



Revista Eletrônica Peregrino da Esperança

Volume 1 – Número 1 - 2025



Revista Eletrônica Peregrino da Esperança

Com imensa alegria e gratidão, o Portal Peregrino da Esperança apresenta a Revista Eletrônica Peregrino da Esperança, um espaço de fé, reflexão e partilha do conhecimento. Fruto do Núcleo de Estudos Religiosos do Portal Peregrino da Esperança, esta revista nasce como um instrumento de evangelização e aprofundamento espiritual, unindo a caminhada da razão e da fé sob a luz da esperança cristã.

De publicação semestral, a Revista Eletrônica Peregrino da Esperança reúne os trabalhos de produção científica dos idealizadores Maria Bernadete Miranda e Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues, além de divulgar artigos, documentos, eventos e entrevistas com convidados que partilham do mesmo amor pelas coisas sagradas e pelo mistério da fé.

Seu propósito é ser uma ponte entre o saber teológico e a vivência espiritual, inspirando peregrinos, estudiosos e devotos a contemplarem o divino presente nas diversas expressões religiosas do mundo.

Reconhecida oficialmente pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT), sob o número de ISSN – 3086-2256 , a Revista consolida-se como uma publicação eletrônica indexada sobre religião, reafirmando o compromisso do Portal Peregrino da Esperança com a difusão do conhecimento, da cultura e da espiritualidade. Mais do que um periódico acadêmico, é um testemunho vivo de fé, um convite à leitura que transforma, eleva e conduz o coração humano a Deus, peregrinando pelas sendas do saber iluminado pela esperança.



“Felizes os que adquirem a sabedoria e os que alcançam o entendimento, pois o seu valor é melhor do que o da prata, e o seu lucro é maior do que o do ouro.”
(Provérbios 3, 13-14)



Sumário

ISSN - 3086-2256

Vol. 1, nº 1 (2025)

Sumário

Editorial

Artigos

A Teologia da Criação em São Francisco de Assis: Animais como Mestres de Amor e Humildade
Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues

A Obra Perfeita de Deus: Teologia, História e Espiritualidade em Gênesis 1
Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues

A Mediação Apostólica: São Paulo e a Carta a Filemom na Perspectiva Católica
Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues

O Julgamento de Jesus Cristo: Maior Erro do Poder Judiciário
Maria Bernadete Miranda

A Cidade de Deus: A Peregrinação da Alma entre o Tempo e a Eternidade
Maria Bernadete Miranda

Ensaios e Reflexões

O Evangelho de João: Testemunho, Teologia e Comunhão na Tradição Joanina
Maria Bernadete Miranda

João, o Discípulo Amado: A Teologia da Intimidade e o Silêncio do Coração
Maria Bernadete Miranda

Jesus e a Mulher Samaritana
Maria Bernadete Miranda



Editorial

É com imensa alegria espiritual e profundo senso de missão que apresentamos o Volume 1, Número 1 da Revista Eletrônica Peregrino da Esperança, publicação semestral do Núcleo de Estudos Religiosos do Portal Peregrino da Esperança. Idealizada por Maria Bernadete Miranda e Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues, esta revista nasce do desejo sincero de unir pesquisa teológica, espiritualidade cristã e evangelização, colocando-se a serviço do povo de Deus como instrumento de formação e inspiração para todos aqueles que buscam aprofundar a fé e caminhar com esperança.

Com registro de ISSN - 3086-2256, pelo IBICT, esta edição inaugural inaugura um marco significativo: a consolidação de um espaço editorial dedicado à reflexão séria, orante e acessível sobre temas bíblicos, teológicos e espirituais. Mais do que uma publicação, ela se propõe a ser um caminho de peregrinação interior, no qual o leitor é convidado a encontrar o mistério divino por meio da Palavra, da tradição cristã e da experiência contemplativa.

Estruturado nas seções “Artigos” e “Ensaios e Reflexões”, este primeiro volume reúne cinco artigos e três ensaios, compondo um mosaico temático que atravessa os grandes pilares da fé cristã: a criação, a Palavra de Deus, a espiritualidade franciscana, a teologia paulina, a justiça divina e a peregrinação da alma rumo à eternidade. Cada texto, à sua maneira, amplia o horizonte de compreensão do leitor e oferece novas perspectivas para a vida espiritual.

A seção de artigos desta edição apresenta conteúdos densos e profundamente enraizados na tradição cristã, mas escritos de maneira clara, devocional e acessível.

O volume se inicia com “A Teologia da Criação em São Francisco de Assis: Animais como Mestres de Amor e Humildade”, de Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues, um texto que resgata a espiritualidade franciscana como chave interpretativa para a teologia da criação. O autor mostra como São Francisco de Assis, ao reconhecer nos animais sinais da bondade de Deus, nos convida a uma relação mais fraterna, amorosa e humilde com todas as criaturas.

Em seguida, no artigo “A Obra Perfeita de Deus: Teologia, História e Espiritualidade em Gênesis 1”, também de Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues, somos conduzidos às origens da criação sob uma ótica bíblica e espiritual. O autor explora a beleza e a ordem da obra divina, revelando que o primeiro capítulo do Gênesis não é apenas narrativa, mas expressão do amor criador, que dá sentido à existência e ao destino humano.

O terceiro artigo, “A Mediação Apostólica: São Paulo e a Carta a Filemôm na Perspectiva Católica”, igualmente assinado por Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues, oferece uma análise



profunda da mediação apostólica a partir do gesto pastoral de São Paulo na carta a Filemom. Aqui, a teologia se encontra com a vida concreta, mostrando que a reconciliação, o perdão e a fraternidade são pilares essenciais da missão da Igreja.

Seguindo a caminhada temática, temos “O Julgamento de Jesus Cristo: Maior Erro do Poder Judiciário”, escrito por Maria Bernadete Miranda. Neste artigo, a autora apresenta uma reflexão ousada e sensível sobre as falhas humanas no processo que levou Cristo à crucificação. À luz da teologia e da história, o texto revela que o julgamento de Jesus expõe não apenas a injustiça humana, mas a grandeza do amor divino que se entrega por nós.

Encerrando os artigos, encontramos “A Cidade de Deus: A Peregrinação da Alma entre o Tempo e a Eternidade”, de Maria Bernadete Miranda, uma reflexão inspirada em Santo Agostinho. O texto conduz o leitor a contemplar a humanidade peregrina, chamada a caminhar pelo tempo com os olhos fixos na eternidade. É um convite a perceber que, mesmo inseridos nas inquietudes da vida terrena, somos cidadãos da Cidade de Deus.

A segunda seção, “Ensaios e Reflexões”, apresenta três textos de caráter mais contemplativo e espiritual, todos escritos por Maria Bernadete Miranda, e que ampliam a experiência orante do leitor.

Abrindo a seção, o ensaio “O Evangelho de João: Testemunho, Teologia e Comunhão na Tradição Joanina” oferece um percurso luminoso pela teologia do quarto evangelho. A autora aprofunda temas centrais da tradição joanina — como o Verbo, a luz, a vida e o amor — mostrando como João nos conduz ao coração de Cristo com uma profundidade única.

No texto “João, o Discípulo Amado: A Teologia da Intimidade e o Silêncio do Coração”, Maria Bernadete nos convida a compreender a espiritualidade do discípulo amado como caminho de intimidade com Jesus. A reflexão destaca o papel do silêncio, da escuta e da proximidade amorosa com o Mestre, revelando que a verdadeira teologia nasce de um coração que ama e contempla.

Por fim, o ensaio “Jesus e a Mulher Samaritana” encerra o volume com uma leitura sensível e profunda do encontro entre Cristo e a mulher samaritana no poço de Jacó. Neste texto, a autora apresenta a força transformadora do diálogo, da misericórdia e da revelação divina que se abre àqueles que, na sede espiritual, buscam a água viva que Cristo oferece.

Com esta edição inaugural, a Revista Eletrônica Peregrino da Esperança dá seus primeiros passos como projeto editorial comprometido com a fé, a pesquisa e a evangelização. Cada texto aqui presente — seja artigo, ensaio ou reflexão — compõe um tecido espiritual que deseja iluminar, consolar e formar.



Este volume nasce como um presente para a comunidade cristã e um chamado à peregrinação interior, convidando o leitor a mergulhar na Palavra, na tradição e na beleza da fé vivida. Ao longo destas páginas, o leitor encontrará não apenas conhecimento, mas alimento para a alma e inspiração para o caminho.

Que esta revista, desde este primeiro número, seja semente de luz e esperança, fortalecendo-nos na certeza de que a fé se faz caminho, a teologia se faz vida e o amor de Deus se faz encontro. Sob o olhar misericordioso de Cristo e a intercessão da Mãe Santíssima, desejamos que esta publicação seja instrumento de graça e fonte de renovação espiritual.

Maria Bernadete Miranda

Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues

Editores da Revista Eletrônica Peregrino da Esperança

Artigos

A Teologia da Criação em São Francisco de Assis: Animais como Mestres de Amor e Humildade

Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues
luizaerodesign@gmail.com.br

Resumo

Este artigo propõe uma reflexão sobre a relação singular de São Francisco de Assis com os animais, articulando aspectos históricos, espirituais e teológicos de sua vida e obra. Ao longo das páginas, serão exploradas as experiências de Francisco no contexto do século XIII, destacando sua trajetória de conversão, sua fundação da Ordem dos Frades Menores e sua compreensão inovadora da criação como expressão direta do amor divino. A análise enfatiza como o santo via todas as criaturas como irmãos e irmãs, reconhecendo nelas mestres de humildade, confiança e amor incondicional, e apresentando relatos emblemáticos, como a pregação aos pássaros e o episódio do lobo de Gúbio.

O artigo também examina a dimensão simbólica e teológica dessa relação, demonstrando que a comunhão de Francisco com os animais vai além do gesto afetivo, constituindo uma verdadeira espiritualidade ecológica, na qual cada criatura reflete a presença de Deus. Serão abordadas suas orações e cânticos, como o *Cântico das Criaturas* e a famosa Oração da Paz, que expressam a visão de um mundo interligado e a necessidade de viver em harmonia com toda a criação. Por fim, a reflexão destaca a atualidade do exemplo franciscano, mostrando que sua mensagem inspira não apenas a devoção religiosa, mas também a ética ecológica e o compromisso humano com o cuidado da natureza.

Este estudo busca, assim, oferecer ao leitor uma compreensão ampla e integrada da vida de São Francisco de Assis, ressaltando como sua experiência espiritual e seu amor pelos animais permanecem um modelo de fraternidade, humildade e reverência diante de toda a criação.

Abstract

This article offers a reflection on the unique relationship between Saint Francis of Assisi and animals, integrating historical, spiritual, and theological aspects of his life and work. Throughout the text, Francisco's experiences in the 13th century are explored, highlighting his journey of conversion, the founding of the Order of Friars Minor, and his innovative understanding of creation as a direct expression of divine love. The analysis emphasizes how the saint regarded all creatures as brothers and sisters, seeing in them teachers of humility, trust, and unconditional love, and



presenting emblematic accounts, such as his preaching to the birds and the story of the wolf of Gubbio.

The article also examines the symbolic and theological dimension of this relationship, demonstrating that Francisco's communion with animals goes beyond affection, constituting a true ecological spirituality in which every creature reflects the presence of God. His prayers and canticles, such as the *Canticle of the Creatures* and the famous Prayer of Peace, are discussed as expressions of a world interconnected and the necessity of living in harmony with all creation. Finally, the reflection highlights the contemporary relevance of the Franciscan example, showing that his message inspires not only religious devotion but also ecological ethics and humanity's commitment to caring for nature.

Thus, this study seeks to provide readers with a comprehensive understanding of Saint Francis of Assisi's life, emphasizing how his spiritual experience and love for animals remain a model of fraternity, humility, and reverence for all creation.

1 – Introdução

São Francisco de Assis, nascido Giovanni di Pietro di Bernardone, é uma das figuras mais luminosas e transformadoras da espiritualidade cristã. Surgido no coração da Idade Média, em um tempo marcado por contrastes profundos entre riqueza e pobreza, poder e fé, violência e devoção, Francisco despontou como um exemplo radical de simplicidade e amor universal. Sua vida, entre os séculos XII e XIII, testemunha uma conversão profunda — do luxo e da ambição juvenil à pobreza voluntária e à entrega total a Deus. Mais do que um reformador religioso, ele se tornou um símbolo de reconciliação entre o ser humano e a criação, um mensageiro de paz e fraternidade que enxergava em cada criatura um reflexo da bondade divina. A sua espiritualidade, marcada pela alegria e pela comunhão, fez dele não apenas um santo venerado, mas um modelo perene de harmonia com o mundo natural.

A vida de São Francisco desenvolveu-se em um contexto histórico de grandes transformações sociais e espirituais. A Europa medieval vivia o auge do feudalismo e o fortalecimento do poder papal, mas também enfrentava uma crescente inquietação espiritual que clamava por renovação. Foi nesse cenário que Francisco respondeu a um chamado interior que o levou a romper com os valores materiais e abraçar a pobreza como expressão máxima de liberdade. Ele compreendeu que, ao despojar-se de tudo, aproximava-se mais do Criador e de todas as criaturas. O seu gesto de renunciar à herança paterna e vestir o hábito simples de um penitente não foi apenas um ato simbólico, mas uma revolução espiritual. Ao escolher viver entre os pobres,



curar os leprosos e pregar o Evangelho com ternura e coragem, ele deu um novo sentido à fé cristã, tornando-a viva, encarnada e próxima de todos.

