

DA KENOSIS AO CUIDADO: Jesus como Bom Pastor e a Gênese da Ação Pastoral

FROM KENOSIS TO CARE:

Jesus as the Good Shepherd and the Genesis of Pastoral Action



André Sodre Santana¹

<https://orcid.org/0009-0001-2204-3242>



Flávio Henrique de Oliveira Silva²

<https://orcid.org/0009-0007-8176-4481>

Resumo: O presente artigo propõe uma reflexão teológico-antropológica sobre a pastoral cristã a partir de João 10, destacando o modelo de Jesus como o Bom Pastor. As notas exegéticas evidenciam três dimensões essenciais do cuidado pastoral: conhecer, importar-se e estar disponível. O primeiro movimento, “conhecer a humanidade”, fundamenta-se na *imago Dei* e na ética da alteridade, mostrando que o cuidado nasce do reconhecimento da dignidade divina em cada pessoa. O segundo, “importar-se com a humanidade”, desenvolve a *kenosis* de Cristo como paradigma do esvaziamento voluntário e da compaixão. O terceiro, “disponível para a humanidade”, relaciona-se à presença encarnada e comunitária do pastor, que se faz próximo e solidário. A síntese teológica final apresenta a pastoral como participação da Igreja na *missio Dei*, expressão do amor trinitário. Conclui-se que a pastoral não é técnica, mas identidade e vocação eclesial.

Palavras-chave: Pastoral; Bom Pastor; *Kenosis*; Cuidado.

Abstract: This article presents a theological and anthropological reflection on Christian pastoral ministry based on John 10, highlighting Jesus as the model of the Good Shepherd. The exegetical notes reveal three essential dimensions of pastoral care: knowing, caring, and being available. The first movement, “knowing humanity,” is grounded in the *imago Dei* and in the ethics of otherness, showing that genuine care arises from recognizing the divine dignity present in every person. The second, “caring for humanity,” develops Christ’s *kenosis* as the paradigm of voluntary self-emptying and compassionate engagement. The third, “being available for humanity,” refers to the incarnational and communal presence of the shepherd, who draws near and walks in solidarity. The final theological synthesis presents pastoral care as the Church’s participation in the *missio Dei*, an expression of Trinitarian love. It concludes that pastoral ministry is not a technique but an ecclesial identity and vocation.

Keywords: Pastoral; Good Shepherd; *Kenosis*; Care.

¹ Mestrando na área de Bíblia - Estudos Bíblicos e Teológicos Aplicados pela Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA) E-mail: andre.sodre.santana@hotmail.com

² Doutor em Teologia pela PUCPR, com pesquisas na área de Bíblia (Exegese/Novo Testamento); Professor da Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA); E-mail: flavio@ftsa.edu.br

Introdução

Exacerbado pelo tempo que vivemos onde o conceito de liquidez tem se perpetuado e tomado as relações, o mundo contemporâneo apresenta uma paradoxal crise do cuidado. Por um lado, há uma retórica inflacionária sobre bem-estar, autoajuda e saúde emocional, todavia por outro lado, se proliferam o isolamento relacional, a fragilização dos vínculos comunitários e uma solidão epidêmica. No âmbito eclesial, essa crise assume contornos específicos. A ação pastoral, originalmente entendida como expressão do amor ágape e da missão encarnada da comunidade de fé, frequentemente se vê reduzida a técnicas de gestão, estratégias de crescimento numérico ou a um clericalismo que delega a poucos uma responsabilidade de todos. A figura do pastor arrisca-se a ser confundida com a do gerente, do *coach* ou do *entretainer*, distanciando-se radicalmente do paradigma fundante revelado em Jesus Cristo.

Diante deste cenário o presente artigo propõe uma releitura teológica e antropológica da pastoral cristã a partir da sua gênese Joanina presente no capítulo 10 do Evangelho de João, onde Jesus se apresenta como o Bom Pastor. Parte-se da hipótese de que uma recuperação robusta dos fundamentos bíblico teológicos do pastoreio são o antídoto necessário contra os reducionismos funcionais que esvaziam a pastoral de sua densidade espiritual e comunitária. Embora exista farta literatura exegética sobre o texto de João 10 e significativa produção teológica sobre os temas da *kenosis* e do cuidado, percebe-se uma lacuna na articulação sistemática e tridimensional destes elementos: a exegese do Bom Pastor (conhecer), a cristologia *kenótica* (importar-se) e a eclesiologia da encarnação (estar disponível), fundamentadas numa antropologia da imago Dei.

O objetivo, portanto, é elaborar uma fundamentação integral para a pastoral, demonstrando que ela é, antes de uma função ou conjunto de técnicas, a própria identidade e modo de ser da igreja enquanto participante da *missio Dei*. A metodologia empregada é tripla: 1. Análise exegética do texto joanino em seu contexto narrativo a luz do pano de fundo veterotestamentário, indo além da leitura atomística para captar seus temas teológicos centrais; 2. Síntese teológica que dialoga com vozes clássicas e contemporâneas da teologia sistemática, pastoral e filosófica, construindo pontes entre a revelação bíblica e os desafios do contexto atual; 3. Abordagem prática e reflexiva, que busca extrair implicações concretas para a *práxis eclesial*, sem cair no pragmatismo desenraizado.

