias em Romanos 16. Considere as mulheres registradas na história da igreja primitiva, das quais muitas usaram uma plataforma que assumiu a forma de proclamação fiel por meio do martírio, como Perpétua, Blandina e Tecla (na medida em que sua história tiver veracidade histórica).⁶ Considere a estimada vida e os ensinamentos de Macrina, em conversa com os

grandes capadócius,⁷ ou aquelas mulheres que, segundo Clemente de Alexandria, no segundo século, acompanharam os apóstolos em jornadas missionárias como parceiras de ministério, sobretudo para outras mulheres. Considere aquelas mulheres que estudaram com Jerônimo, ou as ordens de mulheres (incluindo viúvas e diaconisas) do terceiro século que serviram de maneira sacrificial e cumpriram deveres pastorais com relação a outras mulheres; esses deveres incluíam instruir e batizar catecúmenas, repreender as rebeldes, dar a comunhão às doentes, orar, visitar e impor as mãos.⁸

Deixando de lado os papéis particulares na igreja, precisamos buscar a amizade genuína e o apoio mútuo como homens e mulheres envolvidos no ministério e na reflexão teológica, servindo juntos como colaboradores em prol do evangelho. Precisamos fazer o trabalho de teologia e compartilhar a carga ministerial como irmãos e irmãs, juntos – uns ao lado dos outros, sem competição ou desconfiança.

Dessa forma, como portadoras da imagem de Deus e participantes da imagem renovada em Cristo como membros uns dos outros – irmãos e irmãs da família de Deus, em quem não há divisão ontológica, mas unidade –, as mulheres devem ser participantes plenas e iguais na reflexão teológica como colaboradoras do evangelho.

TEOLOGIA PARA A IGREJA: INCENTIVOS PRÁTICOS

As mulheres estão cada vez mais buscando a educação formal em disciplinas bíblico-teológicas, procurando se envolver ativamente na reflexão teológica como parte de sua vocação. Esse estudo, em última análise, deve ser para a igreja. No modelo do pastor-teólogo, sobretudo em contextos eclesiais que limitam o ofício formal de pastor aos homens, devemos perguntar: Que meios vocacionais existem na igreja local para que mulheres com dons teológicos administrem esse conhecimento? Tais mulheres devem ser relegadas à academia,

a contextos paraeclesiásticos ou plataformas on-line desconectadas de expressão na igreja local? Talvez até sejam forçadas a participar da dicotomia entre a igreja local e os estudos teológicos que o CPT e os ensaios deste livro tentam rejeitar? Mulheres teologicamente treinadas devem servir e enriquecer a igreja por meio de seus estudos, e as mulheres que servem de maneira vocacional na igreja devem ter treinamento teológico. Em minha opinião, isso levanta duas questões principais. A primeira envolve uma definição, e a segunda, uma aplicação.

Definições: pastores-teólogos formais e informais. A designação “pastor-teólogo” limita nossa discussão apenas àqueles que ocupam posições de liderança pastoral na igreja? O que queremos dizer com “pastor”? Dependendo das convicções teológicas de um indivíduo, as mulheres são incluídas ou excluídas nessa definição? As mulheres podem servir formalmente como pastoras-teólogas dentro da igreja ou devem trabalhar a partir de outra plataforma?

Eu defenderia que muitas mulheres devem servir (e servem) à igreja com sua capacidade pastoral ou de guiar – isto é, no sentido mais amplo da palavra pastoral, além de uma posição ou cargo específico. Além disso, como mencionado anteriormente, algumas mulheres são talentosas e chamadas a se envolver de maneira mais formal no estudo bíblico-teológico. Na medida em que afirmamos estes dois pontos – mulheres exercendo o ministério pastoral e mulheres engajando-se na reflexão teológica formal –, também afirmamos a pastora-teóloga ou a teóloga eclesiástica. Em outras palavras, se as mulheres devem fazer teologia, baseadas em sua identidade cristã e como criaturas, e se estão ministrando e liderando a igreja em vários contextos e aptidões, então a mesma discussão que se aplica aos homens também se aplica aqui às mulheres.

No nível mais amplo da definição, então, todos nós poderíamos sinceramente concordar com a possibilidade de pastoras-teólogas. Esse acordo, no entanto, não produz aplicações uniformes, sobretudo quando uma definição mais restrita de “pastor” é empregada. Aqui, a conversa começa a parecer um pouco com um programa de televisão do tipo “escolha sua própria aventura”, com uma porta se

abrindo para um conjunto específico de opções e a outra porta levando a um caminho um pouco diferente em relação às convicções teológicas e ao contexto eclesiástico ou cultural do indivíduo. A seguir, discutirei as duas, oferecendo algumas palavras de desafio e de incentivo.

Aplicações: pastoras-teólogas na prática. Primeiro, para aqueles que ministram em um contexto em que as mulheres podem servir como pastoras na liderança no sentido formal, sejam intencionais em seu incentivo às mulheres. Recusem-se a deixá-las de lado. Reconheçam, em uma autorreflexão, seus possíveis preconceitos em relação à contribuição de uma mulher para a teologia. Lembrem-se de que manter uma posição teológica que aceita mulheres como pastoras não garante a falta de preconceito em preferir homens a mulheres como parceiros no debate teológico, pois afirmar um princípio nem sempre leva à sua prática. Em suma, promovam e incentivem a participação e o desenvolvimento de cada mulher no discurso teológico como parte da vocação pastoral dela. Como certa vez disse Dorothy Sayers, a voz da mulher pode ou não refletir a – ou mesmo uma – perspectiva distintamente feminina, mas a voz dela faz parte do debate como uma mulher.

Segundo, para aqueles que ministram em um contexto em que certas posições de autoridade na igreja são reservadas para homens, eu os desafio a ampliarem sua visão de ministério “pastoral”. Pensem em estender essa linguagem a fim de incluir outras facetas do ministério na igreja que envolvam responsabilidades pastorais de guiar o rebanho de Deus e cuidar dele – ou seja, levar o ministério pastoral para além do cargo de pastor sênior. Aquelas que ministram para as mulheres e com elas, por exemplo, não devem ser menos preparadas teologicamente do que seus colegas do sexo masculino.

Se a linguagem do “pastor” ainda impede as mulheres em certos contextos de participarem dessa visão do pastor-teólogo, então talvez precisemos considerar uma expansão de nossa linguagem. Ou seja, talvez precisemos falar de mulheres como “teólogas eclesiásticas” em oposição a “pastoras-teólogas” – descrevendo seu trabalho teológico na igreja e para a igreja de maneira mais ampla enquanto

servem em várias aptidões – para assegurar que elas não sejam excluídas desse chamado vocacional. Pensem em maneiras criativas para as mulheres servirem direta ou indiretamente nos ministérios de ensino, de pregação e de discipulado/formação espiritual da igreja por meio de seus estudos. Busquem a contribuição delas na pregação e deem voz àquilo que elas discernem. Incentivem-nas a se engajarem em um estudo bíblico-teológico mais amplo enquanto identificam mulheres com interesse e competência específicos nessas disciplinas. Isso pode envolver mais educação, pesquisa e textos para publicação, ou participação e apresentação em conferências acadêmicas. Ao pensarem em apoiar pastores-teólogos vocacionais na igreja, considerem se essa visão também se estende à sua líder de ministério de mulheres. Ela é igualmente encorajada a cultivar ou realizar estudos bíblico-teológicos, se tiver dom e inclinação para isso? Vocês encorajam as mulheres a desenvolverem os dons delas e as convidam a se sentarem à mesa teológica como participantes iguais? Reconheçam que vocês poderiam ser as pessoas a expressarem uma nova realidade ou potencialidade na vida de uma mulher, lançando uma visão que talvez ainda não passe pela cabeça dela. Mesmo a mais conservadora das convicções sobre o papel da mulher na proclamação bíblico-teológica não deve sufocar o engajamento ativo e a contribuição das mulheres na reflexão bíblico-teológica.

Por fim, exorto os dois grupos a incluírem conscientemente as mulheres nos papéis de liderança e de apoio, não apenas com louvores fingidos ou como algo reconsiderado. Cuidem-se para não serem um movimento de pastores-teólogos que tendem a excluir – que inadvertidamente (na melhor das hipóteses) transmitem às mulheres que o estudo e a vocação teológicos pertencem exclusivamente aos homens. A vocação teológica na igreja e para a igreja deve transcender questões de política eclesiástica e papéis de gênero. A autoridade na igreja pode ser posicional, mas fazer teologia é, até certo ponto, algo ontológico – isto é, uma extensão de quem somos como portadores da imagem, tanto como homens quanto como mulheres, e um reflexo de nossa imagem restaurada, unidos em Cristo.

Além de manterem um compromisso geral com as mulheres que pensam teologicamente, incentivem algumas a buscarem o treinamento bíblico-teológico

mais formal. Incluam mulheres em suas sociedades e conferências teológicas. Convidem-nas conscientemente a participarem de seu debate teológico – incluindo os pronomes que vocês usam. Empreguem mulheres competentes nos ministérios de sua igreja e incentivem o estudo bíblico-teológico delas. Dentro das restrições de seu contexto específico, deem-lhes oportunidades e plataformas para que elas exercitem sua voz teológica e reconheçam sua contribuição para a reflexão teológica sobre a Palavra de Deus para a igreja. Considerem como o ambiente social delas contribui para o projeto teológico-eclesiástico. Para aquelas mulheres que já encontraram um lar para seus dons em contextos acadêmicos ou paraeclesiásticos, procurem maneiras de integrar e empregar esses dons no serviço à igreja local.

Às minhas colegas, imploro que vocês busquem plenamente o chamado de Deus para a vida de vocês. Andem em fidelidade com Aquele a quem, no final, prestarão contas. Seja qual for a plataforma na qual o Senhor as colocar – igreja local, a academia ou a organização paraeclesiástica –, não ocultem sua voz do corpo de Cristo. Envolvam-se no estudo bíblico e na reflexão teológica. Sirvam fielmente à igreja de maneira que esteja alinhada às suas convicções bíblicas e reflita adequadamente seu contexto eclesiástico/cultural, seu compromisso com a unidade do corpo de Cristo e as restrições de sua consciência pessoal. E encorajem outras mulheres a fazerem o mesmo.

As palavras de Sharon Hodde Miller oferecem um comovente resumo e desafio:

Não importa o que se pense sobre a questão das mulheres no ministério, espero que possamos concordar com isto: compete à igreja administrar os dons de seus membros. Diz-nos 1 Coríntios 12.7 que são dados a cada membro do corpo de Cristo talentos para o bem comum. O apóstolo Paulo explica melhor essa ideia, enfatizando nossa profunda interdependência uns dos outros. Uma vez que precisamos uns dos outros para sermos o corpo de Cristo como um todo, devemos diligentemente desenvolver nossos próprios dons e os dons daqueles que nos cercam. É verdade que nem toda mulher é chamada ao seminário – assim como nem todo homem o é. Contudo, se acreditamos que a educação

teológica é uma maneira importante de treinar líderes e de proteger a integridade da crença cristã, então a proporção de gênero desequilibrada em seminários evangélicos deveria fazer-nos parar para refletir. As igrejas estão intencionalmente desenvolvendo os dons das mulheres na medida que deveriam? Dentro de nossas igrejas, existem sistemas ou programas para administrar os talentos das mulheres? Os líderes da igreja estão incentivando as mulheres que têm o dom de ensinar e levando-as a buscar o treinamento formal? [...] Como igreja, podemos enterrar os dons das mulheres – ou simplesmente permitir que seus talentos fiquem inertes – ou podemos iniciar o desenvolvimento de mulheres (e de homens!) e de seus dons essenciais, como Deus nos ordena. Para alguns, isso significará ir para o seminário e, para outros, não, mas a agenda é a mesma. Quando a igreja treina e prepara seus membros de acordo com os dons deles, o Reino só tem a ganhar, para a maior glória de Deus.⁹

Para encerrar, considerem a analogia de um coral de uma igreja. A teologia muitas vezes é como um coral composto apenas de tenores, barítonos e baixos – sem sopranos e contraltos. Falta algo. O coral está incompleto, desprovido de riqueza e plena ressonância. Sem todos os naipes, não podemos ouvir a execução da música como foi originalmente planejada. Ainda que seja agradável aos ouvidos, não ouvimos a música em toda a sua beleza. Às vezes, é claro, os naipes não são tão facilmente distinguidos. Em outras, cantamos em uníssono. Em outras ainda, um tenor e uma soprano podem atingir a mesma nota. Algumas mulheres cantam notas mais graves, enquanto alguns homens cantam notas mais agudas. A questão não é acentuar as distinções entre os naipes, mas, em vez disso, expressar a necessidade de todos em interpretar integralmente a partitura musical da criação e da redenção à medida que fazemos teologia juntos e executamos uma bela canção evangélica. Que possamos dignamente carregar a imagem de Deus juntos no serviço à igreja.