Dentro dessa espiritualidade encarnada, Francisco encontrou nos animais e na natureza uma presença constante de Deus. Para ele, a criação não era um cenário distante ou uma posse humana, mas uma grande família espiritual, na qual cada ser tinha valor próprio e dignidade. Essa visão, que hoje chamamos de “fraternidade universal”, está no cerne de sua experiência mística e teológica. Nos relatos de seus biógrafos, como Tomás de Celano e São Boaventura, vemos um homem que se comunica com os pássaros, que chama o lobo de “irmão”, que louva o sol, a lua, o vento e a água como companheiros de jornada. Essas narrativas, que podem parecer poéticas ou lendárias, são, na verdade, expressões de uma profunda verdade espiritual: a de que tudo o que existe é manifestação do amor divino e, portanto, digno de respeito, cuidado e admiração.

A relação de São Francisco com os animais ultrapassa o simples afeto ou a piedade. Ela reflete uma teologia viva, na qual o ser humano é chamado a reconhecer sua interdependência com toda a criação. O Cântico das Criaturas, uma das mais belas composições espirituais da história cristã, traduz em palavras essa visão de unidade. Ao louvar o “irmão sol”, a “irmã lua” e o “irmão fogo”, Francisco revela que a criação é uma linguagem do amor de Deus, e que o louvor perfeito nasce quando o ser humano se une ao coro da natureza. A simplicidade desse cântico esconde uma sabedoria profunda: a de que a verdadeira espiritualidade não separa, mas integra; não domina, mas serve; não explora, mas cuida.

Essa percepção ecoa com força no mundo contemporâneo, em que o distanciamento entre o homem e o ambiente natural tem gerado desequilíbrios ecológicos e espirituais.

Refletir sobre a relação de São Francisco com os animais é, portanto, revisitá-lo um testemunho de fé que transcende o tempo. Em um mundo marcado pelo consumismo, pela destruição ambiental e pela indiferença, o exemplo do poverello de Assis surge como uma luz orientadora. Ele recorda que a humildade diante da criação é também uma forma de adoração, e que cada criatura, grande ou pequena, é um espelho do Criador. O estudo dessa relação, em sua dimensão histórica e espiritual, permite compreender como a vida e a mensagem de Francisco continuam atuais, inspirando não apenas os cristãos, mas todos os que buscam um caminho de reconciliação com o planeta e com a própria essência humana.

Assim, o presente artigo propõe-se a examinar a profunda ligação entre São Francisco de Assis e os animais sob uma perspectiva religiosa, histórica e reflexiva. Busca-se compreender como o amor e o respeito de Francisco pela criação derivam de sua compreensão evangélica da fraternidade universal e de sua leitura teológica do mundo como dom de Deus.



Através da análise de fontes históricas, como as biografias escritas por Tomás de Celano e São Boaventura, e do diálogo com interpretações contemporâneas, como as de Leonardo Boff, Jacques Le Goff e o Papa Francisco na encíclica *Laudato Si'*, pretende-se iluminar o sentido dessa comunhão espiritual com os animais e mostrar sua relevância para a espiritualidade e a ética ambiental dos nossos tempos.

Francisco de Assis, com sua vida e palavra, continua a nos ensinar que somente quando o homem redescobre sua irmandade com toda a criação é que ele reencontra a verdadeira paz, a harmonia interior e o sentido pleno de ser criatura diante do Criador.

2 – Contexto Histórico e Espiritual de São Francisco

A história de São Francisco de Assis está profundamente enraizada no contexto religioso, social e cultural do século XIII, um período de transição marcado por intensas transformações na Europa. Nascido em 1181 ou 1182, na pequena cidade de Assis, na Úmbria, Francisco cresceu em meio a um ambiente de prosperidade comercial e de tensões políticas. Filho de Pietro di Bernardone, um próspero comerciante de tecidos, e de Dona Pica, de origem nobre, o jovem Giovanni — nome que recebeu ao nascer — foi educado para continuar os negócios da família e desfrutar dos privilégios de uma vida abastada. Ainda na juventude, mostrou-se alegre, generoso e sonhador, mas também vaidoso e ambicioso, buscando glória e reconhecimento por meio das armas e da riqueza. A sua experiência como soldado e prisioneiro de guerra, no entanto, abriu-lhe as portas para uma transformação interior que marcaria para sempre o rumo de sua existência.

Durante um longo período de convalescença, após ter adoecido, Francisco começou a sentir o vazio das ambições terrenas e o chamado para algo maior. Foi nesse tempo de silêncio e introspecção que iniciou um processo de conversão espiritual profunda. Um dos episódios mais simbólicos de sua vida foi o encontro com o leproso, quando, superando o asco e o medo, desceu do cavalo para abraçar e beijar aquele homem marcado pela doença e pelo abandono. Esse gesto, simples e radical, tornou-se o ponto de inflexão de sua trajetória: a descoberta do Cristo presente no sofrimento humano e na fragilidade da vida.

A partir desse momento, Francisco renunciou aos bens materiais e passou a dedicar-se à oração, ao serviço e à reconstrução literal e espiritual da Igreja, começando pela pequena capela de São Damião, onde ouviu o chamado de Cristo: “Francisco, vai e reconstrói a minha Igreja, que está em ruínas”.

Essa obediência total ao Evangelho e a renúncia ao conforto material expressam uma nova compreensão do ser cristão, centrada na pobreza, na simplicidade e na comunhão universal.



Francisco descobriu que viver o Evangelho significava, antes de tudo, colocar-se em fraternidade com todos os seres. Por isso, sua espiritualidade não se limitou à contemplação individual, mas expandiu-se em um testemunho comunitário e missionário. Em 1209, juntamente com seus primeiros companheiros, fundou a Ordem dos Frades Menores, conhecida como Ordem Franciscana, cujo lema era seguir “o santo Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo” em total desapego e alegria. A vida dos frades era itinerante, sustentada pela confiança na providência divina, pela pregação e pela caridade. Essa forma de vida desafiava a estrutura eclesiástica tradicional, que muitas vezes se distanciava da simplicidade apostólica, e oferecia um novo modelo de santidade baseado na fraternidade, na paz e no amor à criação.

A espiritualidade franciscana nasceu, portanto, de um contexto histórico de profundas contradições. O crescimento das cidades e o florescimento do comércio criavam novas desigualdades e acentuavam a distância entre ricos e pobres. Ao mesmo tempo, surgiam movimentos religiosos que buscavam um retorno à pureza do Evangelho, como os valdenses e os cátaros, muitos dos quais foram perseguidos pela Igreja. Francisco, porém, escolheu o caminho da obediência e da reforma interior, mostrando que era possível renovar a fé sem romper com a instituição. Sua fidelidade ao Papa Inocêncio III, que aprovou oralmente a Regra Franciscana, garantiu à sua missão uma legitimidade que permitiu que o movimento crescesse rapidamente, alcançando toda a Europa. A força de sua mensagem estava em sua coerência: o que pregava, vivia; o que acreditava, realizava com ternura e simplicidade.

Nesse cenário, a relação de São Francisco com a natureza e com os animais ganhou contornos singulares. Sua experiência espiritual não o afastava do mundo, mas o lançava de volta à criação com um olhar purificado. Ele via no sol, na lua, nas estrelas, nas águas, nas árvores e em cada criatura um espelho do Criador.

Essa visão não era meramente poética, mas profundamente teológica: o universo inteiro era expressão do amor de Deus, e o ser humano, como parte dele, devia viver em harmonia com o todo. Em Francisco, a espiritualidade e a ecologia se encontram, séculos antes de o termo “ecologia” existir. Sua sensibilidade com os animais — os pássaros, o lobo de Gúbio, o cordeiro que carregava consigo — nasce dessa percepção de que todas as criaturas compartilham a mesma origem e destino em Deus.

A contribuição de São Francisco de Assis à história da espiritualidade cristã é imensurável. Ele inaugurou uma nova forma de olhar o mundo, em que a pobreza é libertação, a humildade é força e a fraternidade se estende a todas as formas de vida. Sua mensagem ultrapassou os limites da religião institucional e alcançou o coração da humanidade como um chamado à reconciliação



com a criação. No século XIII, sua vida inspirou multidões de homens e mulheres a seguir o mesmo caminho de simplicidade e entrega; nos séculos seguintes, continuou a influenciar teólogos, místicos, artistas e, mais recentemente, pensadores que reconhecem nele o precursor de uma espiritualidade ecológica. O próprio Papa Francisco, ao adotar o nome do santo, quis simbolizar o compromisso com os pobres, com a paz e com o cuidado da “casa comum”, reafirmando a atualidade de uma mensagem que nasceu em Assis, mas que ecoa em todo o mundo.

Assim, compreender o contexto histórico e espiritual de São Francisco é fundamental para perceber a profundidade de sua relação com os animais e com a natureza. Não se trata apenas de um amor espontâneo pelas criaturas, mas de uma experiência mística e teológica que reflete sua comunhão total com o Criador. A vida do poverello revela que a santidade não se manifesta apenas na oração ou nos milagres, mas na capacidade de enxergar Deus em todas as coisas e de responder a esse olhar com amor, gratidão e respeito. É nesse horizonte que se insere a reflexão sobre o Francisco que fala aos pássaros, que amansa o lobo e que canta com o sol — um homem cuja fé se expandiu para abranger toda a criação, transformando a natureza em sacramento da presença divina.

3 - A Teologia da Criação em São Francisco

A teologia da criação em São Francisco de Assis é um dos aspectos mais belos e revolucionários de sua espiritualidade. Em um tempo em que a natureza era muitas vezes vista como um cenário distante da salvação humana, ou como um simples reflexo da grandiosidade divina, Francisco trouxe uma visão renovadora: o mundo criado não era apenas obra de Deus, mas também sua morada viva, um espelho do amor que sustenta o universo. Ele não separava o sagrado do natural, nem o homem do restante da criação. Para ele, tudo estava unido por um vínculo invisível de fraternidade e gratidão. Cada criatura — seja o pássaro, o lobo, a flor ou o rio — tinha uma missão e uma dignidade próprias, pois todas vinham das mãos do mesmo Criador. Essa percepção simples, porém profundamente teológica, foi a base de uma espiritualidade que via o mundo como “irmão” e “companheiro” no caminho para Deus.

O *Cântico das Criaturas*, também conhecido como *Cântico do Irmão Sol*, é o maior testemunho dessa visão teológica. Escrito em língua vernácula, em um momento de sofrimento físico e quase cegueira, o cântico é uma explosão de alegria e de fé na presença divina em todas as coisas. Nele, Francisco louva o “Altíssimo, onipotente e bom Senhor” por todas as obras criadas — o sol, a lua, o vento, a água, o fogo, a terra, e até mesmo a morte corporal, que chama de “irmã”.



Essa linguagem fraterna revela uma teologia de comunhão universal, em que o louvor não é apenas humano, mas cósmico.

Francisco não fala *sobre* Deus, mas *com* Deus através das criaturas; ele não as adora, mas reconhece nelas o reflexo do Criador. Nesse cântico, a natureza é um sacramento: um sinal visível da bondade divina que sustenta o mundo.

Essa forma de ver o universo como expressão do amor divino aproxima a espiritualidade franciscana da teologia bíblica da criação. O relato do Gênesis, que afirma que tudo o que Deus criou “era bom”, ecoa nas palavras e atitudes de Francisco. Ele compreendeu que a bondade primordial do mundo não havia sido anulada pelo pecado, mas apenas obscurecida. Em sua vida, buscou restaurar essa comunhão original entre o ser humano e o restante da criação, rompida pela ganância e pela indiferença.

Para ele, o homem não era senhor das criaturas, mas irmão e guardião delas. Essa ideia, que hoje encontra ressonância na expressão “ecologia integral” usada pelo Papa Francisco na encíclica *Laudato Si'*, mostra a atualidade e a profundidade do pensamento franciscano. Quando o poverello chama o sol de “irmão” e a terra de “mãe”, ele reconhece a interdependência de todas as formas de vida e afirma uma teologia que une o espiritual e o material, o humano e o natural, o terreno e o celeste.

A teologia da criação em São Francisco também se manifesta em seus gestos cotidianos. Ele cuidava dos animais feridos, pedia que os frades deixassem um canto dos jardins para as flores crescerem livremente, e até solicitava que se colocasse mel e vinho nos muros durante o inverno para alimentar as abelhas famintas. Esses detalhes, registrados por seus primeiros biógrafos, mostram que sua teologia não era teórica, mas encarnada na prática da compaixão. Francisco via no cuidado com as criaturas um prolongamento do amor de Deus, uma liturgia silenciosa que se realizava fora das igrejas, no grande templo da natureza. Seu olhar contemplativo não separava oração e ação: ao cuidar da criação, ele louvava o Criador.

Do ponto de vista teológico, essa visão é uma resposta à tendência antropocêntrica que dominava parte do pensamento medieval, em que o ser humano era visto como o centro absoluto da criação. Francisco desloca esse eixo e propõe um “teocentrismo relacional”: Deus é o centro, e todas as criaturas, humanas ou não, gravitam em torno Dele em harmonia.