O artigo se estrutura em quatro movimentos. Primeiramente, investiga o conhecer a humanidade como fundamento antropológico, explorando o verbo *ginōskō* à luz da *imago Dei* e da ética da alteridade. Segundo, analisa o importar-se com a humanidade, através da lente da *kenosis* cristológica de Filipenses 2, entendendo-a como paradigma de compaixão e despojamento para a missão. Por terceiro, reflete sobre o estar disponível para a humanidade como exigência de uma presença encarnada e

comunitária, contrapondo-a às dinâmicas de distanciamento e mercenarismo. Por fim, na síntese, integra exatas dimensões à luz da doutrina trinitária, propondo a pastoral como participação mimética no cuidado *pericorético* de Deus e como expressão concreta da *missio Dei* no mundo.

Conhecer a Humanidade: Fundamento Antropológico da Pastoral

A primeira característica do Bom Pastor é o conhecimento relacional: “Εγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός, καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσίν με τὰ ἐμά” (Jo 10:14). O verbo γινώσκω (*ginōskō*)³ não indica conhecimento meramente cognitivo, mas íntimo, experiencial, que pressupõe proximidade e comunhão. Este uso joanino é consistente ao longo do evangelho: em João 17:13, o conhecimento de Deus é apresentado como a própria essência da vida eterna, revelando que *ginōskō* transcende o domínio intelectual para designar uma relação vivencial e transformadora. Como explica Hendriksen (2004, p. 428), “este conhecimento não é superficial. É profundo, experimental. O Pastor conhece cada ovelha individualmente, suas necessidades específicas, suas fraquezas e possibilidades”. Esta profundidade relacional distingue radicalmente o verdadeiro pastor do mercenário, que não conhece as ovelhas (v. 13) e, portanto, não cuida delas adequadamente.

De acordo com Carson (2007, p. 388), esse conhecimento pastoral se conecta à tradição veterotestamentária: “O conhecimento de IHHW por Israel não era informação teórica, mas aliança relacional (Os 13:5; Am 3:2). Similarmente, Jesus conhece suas ovelhas no contexto de relacionamento pactual”. Essa dimensão pactual é fundamental para compreender a natureza do mistério pastoral. Trata-se de um compromisso que envolve fidelidade, responsabilidade mútua e permanência. O contexto imediato de João 10 confirma essa interpretação. Lopes (2015, p. 297) observa que “os capítulos 9 e 10 são inseparáveis. O discurso do Bom Pastor é resposta à maneira como os fariseus trataram o homem cego curado por Jesus”. Os líderes religiosos, que deveriam conhecer o povo, não reconheceram a obra de Deus no cego. Expulsaram-no da sinagoga (Jo 9:34), revelando desconhecimento pastoral fundamental. Este contraste entre o verdadeiro conhecimento pastoral de Jesus e a ignorância destrutiva dos fariseus estabelece o paradigma: conhecer pastoralmente é reconhecer a obra de Deus no outro e acolhê-lo em sua vulnerabilidade.

³ O verbo grego γινώσκω (*ginōskō*) possui um amplo espectro semântico no Novo Testamento: (1) saber, conhecer, vir a conhecer, estar impressionado por algo (Mt 13.11; Lc 12.47s; Jo 8.32; 14.7; At 1.7; 19.35; 1 Co 3.20; 13.9, 12; 2 Co 5.16; 1 Jo 4.2, 6; Mt 25.24); no imperativo γινώσκετε assume o sentido de “estejam certos, vocês podem ter certeza” (Mt 24.33, 43; Jo 15.18); (2) aprender de, descobrir (Mt 9.30; Mc 6.38; 15.45; Lc 24.18; Jo 4.1; At 17.20; 21.34); (3) compreender, entender, ter a lei na ponta da língua (Mc 4.13; Jo 8.43; 10.6; At 8.30; 21.37; 1 Co 2.8, 11, 14; Rm 7.1); (4) perceber, notar, reparar (Mc 5.29; 7.24; Lc 8.46; Jo 6.15; At 23.6); (5) reconhecer, creditar, escolher (Mt 7.23; Jo 1.10; 1 Co 8.3; Gl 4.9); (6) usado eufemisticamente para relações sexuais (Mt 1.25; Lc 1.34). Etimologicamente, o verbo relaciona-se à raiz indo-europeia *gneh3-, enfatizando o processo de conhecer e o conhecimento experiencial, diferenciando-se de οἶδα (*oída*), que indica conhecimento já estabelecido ou intuitivo. Cf. GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do Novo Testamento Grego/Português*. São Paulo: Vida Nova, 1993, p. 41.

O fundamento último deste conhecimento pastoral específico encontra-se na teologia da criação. A humanidade, criada à imagem e semelhança de Deus (קִלְצַ מִיְהוָה, *tselem Elohim*, Gn 1:26-27), possui uma dignidade ontológica inalienável que precede qualquer ação pastoral. Nesse sentido, afirma-se que “a relação dos seres humanos entre si depende da acolhida do mistério do humano como imagem de Deus e da dignidade sagrada da vida humana” (Brustolin, 2006, p. 456, *apud* Silva, 2021, p. 46). A dignidade bíblica fundamenta o imperativo ético do cuidado mútuo. Barro (2003, p. 95-98) categoriza em quatro dimensões: social, pedagógica, ética e terapêutica. Segundo o autor, “essas dimensões implicam no compromisso de amar, edificar, considerar e cuidar uns dos outros”, fundamentando-se precisamente no reconhecimento da *imago Dei*⁴ em cada pessoa. Dessa forma, conhecer pastoralmente significa, em sua essência, reconhecer esta imagem divina, mesmo quando obscurecida pelo pecado ou sofrimento.