■

LUTERO, Martinho. “Sermon on Psalm 5”, 17 de janeiro de 1535, citado em KAPIC, Kelly M. *A Little Book for New Theologians: Why and How to Study Theology*. Downers Grove: InterVarsity, 2012. p. 15. [Pequeno Livro para Novos Teólogos. Cultura Cristã, 2016.]←

KAPIC. Little Book. p. 15.↵

Veja SAYERS, Dorothy L. *Are Women Human? Astute and Witty Essays on the Role of Women in Society* [As mulheres são humanas? Ensaaios inteligentes e espirituosos sobre o papel das mulheres na sociedade]. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.↵

Sobre essa questão, veja o texto esclarecedor de BOCK, Darrell L. “‘The New Man’ as Community in Colossians and Ephesians”. In: DYER, Charles H.; ZUCK, Roy B., ed. *Integrity of Heart, Skillfulness of Hands: Biblical and Leadership Studies in Honor of Donald K. Campbell* [Integridade do coração, habilidade das mãos: estudos bíblicos e de liderança em homenagem a Donald K. Campbell]. Grand Rapids: Baker, 1994. p. 157-167.↵

WRIGHT, N. T. “Paul in Different Perspectives”, palestra apresentada na Auburn Avenue Presbyterian Church, em Monroe, Louisiana, em 3 de janeiro de 2005, http://ntwrightpage.com/Wright_Auburn_Paul.htm.↵

Sobre Santa Blandina de Lyon, veja EUSÉBIO. *Ecclesiastical History* 5.1 [História Eclesiástica. CPAD, 2014]; e FRIEND, William H. C. “Blandina and Perpetua: Two Early Christian Heroines”. In: FERGUSON, Everett; SCHOLER, David M.; FINNEY, Paul Corby, ed. *Women in Early Christianity* [Mulheres no cristianismo primitivo], *Studies in Early Christianity* 14. Nova York: Garland, 1993. p. 89. Ainda, sobre Perpétua, veja também CLARK, Elizabeth A. *Women in the Early Church* [Mulheres na igreja primitiva], *Message of the Fathers of the Church* 13. Collegeville: Liturgical Press, 1983. p. 18, 21. Sobre Tecla, veja “The Acts of Paul and Theclá”. In: CLARK. *Women in the Early Church*. p. 37.↵

Para obter uma discussão sobre Macrina, veja “On the Soul and the Resurrection” [Sobre a alma e a ressurreição], de São Gregório de Nissa. In: *Ascetical Works* [Obras ascéticas], *The Fathers of the Church*. Ed. Roy Joseph Deferrari. Trad. Virginia Woods Callahan. Washington: Catholic University of America, 1967. p. 266; e RUETHER, Rosemary Radford. *Women and Redemption: A Theological History* [Mulheres e redenção: uma história teológica]. 2. ed. Mineápolis: Fortress, 2012. p. 55-56.↵

Para obter um resumo útil das mulheres que serviram à igreja primitiva em várias aptidões, veja o artigo de Catherine Kroeger “The Neglected History of Women in the Early Church”, *Christian History* 17 (1988), www.christianitytoday.com/history/issues/issue-17/neglected-history-of-women-in-early-church.html.↵

MILLER, Sharon Hodde. “The Seminary Gap”, *Her.meneutics*, *Christianity Today* (23 de maio de 2003), www.christianitytoday.com/women/2013/may/seminary-gender-gap.html.↵

CAPÍTULO 13

O PASTOR-TEÓLOGO COMO APOLOGISTA

JOSH CHATRAW

Em seu livro *How (Not) to Be Secular* [Como (não) ser secular] (2014), James K. A. Smith descreveu de maneira apropriada nossa fé na presente era:

Vivemos no crepúsculo de deuses e de ídolos. Mas seus fantasmas se recusaram a partir e, de vez em quando, podemos nos surpreender quando nos vemos tentados pela crença [...] Por outro lado, mesmo que a fé persista em nossa era secular, crer não é fácil. A fé é tensa; a confissão é assombrada por um sentido inescapável de sua contestabilidade. Em vez de duvidarmos, não cremos; cremos enquanto duvidamos. Somos todos Tomé agora.¹

Quando leio esse trecho para meus alunos, uma boa parte deles com vinte e poucos anos se identifica com ele. Mesmo em uma universidade que tem a reputação de ser bastante conservadora – embora cada vez mais diversa, muitas vezes meus alunos só são ensinados a pensar de duas formas –, a maioria compreende a declaração poética de Smith sobre a dúvida. Ela expressa um sentimento profundo que, para muitos, permanece bem escondido, a ponto de não terem o vocabulário nem a coragem de expressar. Smith baseia-se em Charles Taylor, o filósofo canadense que em seu aclamado livro *A Secular Age* [A era secular] nos ajuda a perceber que agora somos todos “seculares”. Ele aponta várias noções diferentes da palavra, mas o foco de Taylor está na secularidade como “uma situação de contestabilidade fundamental quando se trata de crença, uma percepção de que histórias rivais estão sempre à porta

oferecendo uma interpretação muito diferente do mundo”.²

No entanto, não são apenas filósofos e teólogos (ou meus alunos) que estão testemunhando essa mudança cultural. Sociólogos como Peter Berger têm escrito sobre como as condições sociais atuais tornaram a crença em Deus não mais inevitável e têm argumentado que os cristãos agora precisam ser muito mais intencionais em manter a fé. O pluralismo moderno e outras mudanças culturais relacionadas moldaram as estruturas de plausibilidade.³ Hoje, grande parte da vida é vivida entre a certeza religiosa e a negação. Os que creem e os incrédulos encontram-se no espaço entre a fé absoluta e a dúvida absoluta. Ou, tratando disso de um ângulo um pouco diferente, como diz John Stackhouse, “sempre houve céticos, mas não nessa proporção”.⁴ Desviar o olhar e desejar os bons tempos do passado (seja lá o que isso signifique) já não é uma opção.

Nesse ambiente complexo, é vital que os pastores liderem no sentido de dar ao cristão o apoio apologético, e ao incrédulo um estímulo apologético. Afinal, quem preparará os cristãos – e, em particular, quem preparará os que estão em posições de liderança – para, como exorta o apóstolo Paulo, “[serem] sábios no procedimento para com os de fora; [proveitem] ao máximo todas as oportunidades”, de modo que seu falar seja sempre “agradável e temperado com sal, para que saibam como responder a cada um” (Cl 4.5-6)?

Em nossa era secular e pluralista, poderíamos supor que os seminários estariam treinando em massa pastores-teólogos que também se identificam como apologistas, e que a literatura apologética dos pastores-teólogos de nossa época seria volumosa. No entanto, embora os livros apologéticos sejam baratos, em geral não são escritos por pastores-teólogos. Voltarei a essa questão mais adiante, mas primeiro uma definição do pastor-teólogo como apologista é apropriada.

O QUE QUERO DIZER COM PASTOR-TEÓLOGO COMO APOLOGISTA?

Estou usando essa terminologia paralela à definição do teólogo eclesiástico feita por Todd Wilson e Gerald Hiestand. Eles distinguem o teólogo eclesiástico do teólogo local e do teólogo popular. O teólogo local é o pastor que procura aplicar a teologia a tudo na vida e ser o líder teológico de sua congregação local. Esse deveria ser o objetivo de todo pastor. O teólogo popular, de acordo com a taxonomia deles, “é um teólogo local, mas com uma influência mais ampla”.⁵ Um teólogo eclesiástico, por outro lado, “é um pastor que escreve estudos teológicos em diálogo com outros teólogos, tendo em vista as necessidades da comunidade eclesiástica”.⁶

Ao falar de um pastor-teólogo como apologista, estou me apropriando da definição de Wilson e de Hiestand de um teólogo eclesiástico: os pastores-teólogos são apologistas eclesiásticos que têm a responsabilidade de pastorear em contextos eclesiásticos aos quais sua apologética principalmente serve. Eles, portanto, produzem sua apologética em diálogo com outros apologistas, teólogos e líderes do pensamento, tendo em vista as necessidades de sua comunidade e as questões e objeções dela. O pastor-teólogo como apologista, como estou imaginando esse papel, também escreve trabalhos apologéticos para outros líderes do pensamento cristão (e até mesmo não cristão), como pastores, acadêmicos e outros escritores – embora não necessariamente trabalhos acadêmicos técnicos.

Talvez dois exemplos vivos tragam mais clareza. Compare as obras de Alvin Plantinga e Tim Keller. Ambos os autores serviram à comunidade cristã de várias maneiras importantes, mas a maior parte do trabalho de Plantinga foi esculpida em seu contexto nativo da academia. Por outro lado, Keller é um exemplo de pastor-teólogo como apologista. Ele formou sua abordagem apologética servindo como pastor, primeiro em Hopewell, na Virgínia, e agora em Manhattan. Escreveu livros populares de apologética, mas também escreveu livros que se destinam mais a colegas líderes do pensamento, como *Preaching [Pregação]* (que, em certos momentos, parece um livro de apologética) e *Walking with God through Pain and Suffering [Caminhando com Deus em meio à dor e ao sofrimento]*.⁷

Ao longo deste capítulo, portanto, trabalharei em correspondência com a visão de Wilson e de Hiestand do pastor como teólogo eclesiástico, o que poderíamos chamar de pastor-teólogo como apologista eclesiástico. No entanto, uma vez que esse rótulo parece um pouco complicado, ficarei com “pastor-teólogo como apologista” ou simplesmente “pastor apologista”.

TRÊS OBSERVAÇÕES SOBRE A FALTA DE PASTORES APOLOGISTAS

B. B. Warfield certa vez disse: “A apologética tem sido tratada como um enteado na família teológica”.⁸ Embora possa haver alguns sinais de que a maré está mudando, a disciplina da apologética tem sido recebida com desconforto por pastores de diversas identidades. Por um lado, o pastor cujo mantra é “apenas cuide para que seja feito” pode ver os apologistas como intelectuais em uma torre de marfim que não estão respondendo às perguntas reais que o congregante comum está fazendo. Por outro lado, o pastor cuja reflexão é mais teológica pode não ver os apologistas como reais intelectuais. Embora eles provavelmente usem algumas ferramentas apologéticas para persuadir ou como parte do pré-evangelismo, a maioria dos pastores não se interessa por uma reflexão sustentada sobre a disciplina da apologética; ela simplesmente não é primordial para sua identidade. É preciso apenas dar uma olhada na lista de diplomas e livros escritos por alguns dos mais talentosos pastores-teólogos, os amigos do Centro de Pastores-Teólogos, para notar a falta de doutores, artigos, dissertações ou livros publicados na área de apologética.⁹

Isso é mera coincidência ou uma indicação de uma maior tendência entre pastores inclinados à teologia? Existe um mandado histórico e bíblico, bem como uma necessidade contemporânea, de recuperar a visão do pastor como apologista? Penso que há três razões principais pelas quais não há mais pastores-teólogos que também veem ser um apologista como parte de sua principal identidade vocacional.

*Primeiro, um “apologista” é identificado com filósofos, não exegetas, teólogos ou historiadores. Não é de surpreender que a maioria dos pastores, em particular aqueles que se identificam como pastores-teólogos, seja treinada principalmente em estudos bíblicos ou teologia. Um resultado é que “apologista” é uma identidade que é deixada para os filósofos preencherem. E, uma vez que os filósofos buscam com mais frequência posições na academia, e não nas igrejas, isso significa que as preocupações e questões que estão sendo tratadas pela apologética são, sobretudo, preocupações e questões levantadas pelo contexto acadêmico, não preocupações mais amplas da cultura geral e da comunidade eclesial. Por exemplo, enquanto a academia e a igreja estão preocupadas em responder às perguntas relacionadas a Deus e ao sofrimento, as perguntas específicas muitas vezes são outras. Além disso, a teologia apologética e mais fundamental do acadêmico é moldada, nas palavras de Wilson e de Hiestand, “de várias maneiras profundas pelo ritmo constante” do *Sitz im Leben* [contexto vital] da academia, em vez do “trabalho árduo e pressão da vocação pastoral”.¹⁰ Em contrapartida, as demandas de cuidado pastoral oferecidas em tempos de dor e de aflição não podem deixar de formar a abordagem apologética do pastor acerca das questões do mal e do sofrimento. Portanto, os pastores-teólogos, em vez de filósofos acadêmicos (por mais úteis que sejam), devem ser os principais apologistas da igreja, uma vez que nossa apologética sempre será influenciada e formada a partir de nosso contexto em particular.*

Segundo, alguns veem a apologética como antiacadêmica. Os Guinness descreve uma conversa durante seu trabalho de pós-graduação na Universidade de Oxford. Calhou que ele mencionou apologética ao seu orientador, a quem descreveu como um estudioso extraordinariamente genial. O homem “notavelmente enrijeceu. ‘Desculpe minha sinceridade’, disse ele, ‘mas eu nunca mais usaria essa palavra se fosse você. Apologética é uma palavra feia em Oxford’”.¹¹

Como a maioria dos melhores pensadores do cristianismo é treinada na academia, o perigo é assimilar o ethos da academia. Na academia, o apologista sinaliza uma desenvoltura que ignora a complexidade em favor de respostas

fáceis ou uma falha em desempenhar o papel de um observador neutro e imparcial – ou ambas as coisas. Grande parte do estudo moderno evita essas duas qualidades como sendo imaturas, e a cultura da academia incentiva nosso desejo de querer atingir a maturidade. Infelizmente, quanto à desenvoltura, eles têm razão. Até alguns dos apologistas mais aclamados às vezes parecem bastante imaturos. Mas, por outro lado, em contraste com aqueles que ainda se apegam ao sonho de ser um observador imparcial, não é o pastor apologista que precisa amadurecer!

O cisco (ou talvez a viga) no olho do apologista é que, às vezes, deixamos de notar suficientemente a complexidade envolvida em questões específicas. Essa é uma das razões pelas quais precisamos ver a apologética como um trabalho de equipe; precisamos de pessoas dedicadas de vários contextos eclesiais com várias habilidades acadêmicas para edificar casas apologéticas no terreno dentro de seu contexto eclesial e local.