Essa concepção não diminui o valor do homem, mas o coloca em seu verdadeiro lugar — o de servo e guardião, e não o de dominador. É por isso que, para Francisco, a humildade é a virtude que abre os olhos para a presença divina em tudo. O orgulhoso, voltado para si mesmo,



não enxerga o Criador nas criaturas; o humilde, ao contrário, reconhece em cada ser um fragmento do amor eterno.

Essa teologia da criação, tão profundamente encarnada na vida e na palavra de Francisco, foi redescoberta e ampliada em tempos recentes pela teologia ecológica contemporânea. Autores como Leonardo Boff e Eloi Leclerc ressaltam que o santo de Assis foi o primeiro a viver uma espiritualidade ecológica integral, na qual a fé, a ética e o cuidado com a vida formam uma unidade inseparável. A encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco, retoma essa inspiração e a coloca no coração do ensinamento social da Igreja, afirmando que “tudo está interligado”. O que São Francisco viveu intuitivamente, a teologia atual reconhece como um chamado urgente à conversão ecológica.

Portanto, a teologia da criação em São Francisco de Assis é mais do que uma reflexão sobre a natureza; é uma espiritualidade da comunhão. Ela convida o ser humano a abandonar a postura de domínio e a reencontrar-se como parte de um todo maior, que canta o louvor de Deus em uníssono.

Francisco, com seu coração aberto e seus gestos de ternura, revela que amar as criaturas é amar o Criador, e que toda a criação — mesmo nas suas formas mais simples e humildes — é portadora de uma mensagem divina.

Essa compreensão, nascida da contemplação e do amor, continua a inspirar os cristãos e todos os que buscam viver em harmonia com a terra, mostrando que a verdadeira fé floresce quando o homem, reconciliado com a criação, reconhece em cada ser um irmão no mistério da vida.

4 - Francisco e os Animais: Entre o Histórico e o Simbólico

A relação de São Francisco de Assis com os animais é, sem dúvida, um dos aspectos mais fascinantes e simbólicos de sua vida e espiritualidade. Desde os primeiros relatos hagiográficos escritos por Tomás de Celano e São Boaventura, os animais aparecem como companheiros e testemunhas da fé do poverello, participando ativamente de sua comunhão com o Criador. As histórias que narram suas interações com pássaros, lobos e outros seres da natureza não devem ser vistas apenas como lendas piedosas, mas como expressões vivas de uma espiritualidade que enxergava a criação inteira em diálogo com Deus.

Francisco não falava *sobre* os animais, mas *com* eles. Essa relação direta, carregada de ternura e respeito, traduzia uma teologia do amor que incluía todas as criaturas, sem distinção de



espécie ou função. Para ele, cada ser vivo possuía uma centelha da bondade divina, um reflexo do amor criador que dava sentido e beleza a todas as formas de existência.

Um dos episódios mais conhecidos é o da pregação aos pássaros. Segundo Tomás de Celano, Francisco, ao ver uma grande multidão de aves reunidas nos campos próximos a Bevagna, aproximou-se delas e começou a falar sobre o amor e o cuidado de Deus. As aves, diz o relato, não fugiram nem se assustaram, mas permaneceram imóveis, escutando atentamente suas palavras. Após o sermão, elas se levantaram em voo, emitindo cantos como se estivessem louvando o Criador. Esse episódio, mais do que uma anedota encantadora, representa o ideal franciscano de comunhão entre todas as criaturas. O santo via nos pássaros não apenas seres frágeis e belos, mas verdadeiros modelos de confiança na providência divina, pois viviam sem acumular, sem ansiar por riquezas, alimentando-se do que a natureza lhes oferecia. Francisco via neles um espelho da liberdade espiritual, da leveza e da alegria que ele próprio buscava viver.

Outro relato marcante é o do lobo de Gúbio. Conta-se que um lobo feroz aterrorizava os habitantes daquela cidade, atacando pessoas e rebanhos. Francisco, ao saber da situação, decidiu ir ao encontro do animal. Quando o lobo avançou, ele fez o sinal da cruz e o chamou de “irmão lobo”, pedindo-lhe que cessasse os ataques e fizesse as pazes com os homens. Surpreendentemente, o animal, amansado, colocou-se diante do santo e baixou a cabeça. Francisco então mediou uma espécie de pacto entre o lobo e os moradores: o animal seria alimentado pela comunidade, e em troca deixaria de causar dano. A história, transmitida por São Boaventura e outros cronistas, carrega uma força simbólica profunda. O lobo representa o instinto selvagem e o medo que habita o coração humano, enquanto Francisco simboliza a reconciliação e a restauração da harmonia perdida entre homem e natureza. O gesto de chamar o lobo de “irmão” revela uma espiritualidade capaz de transformar a violência em fraternidade, o medo em confiança e o caos em paz.

Esses episódios ilustram como a relação de Francisco com os animais ultrapassava o plano afetivo e alcançava o nível teológico e moral. Ele via em cada criatura um “espelho do Criador”, como afirmava São Boaventura na *Legenda Maior*. Para Francisco, todas as formas de vida eram manifestações da sabedoria e da generosidade divina. Assim como o homem foi criado à imagem de Deus, também os animais expressavam aspectos do mistério divino — a força, a pureza, a leveza, a fidelidade. Francisco não os colocava em uma hierarquia inferior, mas em uma rede de relações interdependentes, em que todos partilhavam do mesmo sopro vital. Seu olhar não era o de um dominador, mas o de um irmão. Por isso, quando chamava os animais de “irmãos” e “irmãs”, não estava usando uma metáfora poética, mas afirmando uma verdade espiritual: todos os seres,



animados e inanimados, procedem de um mesmo Pai e estão unidos por um vínculo sagrado de amor.

A simbologia presente nessas histórias revela também o modo como Francisco concebia a presença do mal e da redenção no mundo. O lobo de Gúbio, que deixa de ser inimigo para tornar-se amigo, representa a transformação do instinto em harmonia, do pecado em graça. Do mesmo modo, o diálogo com as aves traduz o chamado à alegria e à confiança no Criador, mesmo diante das incertezas da vida. Em cada gesto, Francisco ensina que a criação é um livro aberto no qual Deus escreve sinais de sua bondade. Essa leitura simbólica e espiritual não nega a realidade histórica dos fatos, mas amplia o seu significado, convidando o homem a reencontrar a pureza original do olhar que reconhece o divino em tudo o que existe.

Do ponto de vista histórico, esses relatos também devem ser compreendidos à luz da tradição hagiográfica medieval. Tomás de Celano e São Boaventura não buscavam apenas registrar eventos, mas transmitir uma mensagem teológica através da narrativa. As histórias de Francisco e os animais são, nesse sentido, parábolas vivas da fé e da humildade. O franciscanismo não nasce como uma doutrina abstrata, mas como uma espiritualidade encarnada, que transforma até mesmo o relacionamento com o mundo natural em expressão de evangelho. A simplicidade dos gestos de Francisco tornava visível o amor invisível de Deus.

Essas histórias, ao mesmo tempo históricas e simbólicas, mostram que a vida de Francisco é uma ponte entre o céu e a terra, entre o homem e o animal, entre o Criador e a criação. Ele não via os animais como objetos, mas como sujeitos que participam da vida divina. Essa percepção antecipou, em muitos séculos, o pensamento ecológico contemporâneo, que reconhece o valor intrínseco de todas as formas de vida. Francisco não elaborou uma teoria, mas viveu uma teologia prática do respeito e da comunhão. Sua atitude diante dos animais é um convite à conversão do olhar: enxergar o mundo não como um espaço a ser dominado, mas como uma comunidade viva a ser amada.

Assim, entre o histórico e o simbólico, a relação de São Francisco com os animais continua a inspirar e desafiar. Ela nos lembra que a verdadeira santidade não se isola do mundo, mas o abraça em todas as suas expressões; que o amor a Deus se manifesta também no amor às criaturas; e que o coração que se abre à criação participa da própria alegria divina. Francisco de Assis, o homem que falava aos pássaros e chamava o lobo de irmão, permanece um sinal vivo de esperança — um profeta que nos recorda que a paz começa quando reconhecemos que todos os seres, humanos ou não, compartilham da mesma origem e caminham juntos sob o mesmo sol.



5 – A Espiritualidade Ecológica Franciscana

São Francisco de Assis, nascido Giovanni di Pietro di Bernardone em 1181 ou 1182, é uma das figuras mais emblemáticas e universais da história cristã. Sua vida e espiritualidade transcendem o tempo e as fronteiras religiosas, sendo admirado não apenas pelos fiéis católicos, mas também por todos aqueles que enxergam na natureza e nos animais a manifestação mais pura da criação divina. Desde os primeiros séculos após sua morte, Francisco foi reconhecido como o “Poverello d’Assisi” — o Pobrezinho de Assis — e, ao longo da história, passou a ser venerado como o padroeiro dos animais e do meio ambiente. Sua relação de amor, respeito e fraternidade com todas as criaturas vivas tornou-se um exemplo inigualável de comunhão entre o homem e o mundo natural, inspirando reflexões teológicas, filosóficas e ecológicas que permanecem extremamente atuais.

No contexto histórico do século XIII, período marcado por intensas transformações sociais, econômicas e espirituais na Europa, o testemunho de São Francisco se destacou como um chamado à simplicidade e à pureza evangélica.

Em uma sociedade cada vez mais voltada à riqueza, ao poder e ao crescimento urbano, ele optou por viver na pobreza absoluta, encontrando em cada elemento da criação um sinal da presença de Deus.

Essa visão teológica de um mundo unificado pelo amor divino fez de Francisco uma das vozes mais revolucionárias de seu tempo. Ele não apenas pregava aos homens, mas também dialogava simbolicamente com os animais, as flores, os ventos e os astros, reconhecendo neles irmãos e irmãs na obra do Criador. Seu famoso “Cântico das Criaturas”, escrito em dialeto umbro no final de sua vida, reflete essa espiritualidade cósmica e fraterna, onde o sol, a lua, as águas e o fogo são louvados como expressões da bondade divina.

A relação de São Francisco com os animais, longe de ser um simples gesto de ternura, expressa uma profunda teologia da criação. Para ele, todos os seres vivos participavam de uma mesma origem e destino: foram criados por Deus e, portanto, são dignos de respeito e cuidado. Francisco via a harmonia entre as criaturas como um reflexo da ordem divina e acreditava que a ruptura dessa harmonia — causada pelo pecado humano — precisava ser restaurada pela vivência do amor e da compaixão. Sua convivência com os animais, narrada em diversas fontes hagiográficas, não era apenas simbólica, mas também real e transformadora. A história do lobo de Gúbio, por exemplo, representa uma das mais conhecidas expressões dessa comunhão: segundo os relatos, Francisco teria domado um lobo feroz apenas com palavras de mansidão, demonstrando que até as forças mais selvagens podem ser reconciliadas pela força do amor.



A espiritualidade franciscana introduziu uma nova forma de compreender o papel do ser humano no universo. Francisco não via o homem como dominador das criaturas, mas como irmão responsável e cuidador da criação. Essa visão antecipou conceitos que hoje são fundamentais na ética ecológica e nas reflexões contemporâneas sobre sustentabilidade.

Ao chamar o sol de “irmão” e a lua de “irmã”, ele rompeu com a visão hierárquica que colocava o ser humano acima da natureza, propondo uma relação horizontal e harmoniosa. Tal concepção inspirou não apenas ordens religiosas e movimentos espirituais, mas também pensadores e líderes modernos, como o Papa Francisco, que na encíclica *Laudato Si’* (2015) retoma a mensagem do santo de Assis ao afirmar que “tudo está interligado”, ecoando a mesma sensibilidade que marcou a vida do Poverello.

Do ponto de vista histórico, a relação de Francisco com os animais é atestada por diversas fontes primárias, entre as quais se destacam as *Fontes Franciscanas*, a *Legenda Maior* escrita por São Boaventura, e os relatos de Tomás de Celano, seu primeiro biógrafo.

Esses textos, embora permeados por elementos simbólicos e milagrosos, possuem grande valor documental, pois refletem a percepção contemporânea da santidade de Francisco e sua ligação com o mundo natural.

Eles descrevem um homem que não apenas pregava aos homens e mulheres de sua época, mas que também reconhecia a presença do divino em todas as formas de vida. Sua relação com os pássaros, com os peixes e até com os insetos era expressão de um amor universal que via em cada criatura um espelho da bondade de Deus.

Desse modo, compreender a relação de São Francisco de Assis com os animais exige um olhar que une fé e razão, história e espiritualidade. Este artigo busca, portanto, investigar como essa comunhão com o mundo animal se constitui tanto como um testemunho pessoal e religioso quanto como um legado teológico e ético que permanece vivo atualmente.

Nas páginas que seguem, serão explorados os contextos históricos, as bases espirituais e as implicações filosóficas dessa relação singular, revelando como o amor de Francisco pelos animais continua a inspirar o ser humano contemporâneo na busca por uma convivência mais harmoniosa com toda a criação.

6 – Reflexão Espiritual: Os Animais como Mestres do Amor e da Humildade

Na visão espiritual de São Francisco de Assis, os animais não eram apenas criaturas a serem amadas ou protegidas, mas verdadeiros mestres silenciosos do amor e da humildade. Ele os via



como expressões puras da vontade divina, seres que, ao contrário do homem, viviam em plena harmonia com a natureza e com o Criador.