A perspectiva reformada sobre a *imago Dei*, embora reconheça plenamente a sua deformação pela Queda, sustenta que vestígios substanciais permanecem na natureza humana. Nas palavras de Calvino (2006, p. 186, v. 1), mesmo após a queda, “algumas centelhas ainda brilham” no ser humano, o que exige respeito e cuidado. Esta visão antropológica robusta contrasta radicalmente com os reducionismos contemporâneos que, frequentemente, tratam as pessoas como meros casos, números estatísticos ou recursos a serem geridos. A *imago Dei* nos convoca a ver cada pessoa como portadora de um valor transcendente, digna de atenção individualizada e cuidado personalizado. A compreensão teológica da *imago Dei* encontra ressonância significativa na filosofia contemporânea, particularmente na ética da alteridade de Emmanuel Lévinas. Este diálogo não visa substituir a fundamentação bíblico teológica, mas enriquecê-la com categorias fenomenológicas que iluminam a experiência concreta do encontro pastoral.

Lévinas propõe que a ética nasce do encontro com o rosto do outro, que nos interpela e convoca à responsabilidade. Aproveitando esse conceito, Silva (2021, p. 42) utiliza a noção levinasiana de “eu-para-o-outro” (Lévinas, 1997, p. 34) para descrever

⁴ No contexto da obra *De Trinitate* (Livros IX–XIII), o conceito de *Imago Dei* (imagem de Deus) desempenha um papel central na antropologia e na teologia agostinianas. Agostinho desenvolve a ideia de que o ser humano, especialmente a mente (*mens*) ou o espírito humano, foi criado à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1:26-27; 9:6). Essa imagem não reside no corpo, mas na natureza racional e espiritual do homem, particularmente na sua capacidade de memória, inteligência e vontade. Faculdades que refletem, ainda que imperfeitamente, a vida trinitária de Deus. Para Agostinho, a trindade humana: *memória, intelligentia, voluntas* (memória, inteligência e vontade), são uma analogia psicológica da Trindade divina (Pai, Filho e Espírito Santo). No Livro X, ele argumenta que a mente, ao conhecer-se a si mesma e amar-se a si mesma, gera uma palavra interior (*verbum interius*) e um amor que a une ao conhecimento, formando assim uma tríade que espelha a processão interior das Pessoas divinas. No entanto, essa imagem é imperfeita e marcada pela “semelhança dissemelhante” (*dissimilis similitudo*), pois a criatura nunca iguala o Criador. A imagem de Deus no homem é dinâmica e relacional: ela se realiza plenamente quando a mente, por meio do amor (*caritas*), se volta para Deus, reconhecendo-O como fonte de seu ser e de sua felicidade. A deformação dessa imagem ocorre quando a vontade se apega às coisas sensíveis e temporais, afastando-se do fim último, que é a fruição de Deus. A restauração da imagem, por sua vez, dá-se pela graça e pela participação na vida trinitária, especialmente através de Cristo, que é a imagem perfeita do Pai (cf. Cl 1:15). Assim, o conceito de *Imago Dei* em Agostinho não é estático, mas teleológico: orienta o ser humano para o conhecimento e amor de Deus, convidando-o a uma transformação interior que culmina na visão beatífica e na plena conformação com a Trindade. (Agostinho, 2008)

o movimento fundamental do cuidado. Sob esta perspectiva, conhecer o outro não significa dominá-lo epistemologicamente, mas acolhê-lo em sua alteridade. Neste sentido, afirma-se que “nossa presença ao outro não resulta do fato de ele estar diante de nós numa relação especular, mas da sua presença no interior da nossa própria presença” (Vaz, 1995, p. 46, *apud* Silva, 2021, p. 45). Esta fenomenologia revela que conhecer o outro é, fundamentalmente, permitir que ele nos constitua e transforme. Embora não dialogue diretamente com Lévinas, Carson (2007, p. 385) aproxima-se desta intuição ao comentar João 10:3: “O pastor chama as ovelhas pelo nome. No Oriente Médio antigo, pastores davam nomes individuais às ovelhas, reconhecendo personalidade única em cada uma. Jesus não trata ovelhas como massa, mas como pessoas”. Esta personalização do cuidado, que reconhece a singularidade do outro, é um pilar fundamental na pastoral cristã e encontra paralelo direto na ética levinasiana.

Conhecer a humanidade na perspectiva do Bom Pastor implica, primeiramente, abandonar estereótipos e a massificação. Cada ovelha tem nome (Jo 10:3), uma história e feridas específicas. Como observa Hendriksen (2004, p. 425), “Uma ovelha comum não segue um estranho mesmo que ele vista a roupa de pastor e tente imitar o chamado do pastor”, evidenciando que o conhecimento autêntico não pode ser simulado ou reduzido a técnicas superficiais de relacionamento. Na prática pastoral, isso significa resistir à tentação de categorizar pessoas em tipos ou perfis genéricos. Embora ferramentas de avaliação possam ter valor auxiliar, jamais devem substituir o encontro genuíno com a singularidade de cada pessoa. O pastor que conhece suas ovelhas reconhece que por trás de cada diagnóstico, cada problema conjugal, cada crise de fé, há uma pessoa única com uma história única.