Quanto à noção moderna de neutralidade, o pastor apologista que olha de fora as regras acadêmicas do estudo moderno está em uma posição ideal para nomear essa noção pelo que ela é – um mito – e depois seguir em frente, buscando a imparcialidade, em vez da neutralidade, na prática da apologética na igreja e para a igreja.

Terceiro, muitos teólogos têm problemas com o modo como a apologética tem sido feita e, portanto, relutam em adotá-la como parte de sua identidade. Alguns dos mais notáveis teólogos e pastores têm criticado a apologética. Karl Barth afirmou: “A boa dogmática é sempre a melhor e basicamente a única apologética possível”.¹² Martyn Lloyd-Jones declarou: “Não sei ao certo se a apologética não tem sido a maldição do evangelicalismo nos últimos vinte e trinta anos”.¹³ Abraham Kuyper, em suas palestras citadas com frequência na Stone Foundation Lectures, disse: “Nesta luta [contra o modernismo], a apologética não nos fez avançar um só passo. A apologética invariavelmente começou ao abandonar a fortificação sob ataque para se entrincheirar covardemente em um revelim atrás dela”.¹⁴ Eu provavelmente deveria parar por

aqui antes de medir forças com tantos gigantes da teologia.

Uma resposta aos gemidos coletivos contra a apologética poderia ser citar a riqueza de passagens na Bíblia que funcionam de maneira apologética. Embora a lista possa ser longa, tomar esse caminho talvez desvie nossa atenção da questão. Simplesmente assumir que nossa versão contemporânea da apologética é o que o autor de 1 Pedro quer dizer com apologia (“responder”, 1Pe 3.15) ou o que qualquer outro autor bíblico está fazendo seria colocar a carroça na frente dos bois.

Em vez disso, antes de sugerirem que os pastores-teólogos lidem com o cisco nos olhos por negligenciarem a apologética, os apologistas têm suas próprias vigas incômodas para reconhecer. Pelo menos parte do problema poderia ser o fato de que existem muitos exemplos de apologética malfeita, os quais, infelizmente, têm predominado em toda a iniciativa. Se apologética significa aplacar as estruturas de plausibilidade cultural produzidas pelo Iluminismo, soando como um megalomaniaco que é motivado por sua necessidade de vencer ou criando o hábito de atropelar qualquer um que se coloque em seu caminho, então não conte comigo! No entanto, isso está muito longe da apologética que vemos na Bíblia. Certamente não é o que Pedro quis dizer quando usa o termo apologia [responder] em 1 Pedro 3.15.

A maioria dos livros sobre apologética não explica a fundo como o termo realmente funciona nessa passagem e no contexto mais amplo de 1 Pedro. Em vez disso, o caminho é pegar a palavra apologia e entrar muito rapidamente em questões e abordagens contemporâneas. Essas discussões têm seu lugar, mas a questão mais fundamental é: como esse famoso texto de prova apologético de fato funciona em 1 Pedro?¹⁵

A comunidade cristã citada em 1 Pedro estava sofrendo pressões físicas e psicológicas para se conformar à cultura que a cercava, antagonismo social de incrédulos, tentação para voltar aos seus estilos de vida do passado, tensões

dentro do próprio grupo e suas próprias dúvidas espirituais. Eles pareciam hesitantes, à beira de ceder, cansados das provações. Eles estavam sendo ridicularizados e difamados.

Pedro era conhecido por sua ousadia. Ele não tinha medo de usar sua espada pela causa, literal e metaforicamente. Após a ressurreição, os ensinamentos de Jesus – que antes eram confusos e escandalosos para Pedro – se tornaram cristalinos e foram aplicados em seus ensinamentos apostólicos:¹⁶

Para isso vocês foram chamados, pois também Cristo sofreu no lugar de vocês, deixando-lhes exemplo, para que sigam os seus passos. “Ele não cometeu pecado algum, e nenhum engano foi encontrado em sua boca.” Quando insultado, não revidava; quando sofria, não fazia ameaças, mas entregava-se àquele que julga com justiça. Ele mesmo levou em seu corpo os nossos pecados sobre o madeiro, a fim de que morrêssemos para os pecados e vivêssemos para a justiça; por suas feridas vocês foram curados. (1Pe 2.21-24)

Com Jesus como modelo principal em sua vida, Pedro escreve a essa comunidade cansada, instruindo-a a se alegrar (!) no sofrimento, confiando na recompensa garantida pela ressurreição de Cristo (1Pe 1.6; 4.12-14). Em meio às provações, Pedro faz com que ela se lembre de que Deus a chamou como comunidade (não simplesmente como indivíduos) para declarar ao mundo as grandezas de Deus (1Pe 2.9). Pedro a instrui a viver nobremente de uma maneira que dará aos detratores dela motivos para parar. A comunidade deveria ser caracterizada pela compaixão, respeito e humildade (1Pe 2.11-12, 15-17; 3.8-9). É no contexto dessas instruções que 1 Pedro 3.15 ordena que os cristãos estejam preparados para dar uma apologia [resposta] para o motivo pelo qual eles têm essa esperança em meio ao sofrimento. O problema não é o texto de 1 Pedro 3.15 ser usado como base para a apologética. O problema é que os apologistas quase sempre usam esse versículo sem o contexto geral em vista. Esse é apenas um exemplo, mas serve como exemplo de como a apologética às vezes tem saído dos eixos.

Em seu livro *To Change the World* [Para mudar o mundo], James Davison Hunter examina as principais abordagens do testemunho cristão, acusando, a certa altura, cristãos de várias vertentes de persistirem em usar um “discurso de negação em relação aos de fora”.¹⁷ Hunter não fala especificamente sobre apologistas, mas o ethos de negação que ele descreve é quase sempre exibido por cristãos em debates, formais e informais, quando interagem com incrédulos. Além disso, uma das implicações que podem ser extraídas da pesquisa de Hunter é que os líderes cristãos muitas vezes não conseguiram enquadrar a defesa pública da fé no contexto de humildade e alegria bíblicas. Embora as exceções possam ser observadas, as abordagens predominantes de engajamento são, em grande parte, testemunhos de negação, quase sempre caracterizados por dureza e agressividade:

Sofrer é uma coisa; como alguém suporta esse sofrimento é outra completamente diferente. Entre todos os grupos do cristianismo norte-americano, é possível ver de imediato raiva e ressentimento no tipo de sofrimento que enfrentam. Sabemos, é claro, que a amargura pode oferecer seu próprio consolo. Por um lado, ela cria uma sensação gratificante de que eles são vencedores e estão do lado certo da história [...] mas será que o reino de Deus é conhecido predominantemente por meio de negações?¹⁸

Os cristãos confessam um Salvador crucificado, mas nossa postura diante dos de fora pode fazer com que nossa apologética pareça mais uma encenação de poder escrita pelo manual de instruções do mundo. Isso contrasta não apenas com 1 Pedro e com o próprio Jesus Cristo, mas também com o apóstolo Paulo, que combinou persuasão séria e grande aprendizado com uma vida comprometida com uma teologia – e até uma apologética – da cruz. Deus escolheu os fracos para envergonhar os fortes (1Co 1.27), e devemos nos envergonhar em nossas fraquezas para que o “poder de Cristo” repouse sobre nós (2Co 12.9).

Além de parecerem às vezes relações públicas profissionais e intimidadores intelectuais, outras percepções predominam. Abordagens limitadas, eclesiologia fraca, o papel magisterial da razão, a descentralização da cruz e a definição de

argumentos gerais que parecem deístas deixam os teólogos desconfiados da iniciativa apologética, e quase sempre essas suspeitas têm certo mérito. Em suma, se quisermos fazer apologética como cristãos, ela deveria ser cristã.¹⁹

RESSUSCITANDO OUTRA VISÃO ANCESTRAL: O PASTOR-TEÓLOGO COMO APOLOGISTA

Então qual, ou melhor, quem é o caminho a seguir? No entanto, claramente quem e qual andam juntos. Já sugeri alguns dos problemas relacionados ao qual, e aqui só posso afirmar sucintamente a visão enquanto deixo toda a sua articulação e defesa para um projeto posterior.²⁰ A resposta para a pergunta “Qual o caminho a seguir?” é que a apologética deve ser vista através das lentes da cruz, não das lentes da glória (do mundo). Isso significa levar as pessoas à cruz por meio de palavras e ações enquanto a igreja dá testemunho coletivo de Cristo e da nova criação, submetendo-se com humildade a Deus e engajando-se humildemente com aqueles de quem discordamos, de maneira holística e contextual.

Isso está de acordo com o que Kevin Vanhoozer disse sobre a natureza [o “qual”] da apologética: “Necessária hoje é uma visão ampliada do que envolve a apologética que integra argumentos lógicos, a imaginação narrativa e práticas fiéis em nome de dar testemunho em palavras e ações da sabedoria de Deus incorporada em Jesus Cristo”.²¹ Mais tarde, ele acrescenta: “Não é necessário escolher entre proposições, esquemas e práticas; uma concepção ampliada da apologética deve incluir os três. Argumentos por si só não são suficientes; precisamos de uma imaginação e de um modelo de vida comunitário, ambos com informações bíblicas, para ver e provar a sabedoria de Deus de maneira consistente e convincente”.²²

Agora, quem – com sua vida e palavras – liderará em termos de incorporar essa visão para o testemunho da apologética? Onde podemos encontrar líderes do

pensamento para guiar os cristãos – e, em particular, liderar outros líderes do pensamento cristão – na formação de uma apologética bíblica, imaginativa, eclesiástica e orientada à sabedoria? Sugiro que muitos dos pontos fracos da apologética contemporânea poderiam ser atenuados se os pastores-teólogos – aqueles que semanalmente devem pastorear sua congregação na Palavra de Deus e que carregam o fardo de responder aos clamores consistentes do “ajuda-me a vencer a minha incredulidade!” [Mc 9.24] – também passassem a se identificar e liderar como pastores apologistas.

Felizmente, assim como a visão do pastor-teólogo defendida de maneira tão competente por Hiestand e Wilson, a visão do pastor apologista não precisa ser criada ex nihilo [a partir de coisa alguma]. Em vez disso, o pastor apologista só precisa ressuscitar. Como ressalta Avery Dulles, “depois do primeiro quarto do segundo século [...] a apologética se tornou a forma mais característica de escrita cristã”.²³ Ao revisar os notáveis pastores-teólogos da igreja primitiva, é difícil encontrar muitos cujos escritos não incluíssem grandes obras na área da apologética. Irineu, bispo de Lyon, usou a regra de fé para trabalhar contra a heresia gnóstica e é conhecido por sua ousada defesa do evangelho quádruplo. Teófilo, o bispo sírio de Antioquia, defendeu o cristianismo apelando às raízes antigas do próprio cristianismo no Antigo Testamento. Eusébio, bispo de Cesareia, era mais conhecido por seu trabalho como historiador, mas claramente também se via como um apologista. Atanásio, bispo de Alexandria, é conhecido por defender a plena divindade de Jesus Cristo contra o arianismo. E certamente não menos importante, quem argumentaria que Agostinho não se considerava um apologista? Todos eram pastores. Todos eram teólogos. E, sim, todos eram apologistas.

Ao que parece, a igreja primitiva via a apologética como um imperativo no ministério pastoral. Ela era, para enfatizar a questão, parte da identidade do pastor-teólogo. É possível que essa visão ancestral salve a igreja moderna dos perigos tanto da abordagem pragmática do tipo “garanta que seja feito” quanto da abordagem “muita conversa, pouca ação” do testemunho cristão.

Na igreja primitiva, os pastores de grande calibre da época usavam seu aprendizado para conquistar o coração e a mente dos incrédulos e responder às dúvidas dos cristãos.²⁴ Convém que aprendamos com sua abordagem. A alegação de que eles, como cristãos, sofreram e morreram melhor do que qualquer outra pessoa era central em sua apologética.

A igreja primitiva via a apologética entrelaçada com o evangelho do Filho sofredor, e também via o sofrimento entrelaçado com a apologética. Moldado pela cadência de ser incorporado na igreja como pastor abaixo do Senhor, o pastor-teólogo está em melhor posição para reviver a apologética unida à cruz de Cristo e à vida cruciforme da comunidade. Mais uma vez, isso está se enredando mais no sentido do qual e até mesmo do como, mas oro para que Deus levante mais quem possa liderar outros líderes do pensamento cristão no sentido de responder às perguntas de qual e como com uma visão ampliada da apologética para um novo tempo.

Por isso, dou um sincero “Amém!” à visão do pastor como teólogo. Mas, enquanto nos dedicamos à tarefa de ressuscitar visões antigas,²⁵ eu gostaria de sugerir que oremos para que o Senhor dê vida a outro conjunto de ossos secos: o pastor-teólogo como apologista.