Enquanto o ser humano, dotado de razão e livre-arbítrio, frequentemente se afastava de Deus por meio do orgulho e da busca pelo poder, os animais permaneciam fiéis à simplicidade de sua existência, cumprindo seu papel na criação com obediência e gratidão. Para Francisco, observar o comportamento das criaturas era uma forma de aprender sobre a humildade, a pureza e a dependência total de Deus — virtudes que ele buscava imitar em sua própria vida.

Em diversos episódios relatados nas *Fontes Franciscanas*, São Francisco demonstra essa percepção espiritual profunda. Quando pregava aos pássaros, por exemplo, ele não o fazia por extravagância ou excentricidade, mas por reconhecer neles ouvintes atentos à palavra divina. Contam os relatos que, ao ver as aves reunidas em torno de si, Francisco as saudou chamando-as de “irmãs” e lhes recordou a bondade de Deus, que lhes dava o alimento, o abrigo e o ar para voar. Após sua pregação, as aves não se dispersaram imediatamente, mas permaneceram próximas, como se escutassem em reverência. Essa narrativa, além de simbolizar a harmonia entre o homem e a natureza, revela uma profunda lição espiritual: a de que toda criatura, por mais pequena ou simples que pareça, é capaz de louvar ao Criador por meio de sua própria existência.

Os animais, para São Francisco, eram o espelho da inocência original perdida pela humanidade, eles viviam sem ambição, sem cobiça e sem o desejo de dominar, guiados apenas pelo instinto que Deus lhes concedera. Francisco enxergava nesse modo de viver um reflexo da humildade que o ser humano deveria cultivar.

Assim como as aves confiam no Criador para encontrar o alimento de cada dia, o homem também deveria confiar plenamente na providência divina, sem se deixar dominar pela ansiedade das riquezas e das posses.

Essa confiança simples e desprestensiosa era, para ele, a mais pura forma de fé. Dessa maneira, os animais se tornavam exemplos de dependência e de entrega, lembrando ao homem sua condição de criatura e sua necessidade de se submeter à vontade do Pai.

Francisco também via nos animais um espelho do amor incondicional. Ele percebia que muitas vezes o amor das criaturas era mais puro e sincero do que o dos homens, pois não havia nele cálculo, interesse ou vaidade. O olhar de um cordeiro, o voo leve de uma ave, o trabalho incansável das abelhas ou o carinho de um cão eram, para o santo, expressões do amor de Deus manifesto na criação.

Em cada animal, ele via um sinal da ternura divina — uma ternura que convida o ser humano a reencontrar em si mesmo a capacidade de amar sem esperar retorno. Por isso, São



Francisco não apenas respeitava os animais: ele os venerava como testemunhos vivos do amor que sustenta toda a existência.

A humildade que ele tanto valorizava era refletida nas criaturas mais simples, especialmente nas que passavam despercebidas aos olhos dos homens. Francisco via beleza e propósito em cada inseto, em cada pequeno pássaro, em cada ser do campo.

Nenhuma criatura era insignificante aos olhos de Deus. Essa visão radical de igualdade espiritual rompeu com a mentalidade antropocêntrica da Idade Média, que via o homem como centro absoluto da criação.

Para Francisco, o verdadeiro centro era Cristo, e todas as criaturas, animadas ou inanimadas, participavam de Sua presença. Ao reconhecer os animais como irmãos e irmãs, o santo afirmava a unidade da criação sob o amor do Criador, tornando-se, assim, um dos primeiros defensores daquilo que hoje chamamos de espiritualidade ecológica.

Ao contemplar os animais, Francisco compreendia que o amor divino se manifestava na simplicidade da vida cotidiana. Ele via a humildade da natureza como um convite ao silêncio interior, à contemplação e à gratidão. Para o santo, aprender com os animais era repreender a viver com leveza, com pureza e com um coração desapegado.

O homem moderno, mergulhado na pressa e no consumo, encontra nas lições de Francisco um chamado urgente à reconciliação com o mundo natural. Assim, ao observar a fidelidade de um cão, a cooperação das formigas ou o cântico dos pássaros, é possível perceber ecos da mesma sabedoria que inspirou o santo de Assis: a certeza de que todo amor verdadeiro nasce da humildade, e que toda humildade verdadeira é fruto do amor.

7 – Orações de São Francisco de Assis

São Francisco de Assis não deixou orações específicas exclusivamente destinadas aos animais, mas suas preces e cânticos — especialmente o “Cântico das Criaturas” e a famosa “Oração pela Paz” — expressam profundamente sua espiritualidade de amor universal, que inclui todas as criaturas de Deus.

A seguir, apresento: as orações originais atribuídas a São Francisco, e orações inspiradas em seu espírito, dedicadas aos animais e à criação, escritas em linguagem fiel ao estilo franciscano e adequadas para uso religioso ou reflexivo.



O Cântico das Criaturas (*Cântico do Irmão Sol*) – de São Francisco de Assis

(também conhecido como “Cântico do Sol” ou “Cântico das Criaturas” — escrito entre 1224 e 1226)

Altíssimo, onipotente, bom Senhor,

Teus são o louvor, a glória e a honra e toda bênção.

A Ti somente, Altíssimo, eles pertencem,

E nenhum homem é digno de Te mencionar.

Louvado sejas, meu Senhor, com todas as Tuas criaturas,

Especialmente o senhor irmão Sol, O qual é o dia e por quem nos iluminas;

E ele é belo e radiante com grande esplendor:

De Ti, Altíssimo, traz ele o significado.

Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã Lua e pelas estrelas;

No céu as formaste claras, preciosas e belas.

Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão Vento,

E pelo ar, pelas nuvens, pelo sereno e por todo tempo,

Pelas quais dás sustento às Tuas criaturas.

Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã Água,

Que é muito útil, humilde, preciosa e casta.

Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão Fogo,

Pelo qual iluminas a noite; E ele é belo, jocundo, vigoroso e forte.

Louvado sejas, meu Senhor, por nossa irmã, a Mãe Terra, Que nos sustenta e governa,

E produz variados frutos com flores coloridas e ervas.

Louvado sejas, meu Senhor, por aqueles que perdoam por Teu amor

E suportam enfermidade e tribulação.

Bem-aventurados aqueles que as suportam em paz,

Pois por Ti, Altíssimo, serão coroados.

Louvado sejas, meu Senhor, por nossa irmã, a Morte corporal,

Da qual homem algum pode escapar.

Ai dos que morrerem em pecado mortal!

Bem-aventurados os que ela achar conformes à Tua santíssima vontade,

Porque a segunda morte não lhes fará mal.

Louvai e bendizei a meu Senhor, e dai-Lhe graças,

E servi-O com grande humildade.



Oração de São Francisco pelos Animais (*inspirada em sua espiritualidade*)

Senhor, fazei-me compreender que todas as Tuas criaturas são obras de Tuas mãos.

 Deste aos animais o mesmo sopro de vida que a nós,

 E em cada um deles colocaste a beleza do Teu amor criador.

 Abençoai, ó Deus de bondade, todos os seres vivos,

 Que enchem a Terra com alegria, fidelidade e harmonia.

 Guardai-os do sofrimento, da fome e do abandono.

 Concede que o homem, a quem destes razão e liberdade,

 Saiba cuidar e respeitar os animais como irmãos menores,

 Partilhando com eles o dom da existência.

 Fazei que eu aprenda, com sua simplicidade,

 A viver em confiança e gratidão,

 Vendo em cada olhar inocente o reflexo da Tua ternura.

 Que o amor de São Francisco nos ensine a servir e proteger,

 Para que toda a criação cante, unida,

 O louvor do Teu nome, ó Altíssimo Criador.

 Amém.

Oração por um Animal Doente ou Sofredor (*inspirada em São Francisco*)

Senhor das criaturas, que cuidas até dos lírios do campo e das aves do céu,

 Olhai com compaixão para este Teu pequeno servo,

 Que sofre e gême em silêncio.

 Tu, que inspiraste em São Francisco o amor aos animais,

 Acolhe em Teu coração este ser que criaste com carinho.

 Dai-lhe alívio em sua dor, serenidade em sua fragilidade

 E, se for da Tua vontade, a cura que devolve a vida plena.

 Que nós, seres humanos, sejamos instrumentos do Teu amor,

 Cuidando de toda vida com ternura e respeito,

 Lembrando que cada batida de um pequeno coração

 É também uma forma de louvor ao Criador.

 Amém.

Oração Para um Animal Perdido

São Francisco misericordioso, peço ajuda para salvar (encontrar) este animal (*Nome do animal*).

Com a plenitude de tua compaixão, não permita que ele seja cruelmente tratado,
Nem que permaneça em cativeiro.

Peço ajuda a São Francisco, Padroeiro dos animais,
Que me ajude a salvá-lo (ou encontrá-lo) em qualquer lugar da terra.
Em nome de São Francisco, que está presente em toda parte,
Guia-me com teus olhos, para que possa salvá-lo (ou encontrá-lo).

Cuide para que (*Nome do animal*) esteja a salvo!
Que assim seja,
Amém.

Oração para Proteção dos Animais

Senhor, que neste momento tua bênção chegue até (*Nome do animal*),
E como um milagre ajude-o a curá-lo.

Porque Senhor, tua sabedoria é divina e teu poder de cura é grandioso.
Sei também Senhor, que tu colocaste no mundo os animais para nos ensinar coisas sublimes,
Como amor incondicional e por este amor que peço por essa criaturinha de quatro patas que está
enfermo, se reabilitar e que tenha menos dores com a tua ajuda, pela tua graça!

Estou com o coração apertado porque nada posso fazer,
Mas confio na tua força bendita!

Senhor em ti confio e entrego (*Nome do animal*) nas tuas mãos curadoras e divinas.
Neste momento Senhor, elevo meu pensamento para pedir também para os médicos de cura da
espiritualidade maior trabalhar e ajudar na nossa batalha,
Eliminando as enfermidades e o sofrimento deste animal.
Senhor, que a partir desta oração a cura se faça presente,
E que (*Nome do animal*) obtenha saúde e paz.
Amém.

Oração de Gratidão pela Criação (*em espírito franciscano*)

Altíssimo Senhor, Criador do céu e da terra,
Te damos graças pela beleza do mundo e pela vida que dele brota.
Obrigado pelos animais que alegram nossos dias,
Que nos ensinam a amar sem egoísmo e a confiar sem reservas.
Fazei que jamais vejamos uma criatura como algo sem valor,
Mas como um reflexo do Teu amor infinito.
Concede-nos sabedoria para proteger e conservar a obra que Tu criaste,
E humildade para viver em harmonia com todos os seres.
Que, a exemplo de São Francisco, possamos ver em cada animal,
Em cada flor e em cada sopro de vento,
A presença viva do Teu Espírito de amor.
Amém.

A oração mais conhecida de São Francisco de Assis é a chamada “**Oração da Paz**” ou “**Oração de São Francisco**”. Ela expressa de forma profunda a espiritualidade franciscana: humildade, serviço, amor e reconciliação.

Oração da Paz de São Francisco de Assis

Senhor, fazei-me instrumento da vossa paz.
Onde houver ódio, que eu leve o amor;
Onde houver ofensa, que eu leve o perdão;
Onde houver discórdia, que eu leve a união;
Onde houver dúvida, que eu leve a fé;
Onde houver erro, que eu leve a verdade;
Onde houver desespero, que eu leve a esperança;
Onde houver tristeza, que eu leve a alegria;
Onde houver trevas, que eu leve a luz.
Ó Mestre, fazei que eu procure mais consolar, que ser consolado;
Compreender, que ser compreendido;
Amar, que ser amado.
Pois é dando que se recebe,
É perdoando que se é perdoado,
É morrendo que se vive para a vida eterna.

8 – Conclusões

A vida e a mensagem de São Francisco de Assis revelam que a verdadeira santidade não se manifesta em grandes gestos ou discursos, mas na simplicidade de um coração que reconhece Deus em todas as coisas. Sua relação com os animais, longe de ser um simples traço de bondade ou de sensibilidade pessoal, constitui uma autêntica teologia vivida — uma proclamação silenciosa de que toda a criação é expressão do amor divino. Ao chamar os seres vivos de irmãos e irmãs, Francisco rompeu as fronteiras entre o humano e o natural, convidando todos a redescobrirem a comunhão perdida com o universo criado. Em sua humildade e pureza, os animais se tornaram para ele sinais visíveis da presença de Deus, mestres que, com seu comportamento simples e fiel, ensinam ao homem o caminho da confiança, da gratidão e do amor incondicional.

Essa espiritualidade franciscana, profundamente enraizada no Evangelho, oferece ao mundo contemporâneo um testemunho urgente e transformador. Vivemos em uma época marcada pelo distanciamento entre o homem e a natureza, pela exploração desenfreada dos recursos e pela perda do sentido do sagrado na criação. Diante desse cenário, a figura de São Francisco ressurge como um farol de esperança, recordando-nos que a paz com a natureza é também uma expressão da paz com Deus. A ecologia integral, defendida pela Igreja nos dias atuais, especialmente na encíclica *Laudato Si'*, retoma a mensagem do Pobrezinho de Assis, afirmando que tudo está interligado e que o respeito pela criação é parte essencial da vida espiritual e moral do ser humano. Francisco, ao ver em cada animal um irmão e em cada flor um sinal do amor do Criador, antecipou em séculos essa visão de harmonia universal.