Uma segunda implicação é a necessidade de cultivar uma proximidade genuína. Lévinas (1997, p. 89) define proximidade como “responsabilidade pelo outro”, chegando a tratá-la como sinônimo de humanidade. Contudo, identifica-se uma crise contemporânea na qual muitos “não suportam a proximidade do outro, vivem isolados e na solidão”, o que impossibilita o cuidado pastoral (Silva, 2021, p. 45).

Finalmente, é preciso desenvolver uma sensibilidade aguçada para as realidades concretas das pessoas. Segundo Brustolin (2006, p. 458, *apud* Silva, 2021, p. 46), “a arte de cuidar depende do olhar lançado sobre o outro. Olhares desinteressados jamais se encantarão com a vida”. Dessa forma, a pastoral exige uma *paideia* do olhar, uma verdadeira educação da percepção. Esta educação do olhar pastoral envolve aprender a discernir não apenas o que é dito, mas também o silenciado. Não apenas os sintomas, mas as feridas profundas que os produzem.

Importar-se com a Humanidade: o Modelo Kenótico de Jesus

O segundo movimento constitutivo do Bom Pastor é expresso na disposição sacrificial: “ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων” (Jo 10:11). A

construção grega τίθημι τὴν ψυχὴν (*tithēmi tēn psychēn*), “pôr/dar a vida”⁵, é peculiar ao *corpus* joanino (vv. 15,17; 13:37-38; 15:13; 1Jo 3:16), enfatizando a voluntariedade e a intencionalidade do ato.

Sobre esta expressão, Carson (2007, p. 390) analisa que “A frase sugere não apenas morrer, mas “depositar” a vida como preço de resgate. Conecta-se com a linguagem de Marcos 10:45 (“dar sua vida em resgate”), mas João enfatiza o aspecto voluntário: ninguém tira a vida de Jesus, Ele a dá (v. 18)”. Esta voluntariedade distingue radicalmente o Bom Pastor do mercenário.

Em contraste, o mercenário (μισθωτός, *misthōtos*, v. 12-13) trabalha por salário, não por amor. Carson (2007, p. 391) observa que “o mercenário está mais comprometido com o próprio bem-estar que com a integridade do rebanho. Quando vê o lobo, abandona as ovelhas e foge”. Esta imagem denuncia uma liderança clerical que trata o ministério como profissão, e não como vocação sacrificial.

A conexão com o Antigo Testamento é crucial, pois, como observa Hendriksen (2004, p. 430), “Todo o retrato do Bom Pastor é comentário sobre o Servo Sofredor de Isaías. O bom pastor não apenas protege das ameaças externas, mas carrega os pecados das ovelhas, conforme predito profeticamente”. Dessa forma, o cuidado pastoral não é apenas assistencial, mas possui uma dimensão soteriológica.

A categoria teológica que melhor expressa este movimento é *kenosis*⁶ (κένωσις), desenvolvida por Paulo em Filipenses 2:5-11. Conforme argumentam Pommerening e Gunlanda (2019, p. 95, *apud* SILVA, 2021, p. 47), “a prática do cuidado holístico está enraizada no princípio da *kenosis*”, isto é, no esvaziamento de Cristo que “assumiu condições humanas para redimir os homens em suas fragilidades”.

⁵ Sobre a fórmula joanina τίθημι τὴν ψυχὴν (“dar/colocar a vida”), o *Comentário Bíblico Beacon* observa que a entrega de Jesus constitui o clímax interpretativo do discurso do Bom Pastor, expressando a voluntariedade soberana de sua missão e a plena consonância entre o mandamento do Pai e a decisão ativa do Filho (Jo 10:17-18). A auto-doação, portanto, fundamenta a formação da nova comunidade reunida pela voz do Pastor (Jo 10:14-16). Em convergência, Köstenberger destaca que a linguagem joanina *tithēmi tēn psychēn* sublinha o caráter intencional, substitutivo e revelacional do sacrifício: Jesus não apenas morre, mas entrega a vida como parte de sua identidade messiânica e de sua missão enviada (*Johannine mission motif*). Para Köstenberger, a iniciativa do Filho é inseparável de sua unidade com o Pai, de modo que o ato de “dar a vida” expressa simultaneamente amor, autoridade e missão (cf. *John*, BECNT, p. 297-303; *A Theology of John's Gospel and Letters*, p. 380-387). Assim, a peculiaridade da expressão no *corpus* joanino não é apenas estilística, mas teológica: ela articula a auto entrega voluntária como núcleo da cristologia pastoral e da missiologia do Quarto Evangelho.

⁶ A *kenosis* (do grego κένωσις, “esvaziamento”) refere-se ao ato voluntário de Cristo, descrito em Filipenses 2:7, onde “a si mesmo se esvaziou” (ἐαυτὸν ἐκένωσεν). Esse conceito teológico, que deu origem à chamada “cristologia kenótica”, busca explicar como o Filho de Deus, preexistente e divino, pôde assumir a natureza humana sem perder sua divindade, mas abrindo mão temporariamente de certos atributos ou prerrogativas divinas. No contexto paulino, o esvaziamento de Cristo não significa a perda de sua natureza divina, mas a renúncia às suas prerrogativas gloriosas ao assumir a “forma de servo” (μορφὴ δούλου) e tornar-se “semelhante aos homens” (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων). O propósito dessa humilhação radical, que culmina na “morte de cruz” (v. 8), é soteriológico e exemplar: Cristo oferece o modelo máximo de abnegação e obediência, convidando os crentes a terem “o mesmo sentimento” (v. 5). A *kenosis* é, portanto, um movimento descendente de auto-humilhação voluntária, que precede e possibilita a exaltação por Deus (vv. 9-11). Como observa F. F. Bruce, “Cristo não usou sua igualdade com Deus como desculpa para auto-afirmação, mas como ocasião para renunciar a todas as vantagens [...] como oportunidade para auto-empobrecimento e auto-sacrifício sem reservas”. A interpretação tradicional rejeita leituras que impliquem a perda da divindade de Cristo, enfatizando antes a manifestação de sua natureza divina na forma servil. (Bruce, F.F., 1992)