▪

SMITH, James K. A. How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor [Como (não) ser secular: lendo Charles Taylor]. Grand Rapids: Eerdmans, 2014. p. 3-4.↵

Ibid. p. 10.↵

Veja, por exemplo, BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Garden City:

Doubleday, 1966. [A Construção Social da Realidade. Editora Vozes, 1978.]↵

STACKHOUSE JR., John G. Humble Apologetics: Defending the Faith Today [Humilde apologética: defendendo a fé hoje]. Nova York: Oxford University Press, 2002. p. 37.↵

HIESTAND, Gerald; WILSON, Todd. The Pastor Theologian: Resurrecting an Ancient Vision [O pastor-teólogo: ressuscitando uma antiga visão]. Grand Rapids: Zondervan, 2015. p. 83.↵

Ibid. p. 85.↵

KELLER, Tim. Preaching: Communicating Faith in an Age of Skepticism. Nova York: Viking, 2015 [Pregação: comunicando a fé na era do ceticismo. Vida Nova, 2017]; Walking With God Through Pain and Suffering. Nova York: Dutton, 2013. [Caminhando com Deus em Meio à Dor e ao Sofrimento. Vida Nova, 2017]. Embora tenham sido, sem dúvida, benéficos para uma grande variedade de pessoas, esses dois livros parecem estar voltados para líderes, não simplesmente para um público leigo.↵

WARFIELD, Benjamin Breckinridge. Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield [Seleção de pequenos textos de Benjamin B. Warfield]. Ed. John E. Meeter. Nutley: Presbyterian and Reformed, 1970. p. 93.↵

Veja www.pastortheologians.com/cpt-fellowships/fellowship-publications. Fiquei, no entanto, feliz em ver que Kevin Vanhoozer e Owen Strachan incluíram uma seção sobre apologética em seu livro *The Pastor as Public Theologian: Reclaiming a Lost Vision*. Grand Rapids: Baker Academic, 2015. p. 174-176. [O

Pastor como Teólogo Público: recuperando uma visão perdida. Vida Nova, 2016]; veja também a valiosa seção do livro escrita por Jason B. Hood intitulada “The Pastor-Theologian as Pulpit Apologist” [O pastor-teólogo como apologista do púlpito] (p. 180-182).↵

HIESTAND; WILSON. Pastor Theologian. p. 88.↵

GUINNESS, Os. Fool’s Talk: Recovering the Art of Christian Persuasion. Downers Grove: InterVarsity Press, 2015. p. 213. [Conversa de Tolos. Cultura Cristã, 2018.]↵

BARTH, Karl. Church Dogmatics IV.3.2. Ed. G. W. Bromiley e T. F. Torrance. Nova York: T&T Clark, 2004. p. 951.↵

LLOYD-JONES, D. Martyn. Authority. Chicago: InterVarsity Press, 1958. p. 14. [Autoridade. PES, 2013.]↵

KUYPER, Abraham. “Calvinism A Life-System”. In: Lectures on Calvinism: Six Lectures from the Stone Foundation Lectures Delivered at Princeton University [Palestras sobre calvinismo: seis palestras da Stone Foundation Lectures ministradas na Universidade de Princeton]. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.↵

Essa questão surgiu de uma conversa que tive em um dos momentos de comunhão no Center for Pastor Theologians [Centro de Pastores-Teólogos].↵

Mesmo se alguém negar a autoria do apóstolo Pedro de 1 Pedro, a questão

fundamental nesta seção ainda se mantém.↵

HUNTER, James Davison. *To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World* [Para mudar o mundo: a ironia, a tragédia e a possibilidade do cristianismo no mundo moderno tardio]. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 175.↵

Ibid.↵

Agradeço ao meu colega Chad Thornhill, que em uma conversa sobre a integração da teologia em várias disciplinas acadêmicas usou uma expressão similar.↵

CHATRAW, Josh; ALLEN, Mark. *Apologetics at the Cross* [Apologética na cruz]. Grand Rapids: Zondervan, 2018.↵

VANHOOZER, Kevin J. “Theology and Apologetics”. In: MCGRATH, Gavin; CAMP BELL-JACK, W. C.; EVANS, C. Stephen, ed. *New Dictionary of Christian Apologetics* [Novo dicionário de apologética cristã]. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006. p. 42.↵

Ibid. p. 43.↵

DULLES, Avery. *A History of Apologetics* [A história da apologética]. Nova York: Corpus, 1971. p. 27.↵

Veja GREEN, Michael. *Evangelism in the Early Church*, ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 2004. [Evangelização na igreja primitiva. 2. ed. Vida Nova, 2020.]↵

Aqui, estou recorrendo ao subtítulo do livro de Hiestand e Wilson, *The Pastor Theologian: Resurrecting an Ancient Vision* [O pastor-teólogo: ressuscitando uma antiga visão].↵

CAPÍTULO 14

O PASTOR-TEÓLOGO COMO AQUELE QUE OFERECE SABEDORIA

ERIC C. REDMOND

Em 2012, Jennifer Bakoski, gerente de recursos humanos da delegacia de polícia do condado de Broward, na Flórida, foi falsamente acusada de roubar mais de um milhão de dólares de seu empregador, manipulando o sistema da folha de pagamento. Após a apreensão ilegal de seus bens e sua demissão, as falsas acusações atormentaram Bakoski por dois anos. Tendo sido inocentada por investigações internas realizadas em 2012 e 2013, ela entrou com uma ação contra a delegacia.¹

Em um acontecimento similar, a funcionária de 59 anos do Serviço Nacional de Meteorologia Sherry Chen foi acusada de espionagem em favor da China com base no relatório de um colega para o Departamento de Comércio.² Chen foi suspensa sem qualquer remuneração e passou a viver com insônia e com estações de notícias do lado de fora de sua casa até que as acusações foram retiradas em 2014.

Poderíamos perguntar quais teriam sido os resultados desses incidentes se as pessoas nesses lugares tivessem agido com a sabedoria descrita em Provérbios 30.10-14:

“Não fale mal do servo ao seu senhor;

do contrário, o servo o amaldiçoará, e você levará a culpa.

Existem os que amaldiçoam seu pai e não abençoam sua mãe;

os que são puros aos seus próprios olhos e que ainda não foram purificados da sua impureza;

os que têm olhos ativos e olhar desdenhoso;

pessoas cujos dentes são espadas e cujas mandíbulas estão armadas de facas para devorarem os

necessitados desta terra e os pobres da humanidade.”³

O escritor desses versículos entende que a retribuição por caluniar um servo exige discernimento sobre a realidade das pessoas más. Esse conjunto de provérbios contrasta a observação da ação do mal com a percepção ou falso relato do mal.

Hipoteticamente falando, se fossem cristãos familiarizados com a sabedoria desses versículos e de outros como eles, os empregadores de Bakoski e de Chen teriam tido à sua disposição recursos teológicos como paciência no julgamento e discernimento. Além disso, ao lerem Provérbios 30.10-14, eles poderiam ter observado quatro coisas particulares que poderiam ter sido úteis para discernir atividades criminosas: algumas pessoas amaldiçoam os pais, violando o quinto mandamento (30.11, compare Pv 30.17); algumas pessoas hipocritamente se enganam sobre seu próprio mal (30.12); algumas pessoas são orgulhosas de coração (30.13); e algumas pessoas falam de maneira a impedir que o auxílio chegue aos necessitados (30.14).

No entanto, esse texto de sabedoria também alertaria os empregadores para que não fossem hipersensíveis, pois nem todos os que são acusados de praticar o mal

são culpados. É bem possível que um funcionário não esteja roubando, hostilizando clientes idosos, discriminando minorias ou desviando dinheiro de uma caixa registradora. Esses provérbios ensinam o cristão a dar o benefício da dúvida ao representante do serviço ao cliente, funcionário da loja, colega de trabalho, subordinado, gerente de recursos humanos ou funcionário do serviço meteorológico em quem se percebe algum delito até que as evidências ao contrário sejam apresentadas. Esses provérbios convidam o cristão a temer ao Senhor para que a proliferação do mal na sociedade e as correspondentes teorias de conspiração não transformem o indivíduo em um juiz completamente cínico, cético ou impiedoso em relação a todos que, segundo ele, praticam o mal (exceto ele mesmo). O possível desdém por um funcionário acusado de algo sabiamente exige paciência, em vez de ceticismo, em relação ao mal percebido. A pessoa sentada no banco dos réus precisa dessa sabedoria divina. O pastor-teólogo é aquele que é chamado a oferecer tal sabedoria por meio de um exame teológico da coletânea de sabedoria bíblica.

A PREMISSA DA SABEDORIA PARA A TAREFA DO PASTOR-TEÓLOGO

Em *The Pastor Theologian* [O pastor-teólogo], Gerald Hiestand e Todd Wilson propõem uma taxonomia tríplice para o pastor-teólogo relacionada às esferas dos compromissos teológicos do pastor. O teólogo local constrói a teologia para a assembleia local, usando o sermão como a principal ferramenta.⁴ O teólogo popular serve a pastores e leigos além da congregação, “[falando] sobre questões [...] que, em geral, são subestimadas ou não são consideradas por teólogos acadêmicos, bem como [traduzindo] a teologia acadêmica para o vernáculo comum da igreja local”.⁵ O teólogo eclesial serve a outros teólogos cristãos e pastores, atuando como teólogo para a congregação e como pastor que interage de maneira escolástica com outros teólogos – pastores e acadêmicos. Cada uma dessas tarefas requer o uso da sabedoria e fornece oportunidades únicas para oferecer sabedoria como um instrumento da revelação do conhecimento de Deus.

As tarefas do pastor-teólogo precisam de sabedoria à medida que pressupõem que os conceitos de sabedoria das Escrituras são tanto construções teológicas e relacionadas ao evangelho quanto ideias como expiação, cenose, o estado final e a nova criação. Essas tarefas pressupõem que a relação entre a obra expiatória de Cristo e o casamento – “entregou-se por ela” (Ef 5.25) – é importante para os cristãos dentro de suas congregações locais, da comunidade eclesial maior e da academia teológica.⁶ Contudo, também pressupõem que o fundamento cruciforme do casamento precisa de sabedoria para que se possa fazer escolhas conjugais que impeçam o futuro marido de ficar em um canto sob o telhado (Pv 21.9; 25.24), e a futura esposa de se casar com o irritadiço (Pv 14.17, 29). O casal declarado marido e mulher pela bênção trinitária também precisa do sábio chamado de Provérbios à autoentrega simbiótica e à busca da inebriação nos seios da esposa (Pv 5.18-19) a fim de manter a fidelidade conjugal.

Da mesma forma, o pastor-teólogo que recorre ao texto de 1 Coríntios 6.1-11 assume uma compreensão sólida de como a justificação, a santificação progressiva, a misteriosa obra de batismo do Espírito e a herança do reino de Deus influenciam políticas de arbitragem cristã para uma congregação, manuais sobre disciplina da igreja para denominações e conversas mais amplas sobre os membros da aliança.⁷ Essas mesmas tarefas também assumem que existe um *oudeis sophos* (“alguém suficientemente sábio”; 1Co 6.5) – dentro de toda congregação que possa considerar as implicações de cruz/reino para questões de conflito que podem se transformar em processos ou julgamentos formais pela mídia pública.

EM DEFESA DA SABEDORIA

Apesar de todos os apelos para que resgatemos a centralidade do evangelho no evangelicalismo apresentados em publicações recentes,⁸ pouquíssimos se concentram no gênero e na teologia da sabedoria. No entanto, a sabedoria escrita de Deus existe para dizer a cada cristão, congregação local e todo o povo de Deus como viver a vida sob bênçãos diante de Deus.⁹ O livro de Provérbios, em particular, defende a necessidade da sabedoria que ele apresenta nos capítulos 1–

9. Ele não faz isso excluindo a sabedoria encontrada em Jó 28, Salmos, Eclesiastes ou no Antigo Testamento como um todo. No entanto, oferece de maneira singular todo versículo que corresponde a adquirir sabedoria para a vida diária, a tomar decisões corretas, justas e equitativas e a aumentar a compreensão de sistemas de sabedoria alternativos.¹⁰

Provérbios, por si só, expressa o senso de urgência em obter suas verdades como questão de “vida” versus “morte”.¹¹ Um livro que oferece os meios para se obter uma vida feliz e evitar desastres e a perda da vida por causa de escolhas tolas é um livro que deveria ganhar destaque ao lado dos evangelhos e de Romanos em discussões teológicas e no serviço em favor da maturidade cristã.

Todos os cristãos precisam das palavras – inspiradas pelo Espírito – de Provérbios. Todos precisam do formigueiro de Provérbios para desafiar a preguiça (Pv 6.6-11), das advertências contra o adultério que são ilustradas como brasas que queimam os pés e o marido vingativo (Pv 6.28) e das admoestações do tipo “encare seu rebanho” para manter um portfólio financeiro diversificado e saudável enquanto se preparam para uma crise econômica (“esforce-se para saber bem como suas ovelhas estão”; Pv 27.23-27).¹² Seria bom que todos os cristãos, portanto, tivessem como líder um pastor que usasse Provérbios e a literatura de sabedoria para ensiná-los, repreendê-los, corrigi-los e instruí-los em uma vida reta diante de Cristo.¹³ O corpo de Cristo e a academia precisam daqueles que dividam sabedoria de uma maneira que nos dê um senso de que ela é algo que se aproxima de agradar a Deus, de amar nosso próximo e de transmitir a fé à terceira e quarta gerações de nossos filhos.