No plano histórico e teológico, a mensagem de São Francisco permanece como um convite à conversão interior. Ele compreendeu que a fraternidade com os animais não era um gesto poético ou sentimental, mas uma consequência direta da fé em um Deus que é Pai de todos. Essa percepção radical de fraternidade universal desconstrói o orgulho humano e reconduz o homem ao seu verdadeiro lugar na criação: não como dominador, mas como guardião e servo do mundo que lhe foi confiado. O exemplo do santo de Assis mostra que o amor às criaturas é, antes de tudo, uma forma de adoração — um modo de louvar o Criador através do cuidado e do respeito por tudo o que Ele fez.

A espiritualidade franciscana ensina que o amor de Deus se revela nos detalhes da vida simples. Francisco via no canto dos pássaros uma prece, no lobo domesticado um sinal de reconciliação, e na pobreza das criaturas um reflexo da própria encarnação de Cristo, que se fez pequeno para estar entre os pequenos. Essa visão profundamente evangélica recorda que o Reino de Deus não pertence aos poderosos, mas aos humildes e puros de coração. Amar os animais, para

Francisco, era uma forma de reencontrar a pureza original do amor divino, aquela que se perde quando o homem busca dominar em vez de servir, acumular em vez de compartilhar, destruir em vez de cuidar.

Conclui-se, portanto, que a relação de São Francisco de Assis com os animais é uma síntese perfeita entre fé, razão e sensibilidade. Ela expressa uma espiritualidade que une contemplação e ação, devoção e responsabilidade, oração e compromisso. O legado do santo continua a inspirar teólogos, filósofos, ecologistas e fiéis do mundo inteiro, não apenas como uma memória piedosa, mas como um chamado à transformação pessoal e coletiva. No olhar compassivo de Francisco, vemos refletido o olhar de Cristo sobre toda a criação — um olhar de ternura, misericórdia e amor que não exclui ninguém, nem mesmo a menor das criaturas.

Seguir o exemplo de São Francisco é aprender a escutar novamente a voz de Deus que fala através do vento, do canto dos pássaros e do silêncio dos campos. É redescobrir a alegria de viver em comunhão com o mundo, reconhecendo que cada ser, em sua simplicidade, participa do mesmo mistério de amor. Que o espírito do Pobrezinho de Assis continue a inspirar a humanidade a viver com humildade e reverência diante da criação, aprendendo com os animais a amar com pureza, servir com doçura e louvar com gratidão o Deus que fez de todas as coisas um único e grande cântico de vida.

9 – Referências Bibliográficas

- CELANO, Tomás de. *Vida de São Francisco de Assis*. Paulus, 2003.
- SÃO BOAVENTURA. *Legenda Maior de São Francisco*. Vozes, 2012.
- LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Record, 2001.
- BOFF, Leonardo. *São Francisco de Assis: Ternura e vigor*. Sextante, 2000.
- LECLERC, Eloi. *Sabedoria de um pobre*. Vozes, 1984.
- PAPA FRANCISCO. *Laudato Si’ – Sobre o cuidado da casa comum*. Vaticano, 2015.

A Obra Perfeita de Deus: Teologia, História e Espiritualidade em Gênesis 1

Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues
luizaerodesign@gmail.com.br

Resumo

Este artigo explora o primeiro capítulo do livro do Gênesis, abordando a perfeição da criação sob a ótica teológica da Igreja Católica Apostólica Romana. A partir de uma leitura que combina análise histórica, reflexão espiritual e estudo devocional, o texto destaca como cada ato criador revela a sabedoria e o amor de Deus. A narrativa bíblica demonstra que o universo foi criado em ordem, harmonia e bondade, com repetidas afirmações de que “Deus viu que era bom”, indicando a plenitude e o propósito de toda a obra divina.

O estudo enfatiza o papel central do ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, como ápice da criação e guardião do cosmos. Essa dignidade conferida ao homem implica responsabilidade moral, cuidado com o mundo e participação ativa no louvor contínuo a Deus. O artigo também ressalta a presença do amor trinitário na criação, evidenciada na pluralidade do diálogo divino e no sopro vivificador que anima o ser humano, revelando a natureza relacional e comunitária de Deus.

Além disso, o texto contempla a dimensão espiritual da obra criadora, evidenciada no repouso do sétimo dia, que simboliza a plenitude, a contemplação e a santificação do tempo. Ao contemplar a criação, o homem é convidado a reconhecer a presença de Deus, a viver em comunhão com Ele e a participar do louvor universal que emana de toda a obra divina. Conclui-se que o primeiro capítulo do Gênesis não apenas narra a origem do universo, mas oferece uma compreensão profunda da perfeição da criação, da dignidade humana e do chamado à comunhão com Deus, integrando história, teologia e espiritualidade.

Abstract

This article explores the first chapter of the Book of Genesis, examining the perfection of creation from the theological perspective of the Roman Catholic Church. Through a reading that combines historical analysis, spiritual reflection, and devotional study, the text highlights how each act of creation reveals God's wisdom and love. The biblical narrative demonstrates that the universe was created in order, harmony, and goodness, with repeated affirmations that “God saw that it was good,” indicating the fullness and purpose of all divine work.



The study emphasizes the central role of human beings, created in the image and likeness of God, as the pinnacle of creation and steward of the cosmos. This dignity entails moral responsibility, care for the world, and active participation in the continuous praise of God. The article also underscores the presence of Trinitarian love in creation, evidenced in the divine dialogue and the life-giving breath that animates humanity, revealing God's relational and communal nature. Furthermore, the text addresses the spiritual dimension of creation, exemplified in the seventh day of rest, which symbolizes fullness, contemplation, and the sanctification of time. In contemplating creation, humanity is invited to recognize God's presence, live in communion with Him, and participate in the universal praise emanating from all of creation. The article concludes that the first chapter of Genesis not only narrates the origin of the universe but also provides a profound understanding of the perfection of creation, human dignity, and the call to communion with God, integrating history, theology, and spirituality.

1 – Introdução

Desde os primórdios da história, o homem se depara com a grandiosidade e a beleza do universo como um reflexo da presença de algo maior, perfeito e ordenado. Essa intuição universal de que o cosmos possui um sentido e uma origem transcendente encontra sua expressão mais sublime nas palavras iniciais do livro do Gênesis: “No princípio, Deus criou o céu e a terra” (Gn 1,1). Com esta afirmação solene, a Sagrada Escritura inaugura a revelação da criação não como fruto do acaso, nem como resultado de uma luta entre forças caóticas, mas como um ato livre, amoroso e perfeito do Deus único e verdadeiro. Assim, o primeiro capítulo do Gênesis não é apenas uma narrativa de origem, mas um hino litúrgico que proclama a bondade e a harmonia de tudo o que procede das mãos do Criador.

Na perspectiva da Igreja Católica Apostólica Romana, o relato da criação no Gênesis ultrapassa o campo da cosmologia ou da ciência natural, inserindo-se no coração da fé. Ele revela a verdade teológica fundamental de que o universo tem sua origem em Deus e é sustentado por Ele em permanente ato de amor. Cada palavra da narrativa — desde a separação da luz e das trevas até a criação do homem e da mulher — expressa uma profunda sabedoria divina, onde nada é fruto do acaso e tudo possui finalidade e ordem. A criação é, portanto, boa e perfeita, não em um sentido estático, mas dinâmico, porque se orienta para a plenitude do próprio Deus, seu autor e fim último. Como afirma o *Catecismo da Igreja Católica*, “Deus cria o mundo com sabedoria e amor; o mundo não é o produto de uma necessidade, de um destino cego ou do acaso” (CIC, n. 295).



Historicamente, o livro do Gênesis foi redigido em um contexto em que os povos vizinhos do antigo Israel concebiam o universo a partir de mitos que envolviam conflitos entre divindades ou o nascimento do cosmos a partir de forças caóticas. Em contraste radical, a tradição bíblica apresenta um Deus único, transcendente e pessoal, que cria com palavra e intenção. A criação ex nihilo — isto é, “a partir do nada” — manifesta a onipotência divina e estabelece a distância infinita entre o Criador e as criaturas, ao mesmo tempo em que revela a ternura de um Deus que vê tudo o que fez e reconhece como “muito bom” (Gn 1,31). Essa visão não apenas refuta as concepções pagãs de seu tempo, mas inaugura uma nova compreensão da realidade: o cosmos é ordenado, belo e dotado de sentido porque reflete a perfeição de seu autor.

Sob o olhar teológico da Igreja, essa perfeição da criação deve ser compreendida à luz do mistério da Trindade. O Pai é o princípio da criação, o Filho é o Verbo por meio do qual todas as coisas foram feitas (Jo 1,3), e o Espírito Santo é aquele que paira sobre as águas, dando vida e ordem ao universo (Gn 1,2). Assim, toda a criação é uma obra trinitária, um ato de comunhão divina que se estende à totalidade do ser. Cada elemento criado — o firmamento, as águas, as estrelas, os seres vivos e, por fim, o homem — participa, em graus diferentes, da bondade que procede de Deus. Santo Agostinho, em suas *Confissões*, contempla essa harmonia e afirma que “todas as coisas são boas, e, juntas, são muito boas, porque todas procedem de Ti, ó Senhor, que és a suma bondade” (*Confissões*, VII, 12).

Dessa forma, a criação narrada em Gênesis 1 não se limita a descrever o início do mundo, mas apresenta uma teologia da ordem e da beleza divina, um testemunho da perfeita sabedoria de Deus revelada na obra criada. Ela convida o homem, criado à imagem e semelhança do Criador, a reconhecer a bondade intrínseca do mundo e a participar de sua conservação e harmonia. Ao longo da história, os santos, teólogos e papas refletiram sobre essa realidade, vendo na criação não apenas um dom, mas também uma responsabilidade. Bento XVI, em uma de suas homilias, recorda que “a criação fala de Deus, e escutá-la com o coração puro é um modo de encontrá-Lo”. Essa percepção é profundamente espiritual e, ao mesmo tempo, profundamente humana, pois o ato criador de Deus não apenas revela a origem do universo, mas também o lugar do homem dentro dele — chamado a contemplar, cuidar e louvar.

Assim, este artigo busca explorar a perfeição da criação relatada no primeiro capítulo do Gênesis sob a ótica teológica da Igreja Católica, unindo a análise histórica e literária à dimensão espiritual e contemplativa. Ao percorrer as páginas da Sagrada Escritura e os ensinamentos do Magistério, pretende-se compreender como a criação é expressão da bondade, da ordem e da beleza divinas, e como o ser humano, feito à imagem de Deus, é chamado a reconhecer e cooperar com



essa perfeição. Trata-se, portanto, de um convite à reflexão sobre o mistério da criação como revelação do amor trinitário e à redescoberta da presença do Criador em todas as coisas.

2 – O Contexto Histórico e Literário do Gênesis

Para compreender plenamente o significado teológico da criação descrita no primeiro capítulo do Gênesis, é essencial situá-lo em seu contexto histórico e literário. O Gênesis, primeiro livro do Pentateuco, constitui não apenas a abertura da Sagrada Escritura, mas também o alicerce sobre o qual toda a revelação bíblica se edifica. Sua redação, segundo os estudos exegéticos e a tradição judaico-cristã, remonta a um processo longo e complexo, que atravessou séculos de transmissão oral antes de ser fixado por escrito. A Igreja Católica reconhece que, embora o texto sagrado tenha sido composto em linguagem humana e dentro de um contexto cultural específico, é inspirado por Deus e transmite com fidelidade o que Ele quis revelar para nossa salvação (*Dei Verbum*, n. 11).

Os exegetas situam a redação definitiva do Gênesis entre os séculos VI e V a.C., provavelmente durante o período do exílio babilônico ou logo após o retorno a Jerusalém. Esse contexto histórico é particularmente importante: o povo de Israel, exilado e humilhado, via-se cercado por civilizações que possuíam mitos de criação profundamente enraizados em concepções politeístas e mitológicas. Entre eles, destacam-se o *Enuma Elish* da Babilônia e os textos cosmogônicos egípcios, nos quais o mundo surge a partir de lutas entre deuses ou de processos naturais divinizados. É nesse ambiente que o relato bíblico se ergue com uma originalidade absoluta, afirmando que o mundo não nasceu do conflito nem do acaso, mas da palavra eficaz e amorosa do único Deus verdadeiro.

Literariamente, o primeiro capítulo do Gênesis apresenta-se como uma composição de caráter poético e litúrgico. Sua estrutura em sete dias, marcada pela repetição de expressões como “E Deus disse...”, “E assim se fez...” e “E Deus viu que era bom”, revela um ritmo ordenado e meditativo, destinado não apenas a narrar, mas a celebrar o ato criador. O texto bíblico é, portanto, um hino à sabedoria e à bondade divinas, mais próximo de uma confissão de fé do que de um tratado cosmológico.

Essa compreensão é enfatizada pela Igreja, que ensina que os relatos da criação em Gênesis “transmitem verdades de fé sobre a criação, sobre sua origem, sua finalidade e sua ordem, mais do que descrições científicas” (CIC, n. 289).

O estilo literário do Gênesis, com sua linguagem simbólica e universal, permite que cada elemento criado — luz, águas, firmamento, astros, animais e, por fim, o ser humano — seja



apresentado como parte de uma harmonia crescente que culmina na santificação do sétimo dia. A menção ao repouso de Deus, longe de significar cansaço, exprime o coroamento da criação: o cosmos alcança sua plenitude ao tornar-se espaço de comunhão entre o Criador e suas criaturas. O sétimo dia, portanto, é sinal da perfeição divina refletida na ordem criada, um lembrete de que tudo o que existe provém de Deus e a Ele retorna.