O hino cristológico apresenta três movimentos de esvaziamento: (1) Cristo, “sendo em forma de Deus, não considerou usurpação ser igual a Deus”; (2) “mas esvaziou-se a si mesmo, tomando forma de servo”; (3) “humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte, e morte de cruz” (Fp 2:6-8). Este tríplice movimento culmina na exaltação divina (vv.9-11), revelando que a *kenosis* não é autoanulação, mas o caminho para a glorificação.

Nesse contexto, Moltmann (1978, p. 19, *apud* Silva, 2021, p. 46) define compaixão não como “sentimento de piedade”, mas como “capacidade de compartilhar a paixão do outro e com o outro”. Para o teólogo alemão, significa “sair de seu próprio círculo e entrar no mundo do outro enquanto outro para sofrer com ele, alegrar-se com ele, caminhar junto com ele”.

O evangelhos registram que Jesus “teve compaixão” (ἐσπλαγγίσθη, *esplanchnisthē*) das multidões (Mt 9:36; Mc 6:34; Lc 15:20). O verbo deriva de σπλάγχνα (*splanchna*), “entranhas”, indicando uma reação visceral. Como observa Carson (2007, p. 275) ao comentar Mateus, “Esta compaixão não era sentimentalismo, mas movia Jesus à ação concreta: cura, alimentação, ensino”.

Uma proposta teológica audaciosa afirma que “Deus se esvaziou na criação, Cristo na cruz e o Espírito Santo na igreja/mundo. Esvaziaram-se para cuidar da humanidade” (Pommerening; Gunlanda, 2019, p. 95, *apud* Silva, 2021, p. 47-48). Esta teologia trinitária do esvaziamento vem para fundamentar toda a pastoral cristã.

Ao desenvolver sua “eclesiologia missional”, Barro (2002, p. 134) trabalha esta mesma intuição. Para o autor, a missão da igreja não é produto de estratégias humanas, mas participação na *missio Dei*⁷, a missão trinitária de Deus. A *kenosis*, portanto, não é uma técnica pastoral, mas o modo-de-ser da igreja que participa do movimento autoesvaziante de Deus.

Esta compreensão desafia profundamente as estruturas hierárquicas e clericalistas. Nesse sentido, argumenta-se que “Igualmente como a trindade se esvaziou,

⁷ David J. Bosch, em sua obra seminal *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, desenvolve o conceito de *Missio Dei* como o fundamento teológico que desloca a missão de uma atividade eclesiocêntrica e colonial para uma participação humilde na ação salvadora e transformadora de Deus no mundo. Para Bosch, a missão é, antes de tudo, obra da Trindade; a igreja é convidada a cooperar nela como serva e sinal, não como protagonista. Este paradigma enfatiza a natureza integral da missão, que inclui justiça, diálogo, inculturação e proclamação, sempre dentro da tensão escatológica do “já” e “ainda não” do Reino de Deus. (Bosch, 2011)

⁸ Lesslie Newbigin, missionário e teólogo britânico, em sua obra *O Evangelho Numa Sociedade Pluralista*, desenvolve uma compreensão da *Missio Dei* que enfatiza a iniciativa divina e a natureza pública e histórica da missão. Para Newbigin, a missão não é primariamente uma atividade da Igreja, mas a ação contínua de Deus no mundo, da qual a Igreja é testemunha e participante. Ele critica a domesticação do evangelho em estruturas culturais e defende uma proclamação alegre e confiante de Cristo como a chave hermenêutica da história, mesmo em contextos pluralistas. A congregação local, como “hermenêutica do evangelho”, torna-se o lugar visível onde a missão de Deus se encarna e desafia as estruturas sociais e os “principados e poderes”. Newbigin insiste que a missão deve ser fundamentada na narrativa bíblica da história universal, rejeitando tanto o relativismo pluralista quanto o isolamento eclesiástico, em favor de um engajamento público e transformador com a sociedade. (Newbigin, 2016)

cuidar do outro implica negar-se como totalidade, afirmar-se como finito e, a partir da finitude, compreender a finitude do outro” (Pommmerening; Gunlanda, 2019, p. 95, *apud* Silva, 2021, p. 48). A comunidade pastoral autêntica é, assim, aquela onde todos se esvaziam mutuamente.

A expressão ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς merece atenção especial. Calvino (2006, p. 412, v. 2) nota que καλὸς (*kalos*) significa não apenas moralmente bom (ἀγαθός, *agathos*), mas “belo”, “excelente”, “nobre”. Carson (2007, p. 387) explica: “A forma exata, ‘Eu sou o pastor, o bom’, remete a outros que desempenham o ofício parcialmente, enquanto Cristo o realiza completamente”.