TRÊS TAREFAS

Portanto, eu gostaria de sugerir três tarefas ao pastor-teólogo como aquele que dá sabedoria. Primeiro, o teólogo local deveria incentivar os membros a desenvolverem o hábito de buscar a sabedoria. Ou seja, eles deveriam ser

exemplos de quem busca a sabedoria com paixão, como prescreve Provérbios, lendo diariamente Provérbios e garimpando os tesouros desse livro.¹⁴ Os 31 capítulos de Provérbios oferecem um cronograma de leitura natural para a meditação de um capítulo por dia, correspondendo aos dias do mês. O teólogo local deveria proclamar Provérbios como parte de uma dieta expositiva, retornando com frequência às implicações de sabedoria para todos os aspectos da vida e da visão de mundo. Eles também deveriam incentivar os membros a transmitirem essa sabedoria aos filhos e netos, discutindo diariamente suas escolhas em comparação com as palavras de Provérbios e de outros textos da literatura de sabedoria, na esperança de criá-los como o rei Lemuel e a mulher virtuosa de Provérbios 31 – os dois exemplos de vida em Provérbios que se dedicaram completamente à sabedoria. O teólogo local deve incentivar o autoexame regular de acordo com os estatutos de Provérbios. Esse autoexame pode assumir a forma de perguntas como: Agi com sabedoria hoje? Julguei com prudência? Clamei por direção? Aceito a sabedoria como a jovem casta com quem estou consumando uma união para gerar vida? Minhas escolhas refletiram que eu temo ao Senhor, estimando o conhecimento e a humildade ao mesmo tempo que odeio o mal, o orgulho, a arrogância e a inveja de pessoas más? Ou puxei as orelhas de um cachorro, beijei um porco com uma argola dourada no focinho ou fiz uma urso dizer: “Você teria se saído melhor se tivesse levado meu filhote”? Por fim, o teólogo local procura desenvolver um rebanho que esteja saturado e se saturando de sabedoria como parte da ação rotineira do evangelho. Para o teólogo local, a teologia para as pessoas será a fé em busca de um entendimento que esteja de acordo com a sabedoria de Cristo e demonstre essa sabedoria.

O teólogo popular, baseando-se no trabalho do teólogo local, na teologia histórica da igreja e nos materiais de adoração, constrói para a igreja obras que demonstram a importância da sabedoria para viver coram Deo (na presença de Deus) e cumprir a Grande Comissão.¹⁵ Suas obras devem nos exortar a subscrever nossos pensamentos, objetivos, motivos e ações à ambição de vida do sábio de honrar o nome de Cristo ao adquirir apenas duas coisas necessárias antes da morte: um caráter de verdade e o contentamento por termos nossas necessidades materiais supridas (Pv 30.7-9).

A igreja aguarda os teólogos populares que preencherão lacunas em nossas teologias sistemáticas que uniriam a sabedoria a coisas além do Logos e de cristologias gnósticas. Tais teólogos mostrariam que o estudo da sabedoria é significativo para a própria teologia, a pneumatologia, a soteriologia e a eclesiologia. Eles explicariam Cristo como a Sabedoria de Deus, e o Espírito como revelador da Sabedoria de Deus em Isaías e em Paulo (Is 11.2; Ef 1.17; Cl 1.19). Os teólogos populares demonstrarão que a sabedoria é necessária para fazer discípulos em uma congregação, uma vez que “o fruto da justiça [é semeado] em paz” por aqueles que usam sabiamente suas palavras – palavras, como escreve Tiago, capacitadas pelo céu, não pelo fogo do inferno (Tg 3.1-18).¹⁶ São necessários mais do que comentários; seria muito útil ler comentários de Provérbios, de Eclesiastes e de Jó em conjunto com um texto de teologia sistemática – algo semelhante às exposições de João Calvino em conjunto com as Institutas.¹⁷

O teólogo eclesiástico, apoiando-se no trabalho de teólogos locais e populares, está em posição de enfrentar a loucura do mundo e preparar a igreja e as academias dela para fazerem o mesmo. Os teólogos eclesiásticos se esforçam para descrever as filosofias de pós-gênero como algo que não consegue ver a glória de uma feminidade que teme a Deus, não como algo que não consegue aceitar a beleza.¹⁸ Eles fundamentam os pensadores acadêmicos da igreja na realidade da verdade objetiva enquanto abominam balanças desonestas (Pv 11.1; 20.10, 23), nivelam os ricos e os pobres nas mãos de seu Criador (Pv 22.2), consideram a natureza fugitiva de um assassino (Pv 28.17), denunciam as perversões da justiça (Pv 17.15, 26; 18.5; 24.24) e muitas vezes repetem os resultados indiscutíveis de se entregar aos lábios de uma adúltera (Pv 2.16; 6.24; 7.5; 22.14; 23.27-28).¹⁹ Eles impedem a igreja de cair dos penhascos morais criados por aqueles cuja loucura não pode ser moída no pilão (Pv 27.22).

* * *

Cada seguidor de Cristo, a igreja de Cristo e o mundo precisam de sabedoria. Eu argumentaria que todo pastor-teólogo deve ser alguém que dá sabedoria

teológica: todo pastor-teólogo deve ver a sabedoria sendo aprofundada e fielmente propagada como algo vital para o bem-estar e a beleza da igreja de Cristo. O pastor-teólogo, como quem dá sabedoria, permanece na encruzilhada da história com um conjunto de habilidades que podem retardar a difamação dos servos e guiar os cristãos a fazerem muitas outras coisas que podem mudar nosso mundo.

▪

OLMEDA, Rafael. “Former BSO Employee’s Lawsuit Alleges Wrongful Firing After False Theft Accusation”, Sun Sentinel, 2 de fevereiro de 2015, www.sun-sentinel.com/local/broward/fl-bso-wrongful-termination-lawsuit-20150202-story.html.↵

FRITZ, Angela. “Falsely Accused of Spying, Weather Service Employee’s Life Turned Upside Down”, The Washington Post, 12 de maio de 2015, www.washingtonpost.com/news/capital-weather-gang/wp/2015/05/12/falsely-accused-of-spying-weather-service-employees-life-turned-upside-down.↵

Salvo indicação em contrário, os textos bíblicos deste capítulo foram retirados da Nova Versão Internacional (NVI), da Sociedade Bíblica Internacional.↵

HIESTAND, Gerald; WILSON, Todd. *The Pastor Theologian: Resurrecting an Ancient Vision* [O pastor-teólogo: ressuscitando uma antiga visão]. Grand Rapids: Zondervan, 2015. p. 82.↵

Ibid. p. 84.↵

Para a comunidade da igreja como um todo, os sermões que os pastores Timothy

Keller, John MacArthur e Kent Hughes pregaram com base em Efésios 5 e que, mais tarde, se tornaram partes de comentários ou livros populares sobre casamento cristão são obras teológicas populares relacionadas a essa passagem: veja KELLER, Timothy. *The Meaning of Marriage: Facing the Complexities of Commitment with the Wisdom of God*. Nova York: Riverhead Books, 2013. [O Significado do Casamento. Vida Nova, 2017]; MACARTHUR JR., John F. *Ephesians [Efésios]*, MacArthur New Testament Commentary. Chicago: Moody, 1986; e HUGHES, R. Kent. *Ephesians: The Mystery of the Body of Christ [Efésios: o mistério do corpo de Cristo]*. Wheaton: Crossway, 2013. Na academia, Tom Schreiner representa o trabalho de um teólogo eclesiástico sobre essa tarefa; veja SCHREINER, Thomas R. “Editorial: Marriage and the Family”, *SBJT* (primavera de 2002). p. 2-3. “The Messiness of Marriage and the Knottiness of Divorce: A Call for A Higher Theology and Tougher Ethic”, *CTJ* 40 (2005), p. 211-226, de Ronald J. Nydam, representa o trabalho de um teólogo eclesiástico sobre o casamento, embora Nydam agora seja professor de teologia pastoral, e não pastor de uma paróquia.↵

Embora esteja disponível para leigos, *The Church and the Surprising Offense of God’s Love: Reintroducing the Doctrines of Church Membership and Discipline*, de Jonathan Leeman (Wheaton: Crossway, 2010) [A Igreja e a Surpreendente Ofensa do Amor de Deus: reintroduzindo as doutrinas sobre a membresia e a disciplina da igreja. Fiel, 2015], tem enfoque acadêmico. Para obter outros trabalhos que representem discussões de teólogos eclesiásticos, veja DEVER, Mark. “The Practical Issues of Church Membership”. In: HAMMETT, John S.; MERKLE, Benjamin L., ed. *Those Who Must Give an Account: A Study of Church Membership and Church Discipline [Aqueles que devem prestar contas: um estudo sobre a membresia e a disciplina da igreja]*. Nashville: B&H Academic, 2012; DEVER, ed. *Polity: Biblical Arguments on How to Conduct Church Life: A Collection of Historic Baptist Documents [Sistema de governo: argumentos bíblicos sobre como conduzir a vida da igreja: uma coleção de documentos batistas históricos]*. Washington: Center for Church Reform, 2001; DEVER. “Regaining Meaningful Church Membership”. In: WHITE, Thomas; DUESING, Jason G.; YARNELL III, Malcolm B., ed. *Restoring Integrity in Baptist Churches [Restaurando a integridade nas igrejas batistas]*. Grand Rapids: Kregel, 2007. p. 57-60; e MENNIKOF, Aaron. “The Loving-Kindness of Covenant Membership”, *Leadership Journal* (junho de 2015), www.christianitytoday.com/le/2015/june-web-exclusives/loving-kindness-of-

covenant-membership.html?share=%2fd0
TuiSnx3xaSU4i3VDwII8BOAkK1nmW.↵

Uma pequena amostra de livros recentes cuja temática está “centrada no evangelho” inclui DODSON, Jonathan K. *Gospel-Centered Discipleship* (Wheaton: Crossway, 2012) [Discipulado centrado no evangelho. Tempo de Colheita, 2015]; CARSON, D. A.; KELLER, Timothy, ed. *The Gospel as Center: Renewing Our Faith and Reforming Our Ministry Practices* [O evangelho como centro: renovando nossa fé e reformando nossas práticas ministeriais] (Wheaton: Crossway, 2012); FERGUSON, Sinclair. In *Christ Alone: Living the Gospel-Centered Life* [Somente em Cristo: vivendo a vida centrada no evangelho] (Lake Mary: Reformation Trust Publishing, 2007); HORTON, Michael. *The Gospel-Driven Life: Being Good News People in a Bad News World* [A vida dirigida pelo evangelho: sendo o povo com as boas notícias em um mundo com más notícias] (Grand Rapids: Baker, 2012); WAX, Trevin. *Gospel-Centered Teaching* [Ensino centrado no evangelho] (Nashville: B&H, 2013); e WILSON, Jared C. *Gospel Wakefulness* [Despertos para o evangelho] (Wheaton: Crossway, 2011). Poucos discutem a posição da sabedoria e, ou, de Provérbios no sentido de formar a centralidade do evangelho. Notáveis exceções são GOLDSWORTHY, Graeme. *The Goldsworthy Trilogy: Gospel and Kingdom, Gospel and Wisdom, The Gospel in Revelation* (Glasgow: Paternoster, 2001) [Trilogia: o evangelho e o reino, o evangelho no Apocalipse, o evangelho e a sabedoria. Shedd Publicações, 2016]; GOLDSWORTHY. *Gospel-Centered Hermeneutics: Foundations and Principles of Evangelical Biblical Interpretation* [Hermenêutica centrada no evangelho: fundamentos e princípios da interpretação bíblica evangélica] (Downers Grove: IVP Academic, 2007). Para ser sincero, no entanto, Goldsworthy está desenvolvendo uma teologia bíblica, enquanto outros textos “centrados no evangelho” estão usando o evangelho como uma lente pela qual podem formar e, ou, interpretar seus temas. Para obter um esclarecimento dos limites relativos à definição do termo centrado no evangelho, veja ORTLUND, Dane. “What’s All This ‘Gospel-Centered’ Talk About?”, *The Gospel Coalition* blog, 16 de setembro de 2014, www.thegospelcoalition.org/article/whats-all-this-gospel-centered-talk-about. Tim Challies compilou uma lista de livros “centrados no evangelho”, “The Gospel-Centered Everything”, challies.com, 7 de março de 2013, www.challies.com/articles/the-gospel-centered-everything.↵

Provérbios tem em foco “a assembleia”, “o povo” e “os filhos do homem” em suas páginas.↵

Veja as declarações de propósito de Provérbios 1.1-7.↵

Considere os versículos em Provérbios que consideram a morte física como consequência de escolhas insensatas: Pv 1.19, 32; 2.18-19; 3.2, 16, 18, 22; 4.10, 13, 22-23; 5.5, 23; 6.26, 32; 7.23, 27; 8.35-36; 9.11, 18; 10.2-21, 27; 11.3-4, 19; 12.28; 13.3, 13-14; 14.12, 27, 32; 15.10, 24; 16.14, 17-18, 25; 17.19; 18.9, 12, 21; 19.9, 16, 18, 23; 20.2; 21.6, 16, 28; 22.4; 23.13; 28.24. Vários versículos também veem o Sheol [sepultura em hebraico] como o fim natural para aqueles que vivem na insensatez: Pv 1.12; 5.5; 7.27; 9.18; 15.24; 23.14.↵

“Esforce-se para saber bem como suas ovelhas estão, dê cuidadosa atenção aos seus rebanhos” literalmente diz: “Conheça; você deve conhecer os rostos de seu rebanho, coloque seu coração em [seus] rebanhos.” Waltke reconhece, com razão, que “a palavra ‘rostos’ [...] reflete o estado de saúde deles”. WALTKE, Bruce. *The Book of Proverbs, Chapters 15–31* [O livro de Provérbios, capítulos 15–31]. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. p. 391.↵

“O texto de Provérbios, lido pelas lentes do próprio Jesus, diz respeito a se tornar sábio na vida diária por meio de um relacionamento com Jesus, o Messias.” AKIN, Jonathan. *Preaching Christ from Proverbs* [Pregando Cristo a partir de Provérbios]. Nashville: Rainer, 2014. p. 19.↵

Hiestand e Wilson postulam: “Uma vez que carregam o fardo diário de ensinar e liderar o povo de Deus, os pastores simplesmente são os líderes teológicos da igreja. O estado da comunidade pastoral é o estado da igreja [...] A integridade teológica de uma igreja local não se colocará acima da de seu pastor. O que se aplica a igrejas individuais se aplica à igreja como um todo” (*The Pastor*