Além disso, o relato da criação em Gênesis 1 apresenta uma dimensão teológica que transcende sua época, propondo uma nova visão do homem e do mundo. Enquanto as civilizações antigas viam o homem como servo ou brinquedo dos deuses, a revelação bíblica o coloca como colaborador de Deus, criado à sua imagem e semelhança (Gn 1,26). Essa verdade confere à humanidade uma dignidade única e uma missão de cuidar e governar a criação, não como dono absoluto, mas como administrador e guardião. O texto, portanto, possui não apenas valor teológico, mas também moral e espiritual: ele ensina que a criação é dom, e o dom exige responsabilidade.

Com base nessa leitura, comprehende-se que o primeiro capítulo do Gênesis não pretende responder às questões científicas sobre a origem material do universo, mas revelar o sentido teológico da criação: tudo vem de Deus, tudo é ordenado por Ele e tudo é bom. Essa interpretação foi reafirmada por São João Paulo II, ao declarar que “a Bíblia não fala de como o céu foi feito, mas de como se vai para o céu”, retomando a antiga máxima atribuída a São Basílio Magno. Assim, a verdade revelada no Gênesis é atemporal: mais do que explicar os mecanismos da criação, ela proclama o seu Autor e convida o homem a contemplar a sabedoria divina refletida em todas as coisas.

Dessa forma, o contexto histórico e literário do Gênesis ilumina o caráter profundamente teológico de sua mensagem. Ele não é fruto de uma cosmovisão primitiva, mas uma expressão inspirada da fé de Israel, que reconhece o mundo como um reflexo da perfeição e da bondade de Deus. O relato da criação é, portanto, uma profissão de fé em um Deus que cria com amor, estabelece ordem no caos e confia ao ser humano a tarefa de preservar essa harmonia. Nesse horizonte, a criação torna-se não apenas o ponto de partida da história da salvação, mas também um espelho da presença contínua do Criador em sua obra, convidando toda criatura ao louvor, à gratidão e à contemplação.

3 - A Criação como Obra Perfeita de Deus

Ao longo do primeiro capítulo do livro do Gênesis, a perfeição da criação manifesta-se de forma progressiva e harmoniosa. A cada ato criador, a Sagrada Escritura repete solenemente: “E Deus viu que era bom” (Gn 1,10.12.18.21.25). Essa expressão, que se repete como um refrão



litúrgico, revela não apenas a bondade intrínseca das coisas criadas, mas também a harmonia que permeia toda a obra divina.

A perfeição, nesse contexto, não significa ausência de desenvolvimento ou imutabilidade material, mas plenitude de ordem, finalidade e bondade segundo o plano de Deus. Tudo o que existe é bom porque procede do Bem absoluto, e é perfeito porque foi criado em sabedoria, amor e medida.

A teologia católica comprehende essa perfeição como reflexo da natureza divina. Como ensina o *Catecismo da Igreja Católica*, “Deus cria o mundo com sabedoria. O mundo não é o produto de uma necessidade, de um destino cego ou do acaso. Deus cria livremente o mundo, segundo o desígnio de sua vontade, a fim de que suas criaturas participem de seu ser, de sua sabedoria e de sua bondade” (CIC, n. 295). Essa participação é o fundamento da bondade da criação: tudo o que existe é bom porque contém, em si mesmo, um vestígio do Criador, uma centelha da perfeição divina. Assim, a criação torna-se um espelho da glória de Deus, e contemplá-la é um modo de conhecer e amar o Criador.

Santo Agostinho, em suas *Confissões* e no *De Genesi ad Litteram*, refletiu profundamente sobre essa verdade. Para ele, a criação não é apenas bela em suas partes, mas sobretudo em sua totalidade.

Mesmo aquilo que o homem, por sua limitação, considera imperfeito ou feio, encontra seu lugar na ordem do universo e contribui para a harmonia do todo. “Pois Tu, Senhor, fizeste todas as coisas boas, e não há nada em tua criação que não tenha sua razão de ser. As coisas menores embelezam o conjunto, e aquilo que é considerado mau em si contribui para o bem universal” (*Confissões*, VII, 12). Essa visão agostiniana ecoa a profunda sabedoria de que o mal não é substância, mas ausência de bem; e que, mesmo diante das imperfeições aparentes, a criação continua a refletir a perfeição do Criador.

São Tomás de Aquino, desenvolvendo essa tradição, ensina na *Summa Theologica* (I, q. 47, a. 1) que a perfeição do universo resulta da diversidade e da complementaridade das criaturas. Nenhum ser isolado pode expressar plenamente a bondade de Deus, mas todos, em conjunto, manifestam algo de Sua infinita perfeição. Deus quis um mundo ordenado e diverso para que a multiplicidade de criaturas refletisse, como em um grande espelho, os múltiplos aspectos de Sua bondade. Assim, a criação não é caótica, mas ordenada; não é fruto de necessidade, mas de amor; e não é imperfeita, mas continuamente sustentada pela sabedoria divina.

A repetição constante da expressão “E Deus viu que era bom” culmina em um versículo decisivo: “E Deus viu tudo quanto havia feito, e eis que era muito bom” (Gn 1,31). A bondade



aqui atinge seu auge, não apenas pela soma das partes criadas, mas pela unidade do conjunto. O “muito bom” exprime a plenitude da criação antes da ruptura introduzida pelo pecado. É o reflexo da harmonia original entre o Criador, a criatura e o cosmos. Essa harmonia primordial — o *status integratatis* — é um dos temas centrais da teologia da criação: um estado em que o homem vivia em comunhão perfeita com Deus, consigo mesmo, com o próximo e com toda a natureza. A criação, nesse estágio, espelhava a perfeição divina em sua integridade e equilíbrio.

No entanto, a perfeição da criação não se esgota em sua dimensão material ou estética. Ela é também espiritual e moral, pois cada criatura foi ordenada para um fim que lhe confere sentido. O universo não é estático, mas orientado para a glória de Deus. O salmista expressa essa verdade ao proclamar: “Os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento anuncia a obra de suas mãos” (Sl 19,2).

A criação é um louvor silencioso, um cântico contínuo que exalta a bondade de seu Autor. Nesse sentido, contemplar a criação é participar de sua liturgia, é unir-se ao louvor cósmico que ressoa desde o princípio.

A perfeição da criação é também um chamado à gratidão e à responsabilidade. Se tudo o que existe é bom, então o homem, como imagem e semelhança de Deus, é chamado a preservar e cuidar dessa bondade. O Papa Francisco, na encíclica *Laudato Si'*, retoma essa herança teológica e a atualiza para o nosso tempo: “Cada criatura tem uma função e nenhuma é supérflua. Todo o universo material é uma linguagem do amor de Deus, de seu afeto desmedido por nós. O solo, a água, as montanhas: tudo é carícia de Deus” (*Laudato Si'*, n. 84). Assim, a perfeição da criação não é uma ideia abstrata, mas uma realidade viva que interpela o homem a reconhecer o dom recebido e a responder com amor, zelo e reverência.

Em síntese, a criação é perfeita porque é expressão direta da sabedoria e do amor de Deus. Sua ordem, beleza e finalidade testemunham a presença constante do Criador, que “sustenta todas as coisas pela palavra do seu poder” (Hb 1,3). Contemplar a criação é, portanto, um ato de fé e adoração; é reconhecer que tudo o que existe — do menor átomo à imensidão das galáxias — participa da bondade divina e proclama a perfeição de Aquele que disse: “Eu sou o Alfa e o Ômega, o Princípio e o Fim” (Ap 21,6).

4 - O ser Humano como Ápice e Guardião da Criação

No relato do primeiro capítulo do Gênesis, o ponto culminante da obra criadora de Deus é a criação do ser humano. Depois de ordenar o universo, formar a luz e as trevas, o firmamento e os astros, a terra e o mar, as plantas e os animais, Deus pronuncia uma decisão singular, sem



paralelos nos versículos anteriores: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gn 1,26). Essa formulação, plural e solene, introduz um momento de diálogo intra-trinitário, no qual o Criador decide plasmar uma criatura que, diferentemente das demais, participará de maneira especial de Sua própria natureza. O ser humano é, portanto, o ápice da criação, o reflexo mais pleno da sabedoria e do amor divinos, aquele em quem a perfeição da obra criada encontra seu sentido mais elevado.

Criado “à imagem e semelhança de Deus”, o homem foi dotado de razão, liberdade e capacidade de amar. Essas faculdades não apenas distinguem o ser humano das outras criaturas, mas o tornam capaz de conhecer o Criador e de responder conscientemente ao Seu amor. Como ensina o *Catecismo da Igreja Católica*, “o homem é a única criatura sobre a terra que Deus quis por si mesma; ele é chamado a participar, pelo conhecimento e pelo amor, na vida de Deus” (CIC, n. 356). Essa verdade teológica revela a grande dignidade do homem: ele é, ao mesmo tempo, parte da criação e interlocutor de Deus. Sua existência é o ponto de encontro entre o céu e a terra, entre o mundo material e o espiritual.

Essa dignidade, porém, não é privilégio isolado, mas vocação de serviço. O mesmo versículo em que Deus cria o homem à Sua imagem acrescenta: “dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que se movem sobre a terra” (Gn 1,28). O verbo “dominar” aqui não deve ser interpretado como domínio despótico, mas como missão de cuidado e guarda. O homem é chamado a exercer um domínio que imita o próprio governo divino — um domínio que cria, preserva e dá vida. São João Paulo II, na encíclica *Centesimus Annus*, recorda que “o homem deve exercer um domínio sobre as criaturas visíveis com sabedoria e amor, refletindo a harmonia da criação e respeitando a finalidade que Deus nelas colocou”. Assim, o verdadeiro poder do homem sobre o mundo é o poder do cuidado, não da exploração.

Na tradição teológica católica, o homem é visto como o sacerdote da criação — aquele que, em nome de todas as criaturas, eleva o louvor ao Criador. São Boaventura, em sua *Itinerarium Mentis in Deum*, expressa essa ideia ao afirmar que toda a criação é um “espelho de Deus”, e o homem, com sua inteligência e coração, é chamado a contemplar esse espelho e transformá-lo em oração. Cada criatura material canta silenciosamente a glória de Deus, mas o homem é quem dá voz a esse cântico universal, ele é o intérprete da criação, o mediador entre o mundo visível e o invisível.

Essa vocação sacerdotal, entretanto, implica também responsabilidade moral. Ao ser criado “do pó da terra” e ao mesmo tempo animado pelo “sopro de vida” (Gn 2,7), o homem é lembrado de sua dupla condição: criatura e espírito. Ele pertence à terra, mas não é prisioneiro dela; é



chamado a governá-la, mas também a respeitá-la. A criação, confiada às suas mãos, não é um bem a ser possuído, mas um dom a ser cultivado. O Papa Francisco retoma essa dimensão em *Laudato Si'*, quando afirma: “O homem não é um forasteiro que vive alheio à natureza, mas parte dela, e o dever de cuidar do mundo é inseparável da sua dignidade” (*Laudato Si'*, n. 67). Assim, a relação entre o homem e a criação deve ser de reciprocidade e gratidão: o ser humano cuida da natureza, e a natureza, por sua vez, sustenta a vida humana como expressão da providência divina.

O fato de o homem ser criado no sexto dia e a criação ser coroada pelo descanso de Deus no sétimo indica também uma verdade espiritual: o ser humano foi criado para o repouso em Deus. Toda a criação é boa, mas apenas o homem é capaz de reconhecer conscientemente essa bondade e transformá-la em louvor. Nesse sentido, a perfeição da criação alcança sua plenitude no homem que adora. Quando o ser humano vive em comunhão com o Criador, a criação inteira é elevada. Por outro lado, quando o homem se afasta de Deus, a ordem da criação se rompe, e o mundo sofre as consequências de sua desarmonia espiritual.

A teologia católica vê, portanto, no homem não apenas o ponto culminante da criação, mas também o seu guardião. Ele é chamado a conservar a ordem criada, a promover o bem comum e a reconhecer a presença de Deus em todas as coisas. Esse chamado ecoa ainda hoje como um imperativo moral e espiritual: restaurar, através da fé e do amor, a harmonia original rompida pelo pecado. Em Cristo, o novo Adão, essa vocação encontra sua plena realização. Nele, o homem é reconciliado com Deus e com toda a criação, tornando-se novamente guardião e servidor do universo criado.

Assim, compreender o ser humano como ápice e guardião da criação é reconhecer que a perfeição da obra divina não se limita ao equilíbrio natural do cosmos, mas se manifesta na liberdade e na responsabilidade do homem diante do Criador. O cuidado com o mundo, a reverência pela vida e o louvor a Deus formam um único movimento espiritual: o movimento de quem reconhece que tudo é dom e que, diante do dom, a resposta mais perfeita é o amor.

5 – A Criação e a Revelação do Amor Trinitário

O relato da criação, especialmente no primeiro capítulo do Gênesis, não deve ser lido apenas como uma descrição da origem do universo, mas como uma profunda revelação sobre o próprio Deus.