Esta exclusividade cristológica não implica, porém, que outros não participem do pastoreio. Pedro exorta: “Apascentai o rebanho de Deus... não como dominadores..., mas sendo exemplos do rebanho” (1Pe 5:2-3). O pastoreio humano é sempre derivado, participativo e subordinado ao Supremo Pastor (ἀρχιποίμενος, *archipoimen*, 1Pe 5:4).

Nessa mesma linha, Barro (2003, p. 56), em sua dissertação sobre “a compassividade no ministério de Jesus como paradigma para a pastoral contemporânea”, argumenta que líderes cristãos não são “outros bons pastores”, mas subpastores que participam do único pastoreio de Cristo. Esta compreensão protege contra messianismos e personalismo pastoral.

Disponível para a Humanidade: a Presença Encarnada

O terceiro pilar do pastoreio é a disponibilidade, expressa na presença contínua: “ὅταν τὰ ἴδια πάντα ἐκβάλῃ, ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται” (Jo 10:4), “quando tira todas as suas, vai adiante delas”. Sobre este ponto, Carson (2007, p. 384) comenta: “O pastor oriental não conduz de trás, como pastores ocidentais, mas vai à frente, expondo-se aos perigos primeiro”. Esta liderança frontal é, portanto, paradigmática.

A familiaridade necessária para que as ovelhas sigam o pastor não pode ser terceirizada ou delegada completamente, pois exige presença. Hendriksen (2004, p. 427) observa que “As ovelhas seguem porque conhecem sua voz. Não um conhecimento teórico da voz, mas familiaridade experiencial desenvolvida pela presença constante”.

Um contraste dramático é estabelecido com a figura do mercenário, que, “vendo vir o lobo, deixa as ovelhas e foge” (v. 12). Carson (2007, p. 391) analisa que “O mercenário não estabeleceu vínculo relacional. As ovelhas não lhe pertencem. Por isso, quando ameaçadas, ele prioriza autopreservação”. Esta denúncia joanina mostra-se profética para as estruturas eclesiais contemporâneas.

O horizonte da missão pastoral é universalizado no versículo “Tenho outras ovelhas que não são deste aprisco” (Jo 10:16). Carson (2007, p. 393) interpreta que este versículo “Antecipa inclusão dos gentios, como profetizado em Isaías 49:6”. Dessa forma, a disponibilidade pastoral não é paroquial ou tribal, mas universal. Ao discutir a “missão urbana”, Barro (2002) observa que a igreja não pode limitar seu cuidado aos

“de dentro”, mas deve ir “de cidade em cidade”, título de sua obra, disponibilizando-se para todos.

O fundamento teológico último para a presença pastoral é encontrado no evento da encarnação: “ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν” (Jo 1:14), “o Verbo se fez carne e habitou entre nós”. O verbo σκηνώω (*skēnoō*), “armar tenda”, evoca o Tabernáculo do Êxodo, símbolo da presença divina peregrinando com Israel.

Uma implicação direta deste evento é que, conforme argumenta Carson (2007, p. 122) ao comentar João 1:14, “A encarnação não é Deus visitando a humanidade, mas Deus estabelecendo residência entre nós. A pastoral cristã é, portanto, continuação da missão encarnacional”. Esta teologia da presença contrasta radicalmente com ministérios à distância, virtuais ou burocráticos.

O modelo de liderança de Moisés, que não conduziu Israel à distância, mas compartilhou o deserto com o povo, é enfatizado por Barro (2000, p. 78) em seu mestrado sobre “o modelo pastoral de Moisés no Êxodo”. Suas crises eram crises comunitárias, e sua disponibilidade, mesmo quando custosa, foi fundamental para a sobrevivência da comunidade no deserto.

A descrição da comunidade ideal, onde “sempre haverá alguém para nos dar a mão nos momentos de tristeza” e “nosso dever é ajudar uns aos outros” (Bauman, 2003, p. 8-9, *apud* Silva, 2021, p. 44), ressoa profundamente com a eclesiologia neotestamentária, embora o autor a reconheça como utopia, especialmente as exortações paulinas de “uns aos outros”.

Uma análise detalhada da expressão ἀλλήλων (*allēlōn*, “uns aos outros”), da qual identifica 59 ocorrências no Novo Testamento, é feita por Barro (2003, p. 95-98). Ele a categoriza em quatro dimensões: social (“acolhei-vos uns aos outros” – Rm 15:7); pedagógica (“ensinai-vos uns aos outros” – Cl 3:16); ética (“suportai-vos uns aos outros” – Ef 4:2) e terapêutica (“consolai-vos uns aos outros” – 1Ts 4:18). Para Barro (2003, p. 92), essas dimensões fundamentam sua tese central: “toda a igreja tem a responsabilidade de ser uma comunidade do cuidado pastoral”. Não se trata, portanto, de um ministério de alguns, mas da identidade comunitária.

Essa visão é corroborada pela afirmação de que “sem a noção de comunidade dificilmente percebe-se a urgência do cuidado” (Silva, 2021, p. 44). Há uma circularidade hermenêutica: não há pastoral sem comunidade, assim como não há comunidade sem pastoral. São realidades mutuamente constitutivas.

Diversas disfunções que ameaçam a disponibilidade pastoral são identificadas na análise contemporânea. Silva (2021, p. 45-46) aponta para o hiperindividualismo, onde “a proximidade está comprometida pela hipervalorização do indivíduo”; a comunidade de interesses, na qual “o que restou tornou-se comunidade-de-interesses-próprios, cujos laços são frágeis”; e a solidão estrutural, que faz com que se “supõem-se que os problemas sejam sofridos solitariamente”.