Theologian, p. 57-58). Eu sugeriria que o que se aplica à teologia se aplica de igual modo à sabedoria, pois as pessoas raramente se colocam acima da espiritualidade ou conhecimento da Escritura de seu pastor.↵

Um exemplo da teologia histórica que demonstra a importância da sabedoria é a seguinte citação da Confissão de Westminster: “Nem a oração, nem qualquer outro ato de culto religioso é agora, sob o Evangelho, restrito a certo lugar, nem se torna mais aceito por causa desse lugar em que se ofereça ou para o qual se dirija, mas Deus deve ser adorado em todos os lugares, em espírito e em verdade – tanto em famílias diariamente e em secreto, estando cada um sozinho, como também de maneira mais solene em assembleias públicas, que não devem ser, descuidosa ou voluntariamente, negligenciadas nem abandonadas, quando Deus, por sua Palavra ou providência, solicita isso” (Confissão de Fé de Westminster 21.6: “Do culto religioso e do Domingo”). Referências para “quando Deus, por sua Palavra ou providência, solicita isso” incluem Pv 1.20-21, 24 e 8.34. Para obter um exemplo de um cântico de adoração que demonstra a importância da sabedoria, veja GETTY, Keith; TOWNEND, Stuart. “The Perfect Wisdom of God” [A sabedoria perfeita de Deus], Thankyou Music e Gettymusic, 2011.↵

A sabedoria de Tiago é para aqueles que são herdeiros do reino que Deus prometeu aos que o amam (Tg 1.12; 2.5) – os que são chamados pelo nome honroso de Cristo (Tg 2.7). Tiago defende a sabedoria com base em Cristo e no reino de Cristo – com base no evangelho. Todo membro precisa dessa sabedoria para produzir frutos na vida dos alunos (ou seja, seus discípulos).↵

Calvino queria que as Institutas fossem lidas em conjunto com seus comentários: “Não julgarei necessário, em quaisquer exposições da Escritura que eu vier a publicar mais tarde, elaborar longas discussões acerca de doutrinas nem me estender em lugares-comuns, e irei, portanto, sempre condensá-las. Desse modo, o leitor devoto será poupado de grande aborrecimento e cansaço, desde que se ache munido do conhecimento da presente obra como um pré-requisito necessário” (CALVINO, João. Institutes of the Christian Religion, ed. rev. Trad. Henry Beveridge. Peabody: Hendrickson, 2007. p. xiv [Institutas da Religião

Cristã. Fiel, 2018]. Sabemos bem que Calvino não escreveu uma exposição sobre Provérbios. No entanto, ele muitas vezes faz referência aos versículos de Provérbios relacionados à obra soberana de Deus, como Pv 16.33 e 21.1, como também o Catecismo de Heidelberg depois dele (veja Dia do Senhor 10). Veja PLANTINGA-PAUW, Amy. Proverbs and Ecclesiastes: A Theological Commentary on the Bible [Provérbios e Eclesiastes: comentário teológico sobre a Bíblia]. Louisville: Westminster John Knox, 2015. p. 89.↵

EGERER, Jeremy. “Miley Cyrus and the Post-Gender Generation”, The American Thinker, 3 de setembro de 2015, www.americanthinker.com/articles/2015/08/miley_cyrus_and_the_postgender_generation.html.↵

Sobre o significado da perda da verdade objetiva na sociedade pós-moderna, veja MCBRAYER, Justin P. “Why Our Children Don’t Think There Are Moral Facts”, NYT, 2 de março de 2015, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2015/03/02/why-our-children-dont-think-there-are-moral-facts>; e POMERANTSEV, Peter. “Russias Ideology”, New York Times, 11 de dezembro de 2014, www.nytimes.com/2014/12/12/opinion/russias-ideology-there-is-no-truth.html.↵

CAPÍTULO 15

JOÃO COMO PASTOR-TEÓLOGO

A CARTA DE 2 JOÃO COMO ÉCRITURE TEOLÓGICA CRIATIVA

DOUGLAS ESTES

No século 21, o pastor-teólogo deve (re)criar um novo espaço para o desenvolvimento teológico que seja fundamentalmente distinto daquele do pastor que trabalha todos os dias ou do teólogo cuja base é a academia.¹ Enquanto o sistema social moderno do Ocidente, em geral, produz pastores que são relevantes em termos eclesiais e acadêmicos que são relevantes em termos teológicos, o pastor-teólogo é um indivíduo que deve ser relevante em termos eclesiais e teológicos. A junção dessas duas relevâncias é de importância fundamental para o bem-estar da igreja e, mais provavelmente, para a longevidade de instituições teológicas acadêmicas também.

Esse espaço é aquele que precisa de definição, como os ensaios deste livro se propuseram a fazer. Para criar esse espaço, podemos considerar o pastor-teólogo ao lado de importantes possibilidades (teologia pública, teologia política, teologia bíblica), contra identidades do passado (Thomas Boston, João Calvino, Dietrich Bonhoeffer) ou à luz de princípios bíblicos (exegéticos, apologéticos, relativos a gênero). No entanto, a única coisa que une tudo isso é escrever – os pastores-teólogos são, sobretudo, conhecidos como tal por causa de seus escritos. As possibilidades que eles têm de se engajar virão principalmente por meio do uso da palavra escrita. De fato, a única maneira real de conhecermos hoje pastores-teólogos do passado se dá por meio da escrita deles. E, como cristãos, sabemos a importância de escrever, com a mediação textual da revelação de Deus para nós por meio da palavra escrita.

O fato de nossa Escritura chegar até nós por meio do texto é de singular importância para nossa necessidade de entender como habitar um espaço que é muito relevante tanto em termos eclesiais como teológicos. De fato, se formos à Bíblia, leremos sobre pessoas que foram eclesiais e teologicamente relevantes. Não nos referiremos a todas elas como “pastores”, mas há um homem em particular que talvez mais se encaixe no molde de pastor-teólogo: João, o “discípulo amado” e testemunha ocular de Jesus, que continuou a “pastorear” uma igreja em Éfeso e criou a teologia que ressoou em seu contexto e continua a fazê-lo no início de um terceiro milênio.² De particular interesse aqui são as cartas de João, que são textos que falam com seus leitores a partir da interseção do aspecto eclesial e teológico. Nós cristãos consideramos esses textos inspirados e parte dessa importância singular da Bíblia para o engajamento em nosso trabalho teológico e pastoral. No entanto, os pastores-teólogos hoje têm um vislumbre adicional nessas cartas do que significa escrever de tal maneira a causar um impacto em nossos contextos eclesial e teológico? Ou, fazendo eco a Fedro de Platão, existe uma “receita” (pharmakon) para escrever como um pastor-teólogo?³

Acredito que exista, pelo menos como ponto de partida. Nas três cartas de João, o “pastor” João se engaja naquilo que chamo de *écriture* [escritura] teológica criativa.⁴ Embora essa descrição não tenha como objetivo incluir todas as facetas da escrita de João, cada uma dessas três palavras descreve uma característica fundamental da escrita de João uma vez que se refere ao seu trabalho como pastor-teólogo que usa a palavra escrita. Por conseguinte, cada uma dessas três palavras oferece uma “receita” para nosso trabalho como pastores-teólogos.

Dada sua brevidade e sua tendência a ser negligenciada, eu me concentrarei aqui na *écriture* teológica criativa de 2 João como um caso de prova.

CRIATIVA

Como pastor-teólogo, João escreve com criatividade a fim de aprofundar seu envolvimento com seus leitores. No mundo moderno, um escritor criativo é aquele que olha além das ideias do passado para produzir um trabalho “novo” e “original”.⁵ Isso contrasta com a maneira como João teria percebido o esforço criativo – em seu mundo, “a criatividade era alcançada por meio da rivalidade com o, não a rejeição do, trabalho dos predecessores”.⁶ As concepções e expectativas de criatividade no mundo antigo eram bem diferentes das nossas.⁷ De uma perspectiva de mundo antiga, João era um pensador criativo que escreveu com um olho no presente e o outro no passado.⁸

João começa sua segunda carta com uma linguagem muito geral para descrever a si mesmo (“o presbítero”) e seus principais destinatários (“[a] senhora eleita e [os] seus filhos”).⁹ Embora a maioria dos estudiosos, em geral, separe essas duas descrições, referindo-se muitas vezes a uma como um título e à outra como uma metáfora, elas são alusões com o mesmo peso.¹⁰ João se designa como “presbítero” para fazer alusão ao seu papel como supervisor da igreja, cumprindo esse papel como qualquer presbítero iria fazê-lo; e ele escreve a uma pessoa real, referindo-se a ela como uma “senhora eleita”, para fazer alusão ao papel dela como uma das principais líderes ministeriais em uma congregação local. Além disso, lemos “aos seus filhos”, fazendo alusão aos ajudantes e obreiros dela, embora não seja impossível que alguns pudessem ser filhos biológicos ou parentes.

O nome deles não é tão importante quanto o compromisso que eles têm para com a verdade que permanece em ambos (2Jo 2). João faz essa alusão para demonstrar que ambas as partes estão comprometidas com os mandamentos que receberam desde o princípio (2Jo 6). Esse compromisso dura “daqui até a eternidade”, a forma como João reutiliza e recria uma expressão que também descreve aqueles que confiam no Senhor como se fossem tão inabaláveis quanto o monte Sião (Sl 125.1). Para o salmista, as qualidades de Deus como bondade (Sl 136), justiça (Sl 111.3) e compromisso com sua aliança (Sl 111.5, 7) duram “daqui até a eternidade”, mas João prefere enfatizar a qualidade da verdade de Deus para sempre (2Jo 2; compare Sl 111.7-8).

O mandamento para que amemos uns aos outros não se trata de um mandamento novo que João estava escrevendo, embora João recrie o original ao pedir à senhora e aos filhos dela que amem por meio da obediência (2Jo 6; compare Êx 20.6). Com ecos do Antigo Testamento, João cria uma “leitura pela qual ainda é possível observar como um texto do AT continua a impor seu sentido original ao” trabalho de João, uma vez que ele “está desenvolvendo de maneira criativa esse sentido original além do que pode parecer ser o ‘significado superficial’ do texto do AT”.¹¹ Enquanto a lei sugere que amar a Deus é algo que anda ao lado de obedecer aos mandamentos de Deus, João sintetiza essas duas ideias e sugere que amar a Deus é obedecer aos mandamentos de Deus. De fato, podemos traçar o desenvolvimento da teologia de João desde a obediência aos mandamentos de Deus como condição de amar a Deus (Jo 14.15), passando pela obediência aos mandamentos de Deus como a definição do amor que Deus deseja (1Jo 5.3), ao amor como sendo a ação de andar nos mandamentos de Deus (2Jo 6).¹² Contudo, isso não é um novo mandamento – João simplesmente recria o significado do mandamento original em uma nova forma. É a reconstrução retórica regular que João faz da verdade sobre Deus que cria uma poderosa teologia escrita.

João não cria um texto no sentido moderno, como algo exclusivamente feito, mas reconstrói e reorganiza a verdade de Cristo para um novo público. Seu objetivo é fundamentar-se na verdade que ele recebeu (2Jo 5-6). O fato de João poder entender a situação e a ocasião diante dele e edificar a verdade sobre ela é “da maior importância” para seu trabalho criativo.¹³ Seu trabalho logo foi recriado na igreja primitiva por escritores como Policarpo (Carta de São Policarpo aos Filipenses 7.1) e Irineu (Contra as heresias 1.16.3). Assim, o objetivo da escrita de um pastor-teólogo, e provavelmente qualquer pensador de qualquer era, não é criar algo novo – no sentido cartesiano –, mas basear-se no melhor daquilo que veio antes e recriá-lo.¹⁴ Isso ocorre porque “toda geração tem de analisá-lo de novo”, o que, por necessidade, enfatiza a importância da preparação dos teólogos para seus leitores.¹⁵

TEOLÓGICA

Como pastor-teólogo, João teologiza, fazendo seus leitores avançarem na compreensão dos caminhos de Deus (2Jo 9). Sem dúvida, qualquer conhecimento de Deus é severamente limitado e não é compreensível de forma quantitativa para nós aqui neste mundo (compare Jo 1.18; 6.46).¹⁶ Portanto, a tarefa muitas vezes é descrever como Deus age, ou como nós, como povo de Deus, podemos “andar” em um sentido esperançosamente seguro em direção ao Filho (2Jo 6; compare Jo 6.44-46). Sendo assim, João cria sua teologia com uma preocupação prática e eclesial, para que o povo de Deus não seja enganado (2Jo 7-8), mas obedeça aos mandamentos de Deus e continue a permanecer neles (2Jo 6, 9). Não basta João escrever sobre história, ética ou filosofia (embora elas possam ser incluídas); compete a ele revigorar a teologia de seus leitores para que eles possam se aproximar de Deus.

João de fato ama seus leitores, mas argumenta que eles são amados não apenas por ele, mas também por todos os que “conhecem a verdade” (2Jo 1). Implicitamente, João relaciona o amor de uns pelos outros com a verdade sobre Deus (2Jo 3). Aqui ouvimos o eco dos que são de Deus vivendo em harmonia uns com os outros, unidos, não porque a eles é preciso ensinar a verdade, mas porque a verdade já está presente com eles (Jr 31.33-34; 1Jo 2.27). Uma vez que é impossível conhecer a verdade quantitativa acerca de Deus, João a substitui pela verdade acerca do Filho. Essa também é a mesma verdade que o Espírito ensina (1Jo 2.27), visto que esse Espírito é de fato o próprio Espírito dessa verdade (Jo 14.17). Essa verdade permanece em nós e estará conosco para sempre (2Jo 2). A partir disso, podemos entender que uma das razões pelas quais devemos amar uns aos outros é que nós, que permanecemos na verdade, estamos unidos por essa verdade (e amor) para sempre.