Em cada ato criador, em cada palavra que dá forma ao mundo — “faça-se a luz”, “produza a terra” — manifesta-se o amor que transborda da eternidade divina. A criação é, portanto, um gesto de amor que se derrama para fora de si mesmo, um reflexo visível da comunhão perfeita que



existe no seio da Trindade. O mundo não nasce por necessidade ou acaso, mas como expressão da bondade de um Deus que é amor em sua própria essência (1Jo 4,8). Assim, toda a criação é o primeiro “evangelho” da Trindade: um testemunho silencioso, mas eloquente, da comunhão eterna entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

Desde o início, a presença trinitária é sugerida na própria estrutura do texto bíblico. Quando Deus diz: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gn 1,26), há uma pluralidade misteriosa que revela um diálogo interno no ser divino. A Igreja, à luz da revelação cristã, comprehende que esse “nós” aponta para a Trindade Santa — o Pai criador, o Filho, por quem todas as coisas foram feitas, e o Espírito Santo, que dá vida e ordena a criação. Como ensina o *Catecismo da Igreja Católica*: “Toda a Trindade, e não apenas uma das Pessoas, é o Criador do mundo” (CIC, n. 290). Assim, a obra criadora não é o ato isolado de um Deus distante, mas o fruto da colaboração eterna das três Pessoas divinas, que agem em perfeita unidade de amor.

O Pai é o princípio e a fonte de toda a criação; o Filho, o Verbo eterno, é aquele por meio de quem todas as coisas vieram a existir; e o Espírito Santo é o sopro vivificador que pairava sobre as águas (Gn 1,2), infundindo ordem, beleza e harmonia no caos primordial. Essa tríplice ação revela o caráter relacional do próprio Deus, que cria não por imposição, mas por comunhão. A criação é o primeiro grande ícone da Trindade: um universo plural, diverso, mas ordenado na unidade. Cada criatura, com sua forma, cor e propósito, reflete algo do mistério trinitário — uma diversidade reconciliada em harmonia, como a comunhão entre o Pai, o Filho e o Espírito.

Teólogos como Santo Irineu e São Boaventura viam a criação como um “rastro” (*vestigium*) da Trindade. O mundo criado é uma espécie de vestígio divino, no qual cada coisa participa, de modo limitado, da beleza e da bondade de Deus. Essa percepção teológica é retomada por São Tomás de Aquino, que afirma que “todas as criaturas trazem consigo uma certa semelhança com a Trindade”, pois em tudo o que existe há um princípio (o Pai), uma forma (o Filho) e uma finalidade (o Espírito Santo), assim, a criação não é apenas uma obra exterior de Deus, mas uma revelação de Sua vida íntima.

A criação, vista sob essa ótica, torna-se um grande ato de comunicação divina. O Pai pronuncia o Verbo, e o Espírito responde com o sopro vital que dá forma e sentido ao universo. Esse dinamismo revela que o amor trinitário é criativo, expansivo e doador de vida. A criação, portanto, é o primeiro gesto de autoentrega de Deus ao mundo. Antes mesmo da Encarnação do Verbo, o ato criador já anuncia o desejo de Deus de estar presente em Suas criaturas. O mundo não é algo separado de Deus, mas um campo de revelação onde o amor divino se faz perceptível por meio da beleza, da ordem e da vida.



Essa compreensão da criação como expressão do amor trinitário tem também uma dimensão profundamente espiritual. Quando o ser humano contempla a natureza, o céu estrelado, a harmonia dos ciclos da vida ou o mistério do nascimento, ele é convidado a reconhecer nelas um reflexo da comunhão divina. A fé católica ensina que “a criação é o primeiro passo da história da salvação” (CIC, n. 280).

Deus cria para comunicar a Sua bondade e para conduzir tudo de volta a Si. O universo é, assim, um movimento contínuo de saída e retorno — *exitus et redditus* — no qual tudo procede do amor do Pai, é sustentado pelo Verbo e é vivificado pelo Espírito, para finalmente retornar à comunhão eterna da Trindade.

Na liturgia da Igreja, essa visão se torna concreta e vivida. Cada vez que os fiéis entoam o “Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo”, proclamam também a verdade fundamental de que a criação inteira é obra desse amor trinitário. O louvor, portanto, é o modo humano de participar desse movimento de amor que gerou o universo. Como ensina São Francisco de Assis em seu *Cântico das Criaturas*, todas as coisas criadas — o sol, a lua, o vento, a água, a terra — se tornam irmãos que glorificam a Deus em unidade. A criação não é muda: ela canta, incessantemente, o amor da Trindade.

Compreender a criação sob essa luz é reconhecer que o mundo é mais do que matéria e energia; é sacramento. Cada criatura é sinal visível de uma realidade invisível: o amor de Deus. Assim, quando o homem destrói a natureza ou se fecha ao dom da vida, ele não apenas fere o meio ambiente — ele profana o reflexo da Trindade no mundo. Por isso, a verdadeira espiritualidade ecológica nasce da teologia: cuidar da criação é honrar o amor trinitário que nela se manifesta.

6 – O Repouso do Sétimo Dia e a Contemplação da Obra Perfeita

No clímax do relato da criação, o livro do Gênesis afirma: “E tendo Deus terminado, no sétimo dia, a obra que fizera, descansou nesse dia de toda a sua obra” (Gn 2,2). Essa passagem, aparentemente simples, carrega uma profundidade teológica que vai muito além da ideia de um descanso físico. O repouso de Deus é símbolo de plenitude, de comunhão e de satisfação na perfeição daquilo que foi criado.

O Criador contempla o universo que surgiu de Sua palavra e reconhece nele o reflexo de Sua sabedoria e bondade. O sétimo dia é, portanto, o coroamento da criação — o momento em que Deus, após ordenar o caos e chamar todas as coisas à existência, estabelece a harmonia definitiva do cosmos.



Para a teologia católica, o “repouso de Deus” não significa inatividade, mas a manifestação de um amor que se alegra em sua obra. É um repouso criador, fecundo, no qual o próprio Deus permanece sustentando o universo em seu ser. Como ensina Santo Agostinho nas *Confissões*, “Deus descansou, não porque estivesse cansado, mas porque quis habitar em nós e nos convidar ao descanso n’Ele”. O repouso divino é, assim, um convite à comunhão: o homem é chamado a entrar nesse descanso, a participar da contemplação da obra divina e a reconhecer nela a presença viva do Criador.

O sétimo dia também revela uma dimensão litúrgica. Desde os primórdios da revelação, o sábado foi instituído como tempo sagrado, um memorial do amor criador de Deus. Ele não apenas marca o término da criação, mas inaugura o tempo da adoração. O repouso sabático, ordenado a Israel, não é uma interrupção das atividades humanas, mas um ato de reconhecimento — um tempo para voltar o coração àquele de quem procede toda vida. Como afirma o *Catecismo da Igreja Católica*, “o sábado foi feito para louvar a Deus por suas obras da criação e para agradecer-lhe os benefícios recebidos” (CIC, n. 2171).

No contexto cristão, esse repouso atinge sua plenitude no Domingo, o “Dia do Senhor”, em memória da Ressurreição de Cristo. Assim como o sétimo dia coroou a criação antiga, o primeiro dia da semana inaugura a nova criação em Cristo, o novo Adão. A Páscoa, que ocorre no “oitavo dia” simbólico, é o cumprimento definitivo do repouso divino: em Cristo ressuscitado, a humanidade entra no descanso eterno de Deus. São João Paulo II, na *Dies Domini*, escreve que “o domingo é o verdadeiro cumprimento do sábado, pois nele se realiza o descanso de Deus na comunhão com a humanidade redimida”. Portanto, a teologia do sétimo dia ultrapassa o tempo histórico e projeta-se na eternidade: o repouso de Deus é o destino último de toda a criação.

A contemplação da obra perfeita é também um chamado à espiritualidade. O homem, criado à imagem de Deus, é convidado a participar da atitude divina de contemplar e amar o mundo criado. Contemplar, na tradição cristã, não é apenas observar, mas reconhecer a presença de Deus em todas as coisas. É ver com os olhos do coração, como ensina São Gregório Magno: “A verdadeira contemplação é ver o Criador em cada criatura”. O repouso sabático é, portanto, um estado de alma, uma disposição interior que permite ao ser humano reencontrar o sentido da existência, o equilíbrio entre trabalho e adoração, ação e silêncio.

O descanso de Deus é também um modelo de santificação. Quando o Gênesis afirma que “Deus abençoou o sétimo dia e o santificou” (Gn 2,3), ensina que o tempo, assim como o espaço, pode ser consagrado. O homem, ao reservar momentos para o louvor e a gratidão, participa da santidade divina.



Na espiritualidade católica, essa santificação do tempo se manifesta nas celebrações litúrgicas, na oração e na vivência dos sacramentos, que são antecipações do descanso eterno prometido por Cristo. O repouso, assim entendido, não é mera pausa, mas comunhão com o ritmo divino da criação — um eco da harmonia original perdida pelo pecado e restaurada pela graça.

Além disso, o repouso do sétimo dia possui uma dimensão escatológica. Ele aponta para o fim dos tempos, quando toda a criação será transfigurada e Deus será “tudo em todos” (1Cor 15,28). O autor da Carta aos Hebreus recorda que “resta um repouso sabático para o povo de Deus” (Hb 4,9), e esse repouso é a participação eterna na glória divina. Assim, o sétimo dia é uma profecia da eternidade: o tempo se cumpre quando a criação, reconciliada com o Criador, entra no descanso definitivo do amor trinitário.

Contemplar o repouso de Deus é, portanto, aprender o sentido mais profundo da existência. O mundo foi criado não apenas para ser habitado, mas para ser contemplado; não apenas para ser usado, mas para conduzir o homem à comunhão com o Criador. Cada pôr do sol, cada silêncio da natureza, cada momento de paz é um convite a participar desse repouso divino. É o chamado a reconhecer que a verdadeira perfeição da criação não está apenas em sua beleza visível, mas na presença invisível de Deus que tudo sustenta.

Assim, o repouso do sétimo dia encerra a criação com uma promessa: a de que todo o cosmos, toda a história e toda a vida humana tendem a um fim último — o repouso em Deus. A contemplação da obra perfeita é, portanto, o ponto culminante da fé e da razão, da história e da eternidade. É o momento em que o Criador e a criatura se encontram no amor, e o universo inteiro torna-se cântico de louvor, repousando na paz de seu Autor.

7 – Conclusões

O primeiro capítulo do livro do Gênesis apresenta-se como uma verdadeira obra-prima da revelação divina, onde se revela a perfeição da criação e a sabedoria do Criador. A narrativa, apesar de composta em linguagem humana e inserida em um contexto histórico-cultural específico, transcende seu tempo e oferece à fé católica ensinamentos profundos sobre a origem do universo, o lugar do homem na criação e o relacionamento entre Deus e Suas criaturas. Cada ato criador é marcado por ordem, propósito e bondade, evidenciando que o mundo não surge do acaso ou do conflito, mas do amor livre e intencional de Deus. A repetição solene de “E Deus viu que era bom” confirma que toda a criação reflete a perfeição e a harmonia do Criador, estabelecendo desde o início um cosmos ordenado, belo e digno de contemplação.



O ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, é apresentado como o ápice da obra criadora. Dotado de razão, liberdade e capacidade de amar, ele é chamado a ser guardião da criação, responsável por cultivar e proteger o universo em nome do Criador. Essa vocação revela a íntima relação entre dignidade e responsabilidade: a imagem de Deus não é apenas um título honorífico, mas um convite à vida em comunhão, à prática do cuidado e ao exercício da justiça e do amor. O homem e a mulher são, assim, não apenas frutos da criação, mas também seus intérpretes e mediadores, capazes de transformar o mundo em espaço de louvor e adoração.

A criação também revela o amor trinitário de Deus. O diálogo intratrinitário sugerido no plural “façamos o homem” e o sopro vivificador que anima o ser humano indicam a presença dinâmica do Pai, do Filho e do Espírito Santo na obra criadora. Cada criatura, desde o menor elemento até a complexidade do cosmos, é expressão do amor que flui eternamente da Trindade. A contemplação da criação, portanto, é contemplação da própria vida de Deus, e a participação humana nesse louvor torna-se uma dimensão espiritual essencial da existência. O repouso do sétimo dia coroou essa obra com um gesto de comunhão e plenitude, sinalizando que toda a criação é destinada ao descanso, à contemplação e à glorificação do Criador.

Além disso, o capítulo 1 do Gênesis ensina que a perfeição da criação não se limita à harmonia física ou estética do universo, mas abrange o aspecto espiritual e moral. A criação é boa, bela e ordenada, mas sua plenitude se realiza quando o homem reconhece a presença de Deus, cultiva o mundo com responsabilidade e participa do louvor contínuo que ressoa em todas as coisas.

Esse ensinamento conecta o relato da criação à vida devocional e à espiritualidade prática: admirar, cuidar e agradecer à criação é, ao mesmo tempo, reconhecer a glória de Deus e colaborar com Sua obra.

Em síntese, o primeiro capítulo do Gênesis apresenta uma visão integradora da criação: Deus é o Criador soberano e amoroso, o universo é bom e ordenado, o homem é imagem e guardião da criação, e toda a obra reflete a presença e o amor da Trindade. Essa leitura combina dimensão histórica, reflexão teológica e espiritualidade devocional, oferecendo à fé católica uma compreensão profunda da origem do mundo, da dignidade humana e do chamado à comunhão com Deus.