A complexidade do desafio é aprofundada pela constatação de que “a proximidade não garante intensidade de interação” (Bauman, 2003, p. 79). Em contextos urbanos, as pessoas vivem fisicamente próximas, mas existencialmente isoladas. Esta condição, denominada por Barro (2002, p. 45) como “crise de pertença ao mundo”, desafia profundamente a ação pastoral.

Perante este cenário, a resposta eclesial não pode ser meramente reativa ou compensatória, oferecendo apenas “serviços de cuidado”. Ela deve ser contracultural, propondo modos alternativos de existência comunitária. Como afirma Brustolin (2006, p. 458, *apud* SILVA, 2021, p. 46), trata-se de “educar o olhar para ver as necessidades”, cultivando um *ethos* de responsabilidade mútua.

Síntese Teológica: Pastoral como Participação na *Missio Dei*

Uma extraordinária correlação é estabelecida em João 10:14-15: “Conheço as minhas ovelhas e elas me conhecem, assim como o Pai me conhece e eu conheço o Pai”. A análise desta passagem revela que “Jesus coloca o conhecimento mútuo entre Ele e as ovelhas no mesmo nível do conhecimento mútuo entre Pai e Filho. Isto é surpreendente. Sugere que a relação pastoral participa da comunhão trinitária” (Carson, 2007, p. 389).

Esta implicação é desenvolvida a partir da compreensão de que “Assim como há conhecimento mútuo, amor mútuo e doação mútua entre Pai e Filho, deve haver entre Cristo e seus discípulos, e entre discípulos mutuamente” (Hendriksen, 2004, p. 429). Dessa forma, uma estrutura triádica fundamenta toda a eclesiologia.

O fundamento último desta comunidade reside na natureza relacional de Deus. Nesse sentido, afirma-se que “o valor comunitário está na essência do próprio ser de Deus” (Moltmann, 2000, p. 165, *apud* Silva, 2021, p. 44). Se Deus é relacionalidade eterna, então a *imago Dei* manifesta-se não no indivíduo isolado, mas na comunidade.

Esta intuição é desenvolvida na eclesiologia missional, onde se afirmar que a missão não é tarefa da igreja, mas participação na missão trinitária de Deus. Similarmente, a pastoral não é função eclesiástica, mas participação no cuidado divino (Barro, 2002, p. 134). Como síntese, “As relações de cuidado não devem prescindir de sua condição mimética (*mimesis*) do próprio agir de Deus” (Pommerening; Gunlanda, 2019, p. 95, *apud* Silva, 2021, p. 47).

A declaração “γενήσονται μία ποίμνη, εἰς ποιμήν” (Jo 10:16), “haverá um rebanho, um pastor”, tem profundas implicações eclesiológicas. Segundo a exegese, “Não ‘um aprisco’ (αὐλή, *aulē*), mas ‘um rebanho’ (ποίμνη, *poimnē*). A unidade não é institucional ou organizacional, mas orgânica, relacional” (Carson, 2007, p. 393).

O alicerce desta unidade encontra-se no princípio de que “ouvirão minha voz” (v. 16). Nesta perspectiva, “A unidade da igreja não depende de estruturas humanas, mas da escuta comum da voz de Cristo” (Hendriksen, 2004, p. 431), compreensão que é central para a eclesiologia reformada.

Ao discutir a “eclesiologia missional”, argumenta-se que a igreja é uma não por uniformidade organizacional, mas por participação na única missão de Deus. Similarmente, a pastoral é uma não por padronização metodológica, mas por participação no único cuidado do Bom Pastor (Barro, 2002, p. 156).

A conclusão do discurso apresenta uma declaração fundamental: “Por isso o Pai me ama, porque dou a minha vida para retomá-la. Ninguém me tira, mas eu de mim mesmo a dou” (vv.17-18). A análise desta paradoxalidade revela que “Jesus é simultaneamente obediente ao Pai (“esta ordem recebi”, v. 18) e completamente voluntário (“ninguém me tir”). Isto revela o mistério da vontade divino-humana de Cristo” (Carson, 2007, p. 394).

Esta voluntariedade é paradigmática para a prática pastoral. Segundo a compreensão desenvolvida por Pommerening; Gunlanda (2019, p. 95, *apud* Silva, 2021, p. 48), “Cuidar implica ter compromisso, um negar-se, um afirmar-se como finito e, a partir da finitude, compreender a finitude do outro”. Trata-se, portanto, não de coerção ou obrigação legal, mas de uma doação livre.

Neste contexto, a autoridade pastoral (ἐξουσία, *exousia*, v. 18) não reside em posição hierárquica, mas em doação sacrificial. Como observa Calvino (2006, p. 415, v. 2), “A verdadeira autoridade pastoral não domina, mas serve; não se impõe, mas se dá”. Esta inversão de paradigma mostra-se revolucionária para as estruturas eclesiásticas.

Conclusão

Este artigo propôs revisitar a gênese da pastoral a partir de João 10, identificando três dimensões constitutivas: conhecer a humanidade (*imago Dei*), importar-se (*kenosis*) e estar disponível (presença encarnada). Mediante anotações exegéticas e diálogo bibliográfico com estudiosos que passam pelos temas aqui abordados, argumentou-se que estas dimensões não são técnicas ou programas, mas aspectos integrados de uma única realidade: a pastoral como modo-de-ser da comunidade cristã.