João explica que avançar em direção a Deus é conhecer a verdade sobre o Filho, com implicações e repercussões positivas e negativas. Assim como Jesus Cristo veio em carne, uma qualificação da esfera física, os leitores de João também devem andar na verdade – também uma qualificação da esfera física. Seria fácil espiritualizar o ato de andar, como muitas vezes faz o cristianismo popular, mas é provável que a intenção de João seja mais prática. Andar é o ato físico de viver,

existir, fazer (Ap 21.24). Devemos andar em obediência aos mandamentos de Deus (2Jo 6, que faz eco a Sl 81.13; 119.1, e aos problemas de Sl 78.10; 89.30). João está eufórico por ver que alguns dos filhos da senhora estão “andando na verdade” e vivendo exatamente como o salmista recomenda quando escreveu: “Ensina-me o teu caminho, SENHOR, para que eu ande na tua verdade” (Sl 86.11; compare Testamento de Judá 24.3). De fato, se andarmos na verdade, nós nos tornaremos pessoas da verdade (Pv 13.20) – e, portanto, teremos muito menos chances de sermos enganados.

João também reorganiza seus pensamentos sobre a relação entre amor e obediência (2Jo 6). A partir desse ponto, ele adverte seus leitores sobre enganadores que estão no mundo. Há uma conexão causal (hoti) na linguagem original de João entre o chamado de João a andar em obediência a Deus e sua advertência acerca da existência de enganadores. A advertência está implícita: seus leitores devem andar em obediência, uma vez que a tribulação é iminente. Os leitores não sabem onde nem quando esses enganadores tentarão enganar; eles só sabem que os enganadores já saíram pelo mundo.

A descrição que João faz desses enganadores é monotônica: enganadores são aqueles que não confessam que Jesus veio em carne (2Jo 7). João acrescenta que eles não são simplesmente enganadores; também são anticristos. O fato de João se concentrar na cristologia não é de surpreender. O que é surpreendente, no entanto, é que ele limita sua cristologia a apenas uma qualidade. Ou a ele? Afinal, a natureza do engano é que ela convence alguém de algo que não é verdade (de uma maneira que normalmente é muito prejudicial). Esses enganadores falam sobre Jesus, mas fazem isso de maneira a negar a natureza física dele. De uma só vez, enganam seus ouvintes sobre a encarnação; a morte, o sepultamento, a crucificação e a ressurreição de Jesus; a salvação (Cl 122); a vida eterna (Jo 6.53); a herança de Jesus (2Sm 7.11-16; Rm 1.3); a validade da profecia do Antigo Testamento (Sl 16.9-10; Is 49.1); expectativas messiânicas acerca do Segundo Templo (1QSa II, 19-21; 3 Enoque 48A.10; compare Salmos de Salomão 17); e até mesmo o retorno físico de Jesus na consumação dos séculos (Fp 3.21; 1Co 15.42-50). Esses enganadores são anticristos porque têm empregado talvez o ataque mais potente contra a pessoa de Jesus e a teologia de João.¹⁷ Em muitos sentidos, João foi o “teólogo pioneiro” não apenas do Novo

Testamento, mas também de seu tempo e lugar no mundo.¹⁸ Não seria injusto com Paulo descrever o evangelho e as cartas de João (que está escrevendo depois de Paulo) como a “pedra angular” do desenvolvimento teológico do Novo Testamento.¹⁹ João entende que essas verdades não são digeríveis por seus leitores como fatos concretos (se é que isso fosse possível quando falamos de Deus), mas exigem que João crie uma teologia para tornar essas ideias digeríveis e palatáveis para seu povo. Para isso, João não apenas reitera ideias teológicas, como um pastor poderia fazer, mas conscientemente cria uma nova expressão teológica capaz de resistir a críticas.

ÉCRITURE

Como pastor-teólogo, João écrit [escreve] para que sua comunicação se apegue à alma de seus leitores.²⁰ A preocupação com a criação de textos – o que simplesmente, mas de modo simplista, chamamos de “escrita” – não é novidade; de Platão a Derrida, essa tem sido uma preocupação central do desenvolvimento e continuação do pensamento e do significado. João não apenas escreve por escrever; ele não está escrevendo tudo o que lhe vem à mente no momento. Em vez disso – por meio do desenvolvimento retórico de seu pensamento na proclamação do querigma da fé cristã ao longo dos anos –, ele escreve com a intenção de transmitir um significado profundo aos seus leitores. João écrit como um ato consciente de teologia criativa (2Jo 5-6). É algo que vem de seu íntimo – de sua própria alma (2Jo 12).²¹ Assim, uso o conceito pós-estruturalista de écriture para indicar a importância da comunicação de João como algo que vai além de palavras em uma página; trata-se de algo “mais denso” do que a escrita do dia a dia e que pode “grudar” na alma do indivíduo.²² João escreve a teologia não apenas como um meio de transmitir informações, como faria um acadêmico, mas cria conscientemente uma comunicação teológica que impacta (e continua a impactar) as igrejas locais pela verdade relevante do evangelho. Parafraseando Jacques Derrida, “toda vez que escrevemos algo sobre Cristo, que nossa escrita deixa nossas mãos, incapaz de retornar, vivemos nossa vida em Cristo em nossa escrita”.²³ Graças à importância da escrita de João, ele continua a viver sua vida em Cristo.

Não basta “conhecer” a verdade de Jesus – ler e lembrar fatos de uma página; devemos andar e permanecer nessa verdade (2Jo 6, 9). Embora os leitores de João tenham ouvido esses mandamentos desde o início, ainda é necessário lembrá-los da direção em que devem seguir (2Jo 6). Isso levanta a pergunta: o que há na escrita que persiste ou não? Por que os mandamentos são dados e depois esquecidos? Segundo a sugestão de Sócrates, isso acontece porque a escrita desencoraja nossa capacidade de reter a verdade ao longo do tempo – se ouvimos e experimentamos a verdade na vida, nós a guardamos; mas, se lemos algo, logo colocamos o livro na prateleira e só nos lembramos dele de passagem.²⁴

Podemos contrastar a visão de Sócrates com a ênfase de João nas ações de obediência. João incentiva seus leitores a andarem na verdade e elogia aqueles que estão andando na verdade. Ele exorta seus leitores a permanecerem no ensino de Cristo – não apenas a ouvirem-no, mas a viverem e agirem tendo-o como parâmetro. Ao andar e permanecer na verdade, João tenta imitar (mimēsis) em suas palavras a ação humana (práxis) à qual ele chama seus leitores.²⁵ João, em nítido contraste com as preocupações de Sócrates, tenta transformar de maneira criativa a escrita sobre a verdade teológica em uma verdade que é vivida por seus leitores e no íntimo deles. Para os pastores-teólogos, a “receita” da escrita para crescer em Cristo é fazer com que nossos estímulos girem em torno do conhecimento cinético.

Por essas razões, os leitores de João – ainda que estejam se dedicando à prática de imitar a verdade em suas ações – devem cuidar para não perderem aquilo pelo que se esforçaram, de modo que possam receber uma rica recompensa (2Jo 8). Mais uma vez, João chama seus leitores a uma ação ponderada, uma postura que favoreça um caráter denso à vida que transcende qualquer ato simples. Para aquele que está andando na verdade, a necessidade de vigiar nunca desaparece nesta vida; os que andam na verdade devem estar alertas enquanto estiverem neste mundo em que os enganadores estão soltos. Eles também não podem “ir além” da posição em que estão em Cristo (2Jo 9), porque, se perderem o ensino de Cristo em sua própria vida, eles não têm Deus. Somente o leitor que permanece “apegado” ao ensino de Cristo tem o Pai e o Filho. Este é, portanto, o desafio de escrever a verdade de Deus para os outros: os pastores-teólogos

devem escrever com palavras e uma composição que ajudem a fazer com que o ensino de Cristo fique apegado à alma de seus leitores.²⁶

A importância fundamental da verdade sobre Cristo é tão grande que João instrui seus leitores a não acolherem aqueles que não têm o ensino de Cristo. Está implícito nas observações de João a ideia de que se tratam de enganadores, anticristos e pessoas que não andam na verdade. Embora a hospitalidade seja uma virtude, acolher enganadores é ser exemplo de uma ação errada para aqueles que estão tentando andar na verdade. É um movimento na direção errada.²⁷ É também participar do engano deles, porque acolher enganadores é algo que não permite ao outro andar na verdade (2Jo 11).

João conclui sua carta com a admissão de que não pode escrever suficientemente sobre tudo o que ele deseja contar aos leitores. Como Sócrates, João entende os limites da palavra escrita (embora, como Platão, João ainda escreva). João espera visitar seus leitores para que possa dar uma voz viva aos seus estímulos (2Jo 12). Em sua conclusão, ele envia saudações da “irmã” à “senhora eleita” (2Jo 13).

Seguindo João, o pastor-teólogo deve ser criativo e escrever de novo a cada geração, sempre lembrando que a escrita fica obsoleta com o tempo, sobretudo em uma cultura culta.²⁸ Uma das fraquezas inerentes à escrita é que haverá futuros leitores a quem o escritor nunca poderá imaginar como leitores.²⁹ Isso complica o processo de escrita e reforça sua importância para aqueles de nós que escrevem para incentivar o povo de Deus a permanecer na verdade. Ao mesmo tempo, o pastor-teólogo deve escrever algo que seja significativo, que esteja além de fatos e histórias simples. Se eu puder parafrasear Levinas à luz dessa discussão, o pastor-teólogo “deve voltar a escrever para transmitir a verdade sobre Deus, ainda que isso nem sempre possa satisfazer plenamente a justiça e a santidade de Deus”.³⁰ Esse é o chamado e necessidade do pastor-teólogo.

* * *

Pela evidência de seus escritos, João serviu como pastor-teólogo no sentido em que criou uma teologia significativa e, ao mesmo tempo, permaneceu relevante e acessível às necessidades de uma congregação local. Para os pastores-teólogos, nossa *écriture* não é secundária aos nossos sermões, mas, na verdade, serve para que eles sejam melhores. Nossa *écriture* torna-se nosso grande texto no qual somos capazes de realizar a teologia. É por isso que os pastores-teólogos são necessários em todas as gerações. Se for reduzida aos seus pontos mais básicos, a teologia cristã perde seu poder de comunicação. Nossa *écriture* teológica não é *Écriture* com *É* maiúsculo, mas é uma articulação da *Écriture* para muitos. Não é divinamente necessária, mas é usada por Deus.

▪

HIESTAND, Gerald; WILSON, Todd. *The Pastor Theologian: Resurrecting an Ancient Vision* [O pastor-teólogo: ressuscitando uma antiga visão]. Grand Rapids: Zondervan, 2015.↵

Com base na nomenclatura de Hiestand e de Wilson, eu identificaria João como um “teólogo eclesiástico”; veja HIESTAND; WILSON. *Pastor Theologian*. esp. p. 88-101. Se o autor das cartas foi o apóstolo João que se tornou presbítero ou apenas o presbítero João é uma questão secundária para o papel do autor como líder da igreja local/regional e teólogo eclesiástico.↵

PLATÃO. *Phaedrus* 274e. [Pedro (ou do Belo). Edipro, 2011.]↵

O conceito de *écriture* ganhou grande vigência no pensamento pós-estruturalista recente (de Barthes, passando por Derrida, a Nancy); não sigo necessariamente nenhum desses pensadores aqui. Embora a tradução simples em português da palavra francesa *écrit* seja “escrita”, uso a palavra francesa para enfatizar para o leitor que não se trata de “uma escrita em geral”. Assim como *Écriture* em

francês não é “Escrita”, mas Escritura, a escrita de um pastor-teólogo deve ter certa qualidade: *écriture*. Na questão da tradução, veja, por exemplo, Antony Hudek e Mary Lydon, notas dos tradutores para LYOTARD, Jean-François. *Discourse, Figure* [Discurso, figura]. Mineápolis: University of Minneapolis Press, 2011. p. 428.↵

Como diz Seren Kierkegaard (1813–1855) com propriedade; veja KIERKEGAARD, Seren. *Either/Or* [Ou/ou], parte 1, *Kierkegaard’s Writings* 3. Ed. e trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1987. p. 236.↵

HABINEK, Thomas. “Poetry, Patronage, and Roman Politics”. In: DESTRÉE, Pierre; MURRAY, Penelope, ed. *A Companion to Ancient Aesthetics* [Um companheiro da estética antiga], *Blackwell Companions to the Ancient World*. Malden: Wiley-Blackwell, 2015. p. 76. Existem inúmeros exemplos disso na prática, mas menciono apenas a reformulação criativa que Clemente faz de Fílon; veja HOEK, Annewies Van den. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model* [Clemente de Alexandria e seu uso de Fílon nas Stromateis: uma remodelação cristã antiga de um modelo judaico], *Vigiliae Christianae Supplements* 3. Leiden: Brill, 1988. esp. p. 214-224.↵

RUSSELL, D. A. *Criticism in Antiquity* [Crítica na antiguidade]. Berkeley: University of California Press, 1981. p. 100.↵