A compreensão que emerge dos estudos em teologia pastoral é que “toda a igreja tem responsabilidade de ser comunidade do cuidado pastoral” (Barro, 2003, p. 92). Esta visão desafia radicalmente a clericalização do cuidado, democratizando o pastoreio como vocação comunitária. Na mesma obra, utilizando a expressão bíblica *allēlōn*, o autor reforça que somos chamados a cuidar “uns dos outros” em dimensões social, pedagógica, ética e terapêutica (Barro, 2003, p. 98).

A síntese do pensamento contemporâneo enfatiza dois fundamentos adicionais para o cuidado. Primeiro, a dimensão mimética: “as relações de cuidado devem seguir o próprio agir de Deus, o supremo pastor” (Pommerening; Gunlanda, 2019, p. 95, *apud* Silva, 2021, p. 47). Segundo o princípio *kenótico*: “cuidar implica negar-se como totalidade, afirmar-se como finito e, a partir da finitude, compreender a finitude do outro” (Pommerening; Gunlanda, 2019, p. 95, *apud* Silva, 2021, p. 48).

Ao comentar João 10, observa-se que Jesus “não oferece sistema teológico sobre pastoral, mas retrato vívido do verdadeiro pastor” (Carson, 2007, p. 395). Este retrato é simultaneamente cristológico e eclesiológico: revela quem Cristo é e quem a igreja deve ser. A pastoral, portanto, não é apêndice da eclesiologia, mas sua expressão fundamental.

A crise pastoral contemporânea não se resolve com mais programas ou profissionalização, mas com conversão teológica: do individualismo à comunidade, da tarefa à identidade, do funcionalismo à encarnação. Como Jesus advertiu: “o mercenário abandona as ovelhas e foge” (Jo 10:12). Apenas o verdadeiro pastor permanece, porque conhece, importa-se e está disponível.

A afirmação conclusiva sobre João 10 ressalta que “Jesus não apenas ensinou sobre ser bom pastor; Ele foi e é o Bom Pastor” (Hendriksen, 2004, p. 435). Este “é” permanente fundamenta toda pastoral. A igreja não inventa cuidado, mas participa do cuidado eterno do Pai, revelado no Filho, ministrado pelo Espírito.

Que a Igreja redescubra sua vocação originária como comunidade pastoral, onde todos, à *imago Christi* (imagem de Cristo), cuidam mutuamente, testemunhando ao mundo que o Reino de Deus não é abstração, mas realidade concreta de cuidado, justiça e amor. Como declara o Salmo 23, lido cristologicamente: “O SENHOR é o meu pastor, nada me faltará... Bondade e misericórdia certamente me seguirão todos os dias da minha vida; e habitarei na casa do SENHOR para sempre”.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *De Trinitate*: Livros IX a XIII. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo *et al.* Direção editorial de José M. S. Rosa e Artur Mourão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

AGOSTINHO, Santo. *Comentário bíblico Beacon*: Novo Testamento João a Atos. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. v. 7.

BARRO, Jorge Henrique. *Ações pastorais da igreja com a cidade*. Londrina: Descoberta, 2000.

BARRO, Jorge Henrique. *De cidade em cidade*: elementos para uma teologia bíblica de missão urbana em Lucas-Atos. Londrina: Descoberta, 2002.

BARRO, Jorge Henrique. *A compassividade no ministério de Jesus como paradigma para a pastoral contemporânea*. 2003. Dissertação (Mestrado em Missiologia) – Faculdade Teológica Sul Americana, Londrina, 2003.

BARRO, Jorge Henrique. *Pastoral a caminho*. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2022.
BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BOFF, Leonardo. O cuidado essencial: princípio de um novo ethos. *Inclusão Social*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 28-35, out./mar. 2005.

BOSCH, David J. *Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission*. 20. ed. Anniversary Edition. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.

BRUCE, F. F. *Filipenses: Novo comentário bíblico contemporâneo*. Deerfield: Editora Vida, 1992. p. 35-89.

BRUSTOLIN, Leomar Antônio. A vida: dom e cuidado. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 36, n. 152, p. 449-467, jun. 2006.

CALVINO, João. *Institutas da religião cristã*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

CARSON, Donald Arthur. *O comentário de João*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do Novo Testamento: grego/português*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento: João*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

KÖSTENBERGER, Andreas J. *John*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

KÖSTENBERGER, Andreas J. *A theology of John's gospel and letters: the word, the Christ, the son of God*. Grand Rapids: Zondervan, 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

LOPES, Hernandes Dias. *João: Jesus, o Filho de Deus*. São Paulo: Hagnos, 2015.

MOLTMANN, Jürgen. *Paixão pela vida*. São Paulo: ASTE, 1978.

MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2000.

NEWBIGIN, Lesslie. *O Evangelho em uma sociedade pluralista*. Viçosa, MG: Ultimato, 2016.

POMMERENING, Claiton Ivan; GUNLANDA, Orlando Afonso Camutue. Alteridade, convivialidade e escuta: princípios para uma prática pentecostal do cuidado. *Reflexus: Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões*, Vitória, v. 13, n. 21, p. 87-107, 2019.

SILVA, Flávio Henrique de Oliveira. Por uma comunidade pastoral: revisitando o princípio de cuidado. *Davar Polissêmica: Revista de Teologia e Estudos Afins*, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, p. 41-48, jan./jun. 2021.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1995.