Compare BARRETT, C. K. *New Testament Essays* [Ensaio sobre o Novo Testamento]. Londres: SPCK, 1972. p. 68.↵

Salvo indicação em contrário, os textos bíblicos deste capítulo foram retirados da Nova Versão Internacional (NVI), da Sociedade Bíblica Internacional.↵

Para obter um exemplo dessa separação, veja KYSAR, Robert. I, II, III John [Primeira, segunda e terceira cartas de João], Augsburg Commentary on the New Testament. Mineápolis: Augsburg, 1986. p. 122-123.↵

BEALE, G. K. A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New. Grand Rapids: Baker Academic, 2011. p. 4. [Teologia Bíblica do Novo Testamento: a continuidade teológica do Antigo Testamento no Novo. Vida Nova, 2018.]↵

Ao dizer isso, não necessariamente sugiro uma progressão temporal da escrita de João; não obstante, veja também WENGST, Klaus. Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes, Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 16. 2. ed. Gütersloh: Gerd Mohn, 1990. p. 230.↵

KIERKEGAARD. Either/Or, parte 1. p. 236.↵

LUNDIN, Roger. “Interpreting Orphans: Hermeneutics in the Cartesian Tradition”. In: LUNDIN, Roger; WALHOUT, Clarence; THISELTON, Anthony C., ed. The Promise of Hermeneutics [A promessa da hermenêutica]. Cambridge: Paternoster, 1999. p. 56.↵

N. T. Wright, na entrevista “What Is the Gospel? N. T. Wright”, vídeo do YouTube, 13:15, publicado por RodiAgnusDei, 27 de abril de 2013, www.youtube.com/watch?v=ICHovRHJAYY.↵

JUNGEL, Eberhard. God as the Mystery of the World: On the Foundation of the

Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism [Deus como o mistério do mundo: sobre o fundamento da teologia do Crucificado na disputa entre teísmo e ateísmo]. Trad. Darrell L. Guder. Londres: Bloomsbury, 2014. p. 3-9.↵

Não é de surpreender que Celso, o primeiro crítico do cristianismo de quem se tem registro, siga esta linha de argumentação em sua tentativa de refutação; veja CELSO. *On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians* [Sobre a verdadeira doutrina: um discurso contra os cristãos]. Trad. R. Joseph Hoffman. Oxford: Oxford University Press, 1987. p. 81, 86; e esp. p. 104-105. De acordo com João, Celso era um anticristo.↵

SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*. Trad. M. Eugene Boring. Grand Rapids: Baker Academic, 2009. p. 749 [Teologia do Novo Testamento. Academia Cristã, 2017]; compare PANNENBERG, Wolfhart. *Systematic Theology*. Trad. G. W. Bromiley. Londres: T&T Clark, 2004. 1:2. [Teologia Sistemática. Paulus, 2009. 3 v.]↵

SMITH, D. Moody. *First, Second, and Third John* [Primeira, segunda e terceira cartas de João], Interpretation. Louisville: John Knox, 1991. p. 7.↵

Sobre o uso do termo em francês écrit não traduzido, veja nota de rodapé nº 4 deste capítulo.↵

Compare PLATÃO. *Phaedrus* 276a.↵

Compare LYOTARD. *Discourse, Figure*. p. 9; e, em resposta, 2Jo 12; 3Jo 13.↵

DERRIDA, Jacques. Learning to Live Finally: The Last Interview [Aprendendo a viver, afinal: a última entrevista]. Trad. Pascale-Anne Brault e Michael Naas. Nova York: Palgrave Macmillan, 2007. p. 32-33.↵

PLATÃO. Phaedrus 274e-275a.↵

RUSSELL. Criticism in Antiquity. p. 106-107; compare ARISTÓTELES, Poetics 1448b4-19 [Poética. Editora 34, 2015], e 3Jo 11.↵

Até mesmo a qualidade estética da composição é essencial; LONGINO. On the Sublime [Sobre o sublime]. p. 39.3.↵

Refletindo a orientação de João, expectativas similares para mestres e profetas são expressas em Didaquê 11.↵

PLATÃO. Phaedrus 274e-275a.↵

PLATÃO. Phaedrus 275e.↵

LEVINAS. Emmanuel. Collected Philosophical Papers [Coleção de artigos filosóficos], Phaenomenologica 100. Trad. Alphonso Lingis. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987. p. 148.↵

CENTRO DE PASTORES-TEÓLOGOS

O Centro de Pastores-Teólogos (CPT) é uma organização evangélica que se dedica a auxiliar os pastores no estudo e na produção escrita de estudos bíblicos e teológicos para a renovação eclesial da teologia e para a renovação teológica da igreja. O CPT acredita que a bifurcação contemporânea entre o chamado pastoral e a formação teológica tem resultado na perda de uma voz distintamente eclesial na teologia contemporânea. Ele busca ressuscitar essa voz. Guiado pela convicção de que os pastores podem – de fato devem – mais uma vez servir como os teólogos mais importantes da igreja, o objetivo do CPT é oferecer um contexto de engajamento teológico para aqueles pastores interessados em fazer constantes contribuições para a comunidade teológica e acadêmica mais ampla em favor da renovação da teologia e da igreja.

Para isso, o CPT concentra-se em três iniciativas fundamentais: nossas bolsas de pesquisa para pastores-teólogos, nosso Bulletin of Ecclesial Theology [Boletim de teologia eclesial] e nossa conferência anual.

Para mais informações: visite pastortheologians.com

OS AUTORES

Chris Castaldo (PhD, London School of Theology) é pastor presidente da New Covenant Church em Naperville, Illinois. Ele escreve sobre o tema da renovação evangélica entre católicos e protestantes nos contextos da Itália do século 16 e de Oxon do início a meados do século 19. Seu livro mais recente é Talking with Catholics About the Gospel: A Guide for Evangelicals [Conversando com católicos sobre o evangelho: um guia para evangélicos]. É membro do Centro de Pastores-Teólogos.

Josh Chatraw (PhD, Seminário Teológico Batista do Sudeste) serve como diretor executivo do Liberty University's Center for Apologetics & Cultural Engagement [Centro Universitário de Liberty de Apologética e Engajamento Cultural] e diretor dos programas da School of Religion's Theology & Apologetics [Escola de Teologia da Religião e Apologética]. É membro do Centro de Pastores-Teólogos. Seu livro mais recente é Apologetics at the Cross [Apologética na cruz].

Douglas Estes (PhD, Universidade de Nottingham) é diretor do programa DMin e professor assistente de Novo Testamento/Teologia Prática da Universidade do Sul, Colúmbia. Antes disso, serviu no ministério pastoral por dezesseis anos. É membro do Centro de Pastores-Teólogos. Seu livro mais recente é Questions and Rhetoric in the Greek New Testament: An Essential Reference Resource for Exegesis [Perguntas e retórica no Novo Testamento grego: uma fonte de referência essencial para a exegese].

Gerald Hiestand (doutorando, Universidade de Reading) é pastor auxiliar sênior da Calvary Memorial Church em Oak Park, Illinois, e diretor executivo e cofundador do Centro de Pastores-Teólogos. Seu livro mais recente é The Pastor Theologian: Resurrecting an Ancient Vision [O pastor-teólogo: ressuscitando uma antiga visão].

Edward W. Klink III (PhD, Universidade de Aberdeen) é pastor sênior da Hope Evangelical Free Church em Rockford, Illinois. Antes disso, foi pastor auxiliar no sul da Califórnia ao mesmo tempo em que serviu por quase dez anos como membro do corpo docente da Talbot School of Theology. É membro do Centro de Pastores-Teólogos. Seu livro mais recente é John [João], na série Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament [Comentário Exegético Zondervan sobre o Novo Testamento].

Joel D. Lawrence (PhD, Universidade de Cambridge) é pastor sênior da Igreja Batista Central em St. Paul, Minnesota. Antes disso, serviu no corpo docente do Bethel Seminary [Seminário Betel], ensinando teologia e ética. Seu trabalho de doutorado concentra-se em Bonhoeffer e é autor de Bonhoeffer: A Guide for the Perplexed [Bonhoeffer: um guia para os perplexos]. É membro do Centro de Pastores-Teólogos.

Peter J. Leithart (PhD, Universidade de Cambridge) é presidente do Theopolis Institute em Birmingham, Alabama. Antes disso, foi pastor da Trinity Presbyterian Church em Birmingham, Alabama (1989–1995), e pastor fundador da Trinity Reformed Church em Moscow, Idaho (2003–2013). De 1998 a 2013, lecionou teologia e literatura na New St. Andrews College em Moscow, Idaho, onde continua a ensinar como professor auxiliar sênior.

Scott M. Manetsch (PhD, Universidade do Arizona) ensina história da igreja na Trinity Evangelical Divinity School em Deerfield, Illinois, e serve como editor-geral associado do Reformation Commentary on Scripture [Comentário da Reforma sobre as Escrituras]. É autor de Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536–1609 [A companhia de pastores de Calvino: o cuidado pastoral e a igreja reformada emergente, 1536–1609].

Jason A. Nicholls (PhD, Marquette University) é pastor da Redeemer Missionary Church em South Bend, Indiana, onde tem servido desde 2004. Tem apresentado trabalhos em conferências e publicado várias resenhas nas áreas de teologia sistemática e histórica. É membro do Centro de Pastores-Teólogos.

Laurie L. Norris (PhD, Wheaton College) atua como professora auxiliar de estudos pastorais no Moody Bible Institute em Chicago, onde ensina nas áreas de formação espiritual e homilética. Serve sua igreja em várias funções de ensino e, atualmente, serve também como assistente de pesquisa do pastor sênior.

Eric C. Redmond (PhD, Capital Seminary and Graduate School) atualmente ministra na Calvary Memorial Church como pastor de ministérios para adultos e leciona no Departamento de Estudos Bíblicos do Moody Bible Institute. Tem mais de quinze anos de experiência ministerial como pastor e é autor de *Where Are All the Brothers? Straight Answers to Men's Questions About the Church* [Onde estão todos os irmãos? Respostas diretas para as perguntas dos homens sobre a igreja].

Philip Graham Ryken (PhD, Universidade de Oxford) é presidente da Wheaton College, membro do conselho de The Gospel Coalition e ex-pastor da Tenth Presbyterian Church na Filadélfia. Escreveu mais de quarenta livros, incluindo *The Message of Salvation* [A mensagem da salvação], *Art for God's Sake* [A arte em nome de Deus] e comentários expositivos sobre Êxodo, Eclesiastes, Jeremias, Lucas e outros livros da Bíblia.

James K. A. Smith (PhD, Universidade Villanova) ocupa a cátedra Gary e Henrietta Byker de teologia e cosmovisão reformadas e aplicadas na Calvin College. Também serve como editor da revista *Comment* e como membro sênior do *The Colossian Forum*. Escreveu inúmeros livros, sendo o mais recente *Você é Aquilo que Ama: o poder espiritual do hábito* (Vida Nova,

2017).

Kevin J. Vanhoozer (PhD, Universidade de Cambridge) é professor de pesquisa de teologia sistemática na Trinity Evangelical Divinity School em Deerfield, Illinois. Antes disso, serviu como professor de teologia da cátedra Blanchard na Wheaton College and Graduate School [faculdade e pós-graduação] (2008–2011) e como professor sênior de teologia e estudos religiosos na New College, da Universidade de Edimburgo (1990–1998), onde também serviu na Comissão de Doutrina da Igreja da Escócia. É autor de muitos livros, incluindo *O Pastor Como Teólogo Público: recuperando uma visão perdida* (Vida Nova, 2016).

Todd Wilson (PhD, Universidade de Cambridge) é pastor sênior da Calvary Memorial Church em Oak Park, Illinois, e cofundador e presidente do Centro de Pastores-Teólogos. Todd é autor de inúmeros livros, incluindo o mais recente, *The Pastor Theologian: Resurrecting an Ancient Vision* [O pastor-teólogo: ressuscitando uma antiga visão].

▪

Caro leitor:

**Acesse www.ultimo.com.br e faça seu comentário sobre este livro.
Conheça também outros títulos da editora e a revista Ultimo.**

▪

TORNANDO-SE UM PASTOR-TEÓLOGO

Categoria: Biografia / Teologia / Vida Cristã

▪

Copyright © 2016, Todd Wilson e Gerald Hiestand

Publicado originalmente por InterVarsity Press, Downers Grove, IL, Estados Unidos.

Título original em inglês: *Becoming a Pastor Theologian*

Primeira edição: Dezembro de 2020

Coordenação editorial: Bernadete Ribeiro

Tradução: Valéria Lamim Delgado Fernandes

Revisão: Natália Superbi

Diagramação: Bruno Menezes

Capa: Rafael Brum

Produção do arquivo ePub: Booknando

Salvo indicação em contrário, os textos bíblicos foram retirados da Nova Versão Internacional (NVI), da Sociedade Bíblica Internacional, e visam incentivar a leitura das Sagradas Escrituras.

Eventualmente foram utilizados textos das versões on-line da Almeida Revista e Atualizada (ARA) e da Tradução Brasileira (TB), da Sociedade Bíblica do Brasil.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Lumos Assessoria Editorial Bibliotecária: Priscila Pena Machado CRB-7/6971

ISBN 978-65-86173-27-7

**PUBLICADO NO BRASIL COM TODOS OS DIREITOS RESERVADOS
POR:**

EDITORA ULTIMATO LTDA

Caixa Postal 43

36570-970 Viçosa, MG

Telefone: 31 3611-8500

www.ultimato.com.br

facebook.com/editora.ultimato twitter.com/ultimato
instagram.com/editoraultimato