Ao contemplar a criação e ao reconhecer sua perfeição, o homem é convidado a entrar no ritmo divino do louvor, da gratidão e do cuidado, refletindo assim a imagem de Deus e participando do plano eterno de amor que deu origem a todas as coisas.

8 – Referências Bibliográficas

Sagrada Escritura – Bíblia Sagrada

Catecismo da Igreja Católica, nn. 279–301

Dei Verbum – Concílio Vaticano II

Summa Theologica, São Tomás de Aquino

Confissões, Santo Agostinho

Laudato Si', Papa Francisco

Homilias sobre o Gênesis, São João Crisóstomo

Obras de **São Boaventura e Bento XVI**

A Mediação Apostólica: São Paulo e a Carta a Filemom na Perspectiva Católica

Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues
luizaerodesign@gmail.com.br

Resumo

A *Carta de São Paulo a Filemom*, embora seja o mais breve dos escritos paulinos, revela uma profundidade teológica e espiritual singular, sendo uma síntese viva do Evangelho de Cristo. Este artigo realiza uma análise integral dessa epístola sob a ótica da Igreja Católica Apostólica Romana, considerando seus aspectos históricos, literários, teológicos e espirituais à luz da Tradição e do Magistério. Partindo do contexto da comunidade cristã primitiva e da prática da escravidão no mundo greco-romano, o estudo evidencia o modo como São Paulo, inspirado pelo Espírito Santo, transforma uma questão pessoal em um ensinamento universal sobre o perdão, a caridade e a reconciliação.

A carta é interpretada como um testemunho da fraternidade cristã e do poder transformador da graça. Na relação entre Paulo, Filemom e Onésimo, a teologia católica reconhece um ícone da própria dinâmica da salvação: o apóstolo atua como mediador, imagem de Cristo Redentor; o senhor é convidado à conversão do coração; e o escravo, redimido, é reintegrado como irmão. Essa dimensão teológica é confirmada pela Doutrina Social da Igreja, que proclama a dignidade inalienável de toda pessoa humana, criada à imagem de Deus e chamada à comunhão.

Além de seu valor moral, a epístola expressa a espiritualidade da caridade como essência da vida cristã. Em conformidade com os ensinamentos do Concílio Vaticano II (*Gaudium et Spes*), de Bento XVI (*Deus Caritas Est*) e do Papa Francisco (*Fratelli Tutti*), a carta é apresentada como modelo de reconciliação, lembrando que o amor, vivido em Cristo, é a força capaz de superar divisões, restaurar relações e transformar estruturas injustas.

Por fim, a *Carta a Filemom* é reafirmada como um testemunho perene da liberdade e da fraternidade cristãs, um texto que ultrapassa o tempo histórico e se dirige a cada crente de todas as épocas. Nela, o Evangelho se torna concreto e pessoal: o perdão substitui o poder, a caridade vence a lei, e a graça restaura a dignidade humana.

Assim, este estudo demonstra que, na perspectiva da Igreja Católica, a epístola de Filemom é um convite permanente à conversão interior e à vivência da comunhão fraterna como expressão autêntica da fé em Jesus Cristo.

Abstract

The *Epistle of Saint Paul to Philemon*, despite being the shortest of Paul's letters, reveals a unique theological and spiritual depth, serving as a living synthesis of the Gospel of Christ. This article presents a comprehensive analysis of the epistle from the perspective of the Catholic Apostolic Roman Church, considering its historical, literary, theological, and spiritual aspects in light of Tradition and Magisterium. Beginning with the context of the early Christian community and the practice of slavery in the Greco-Roman world, the study highlights how Saint Paul, inspired by the Holy Spirit, transforms a personal matter into a universal teaching on forgiveness, charity, and reconciliation.

The letter is interpreted as a testimony of Christian fraternity and the transformative power of grace. In the relationship among Paul, Philemon, and Onesimus, Catholic theology sees an icon of salvation itself: the apostle acts as mediator, reflecting Christ the Redeemer; the master is called to conversion of heart; and the slave, redeemed, is reintegrated as a beloved brother. This theological dimension aligns with the Church's Social Doctrine, affirming the inalienable dignity of every human being, created in the image of God and called to communion.

Beyond its moral value, the epistle expresses the spirituality of charity as the essence of Christian life. In accordance with the teachings of the Second Vatican Council (*Gaudium et Spes*), Pope Benedict XVI (*Deus Caritas Est*), and Pope Francis (*Fratelli Tutti*), the letter is presented as a model of reconciliation, reminding that love in Christ is the power capable of overcoming divisions, restoring relationships, and transforming unjust structures.

Finally, the *Letter to Philemon* is affirmed as a timeless witness to Christian freedom and fraternity, a text that transcends historical context and speaks to every believer. In it, the Gospel becomes concrete and personal: forgiveness replaces power, charity triumphs over law, and grace restores human dignity. From the Catholic perspective, this epistle is a permanent call to interior conversion and the practice of fraternal communion as the authentic expression of faith in Jesus Christ.

1 – Introdução

Entre os escritos paulinos que compõem o Novo Testamento, a Carta a Filemôni se destaca por sua brevidade e, ao mesmo tempo, por sua profundidade espiritual e teológica. Trata-se de um pequeno bilhete pessoal, composto de apenas vinte e cinco versículos, mas que revela uma das expressões mais belas da vivência cristã da fraternidade, da reconciliação e do amor. Nela, São Paulo, já idoso e prisioneiro por causa de Cristo, escreve a Filemôni, um cristão de Colossos, intercedendo em favor de Onésimo, um escravo fugitivo que havia se convertido ao Evangelho. O tom íntimo e afetuoso da carta

contrasta com o rigor das relações sociais do mundo antigo, expondo a força revolucionária do Evangelho e a transformação que a fé em Cristo opera nas estruturas humanas.

O contexto histórico dessa correspondência é essencial para compreendê-la em profundidade. No primeiro século da era cristã, o Império Romano estava alicerçado em um sistema social fortemente hierarquizado, no qual a escravidão era uma realidade amplamente aceita e legalmente reconhecida. A vida de um escravo não tinha, aos olhos da sociedade, o mesmo valor que a de um homem livre. Contudo, é justamente nesse cenário que Paulo escreve sua carta — não como um político, legislador ou reformador social, mas como um apóstolo que anuncia a liberdade interior concedida por Cristo. A mensagem paulina não nasce de um discurso ideológico, mas de uma experiência de fé viva, que reconhece em cada ser humano a imagem e semelhança de Deus.

A Igreja Católica, ao longo dos séculos, tem visto nessa carta um reflexo luminoso da dignidade da pessoa humana e do poder reconciliador da graça divina. Como ensina o Catecismo da Igreja Católica (§1934), “criadas à imagem do único Deus e dotadas de uma mesma alma racional, todas as pessoas têm a mesma natureza e a mesma origem. Redimidas pelo sacrifício de Cristo, todas são chamadas a participar da mesma bem-aventurança divina.” Essa afirmação teológica ecoa diretamente a mensagem da carta: o Evangelho destrói as barreiras que separam senhores e servos, ricos e pobres, livres e cativos, e inaugura uma nova fraternidade fundada em Cristo. Paulo, ao rogar por Onésimo, não o apresenta como um escravo a ser punido, mas como “um irmão amado, especialmente para mim, e quanto mais para ti, tanto na carne como no Senhor” (Fm 1,16).

Do ponto de vista teológico, a carta é uma epístola de reconciliação, onde Paulo atua como mediador — figura que antecipa e reflete o próprio Cristo, único mediador entre Deus e os homens (cf. 1Tm 2,5). Assim como Cristo intercede pela humanidade junto ao Pai, Paulo intercede pelo irmão pecador junto ao seu antigo senhor. Há, portanto, uma dimensão cristológica profunda na atitude do apóstolo: a de fazer-se pontífice, isto é, “construtor de pontes”, entre dois corações feridos, restaurando a comunhão que o pecado havia rompido. Nessa perspectiva, o gesto de Paulo adquire um significado sacramental — ele encarna o amor redentor que reconcilia e liberta.

Sob a ótica histórica e espiritual, a Carta a Filemom transcende seu tempo e contexto. Ela não apenas denuncia silenciosamente a injustiça da escravidão, mas propõe um caminho de conversão interior que se traduz em transformação social. O cristianismo nascente não buscava a revolução pela força, mas pela caridade. E é nesse espírito que Paulo apela a Filemom: não por imposição, mas por amor. A liberdade cristã, portanto, não é apenas jurídica ou externa, mas espiritual — é a liberdade dos filhos de Deus (cf. Rm 8,21), que nasce da comunhão com Cristo e do amor ao próximo.

À luz da teologia católica, essa carta revela a íntima ligação entre fé e obras, entre doutrina e vida concreta. Ela encarna o mandamento novo de Jesus — “amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 13,34) — e recorda à Igreja de todos os tempos que a verdadeira conversão se manifesta na prática da caridade. O Papa Francisco, em sua encíclica *Fratelli Tutti* (n. 85), recorda que “a fé enche de motivações inéditas o reconhecimento do outro como irmão”. É exatamente essa fé que move Paulo, e que continua a inspirar os cristãos a enxergarem, em cada pessoa, um filho de Deus e um irmão em Cristo.

Dessa forma, o presente artigo se propõe a analisar a Carta a Filemom sob a ótica teológica da Igreja Católica Apostólica Romana, buscando compreender sua mensagem central — o amor que reconcilia e transforma — à luz da tradição da fé, dos escritos patrísticos e do magistério da Igreja. Trata-se de uma reflexão que integra o olhar histórico e o espiritual, o humano e o divino, o passado e a atualidade. Em cada linha dessa breve epístola, a Igreja encontra um testemunho da força do Evangelho, capaz de romper as correntes da opressão e instaurar uma nova ordem de fraternidade, justiça e amor, onde todos são reconhecidos como irmãos e filhos de um mesmo Pai.

2 – Contexto Histórico e Social

A compreensão plena da Carta a Filemom exige uma imersão no contexto histórico, cultural e espiritual em que ela foi escrita. Por volta dos anos 60–62 d.C., São Paulo encontrava-se prisioneiro, provavelmente em Roma, aguardando o desfecho de seu processo diante do imperador. Mesmo privado de sua liberdade física, o apóstolo mantinha a alma livre e o coração ardente pelo Evangelho. Foi nesse período de confinamento que ele escreveu algumas de suas cartas mais pessoais e comoventes — entre elas, a que dirige a Filemom, um cristão de posição social respeitável que vivia na cidade de Colossos, na Frígia, região da atual Turquia.

A sociedade romana do primeiro século era estruturada sobre rígidas hierarquias e fortemente marcada pela instituição da escravidão. Calcula-se que, nas grandes cidades do império, até um terço da população fosse composta por escravos. Eram homens e mulheres reduzidos à condição de propriedade, sem direitos próprios, submetidos ao domínio absoluto de seus senhores. O sistema econômico, doméstico e produtivo dependia fortemente desse regime, que era considerado natural e legal. Não se tratava apenas de um aspecto econômico, mas também de uma expressão de status e poder social.

É nesse ambiente que surge Onésimo, o personagem central da carta, cuja história representa a tensão entre as antigas estruturas sociais e a nova visão cristã da dignidade humana. Onésimo era um escravo pertencente a Filemom que, em circunstâncias não totalmente esclarecidas, fugira de sua casa e encontrara Paulo durante seu cativeiro. Ao ouvir o anúncio do Evangelho, converteu-se sinceramente e tornou-se colaborador do apóstolo. Em um gesto de profunda fé e coragem, Paulo decide enviá-lo de

volta ao seu senhor, levando consigo uma carta de recomendação e súplica. Esse gesto, aparentemente simples, traz consigo uma revolução espiritual e moral: o apóstolo pede a Filemom que receba Onésimo não mais como servo, mas “como irmão amado no Senhor” (Fm 1,16).

O pedido de Paulo, quando lido à luz da sociedade romana, adquire um peso extraordinário. A fuga de um escravo era um crime grave, punido muitas vezes com a morte. No entanto, Paulo não ignora a lei civil, mas a transcende pelo Evangelho. Ele não propõe a abolição imediata da escravidão como instituição — o que seria impensável dentro da estrutura social de seu tempo —, mas semeia o princípio espiritual que, ao longo dos séculos, viria a minar e finalmente destruir a própria lógica da escravidão. Em Onésimo, o apóstolo vê não um instrumento, mas um homem redimido, portador da imagem divina. Essa é a revolução silenciosa do cristianismo: transformar as relações humanas desde dentro, pelo amor.

Sob a ótica teológica da Igreja Católica, o gesto de Paulo é uma antecipação concreta da doutrina que mais tarde seria plenamente desenvolvida na Doutrina Social da Igreja. Como ensina o Catecismo da Igreja Católica (§1935), “todas as pessoas gozam de igual dignidade e de direitos fundamentais que derivam de sua origem e destino em Deus”. Essa verdade, ainda que não formulada em linguagem jurídica na época de Paulo, já estava presente na essência do Evangelho. A nova fraternidade cristã não se impõe pela força, mas se manifesta como dom do Espírito, que torna todos os crentes membros de um só corpo (cf. 1Cor 12,12-13).

A mensagem contida na carta, portanto, não se limita à reconciliação entre dois indivíduos, mas simboliza a reconciliação universal operada por Cristo. No mundo antigo, em que o valor da pessoa era determinado pela sua condição social, o cristianismo proclamava algo impensável: a igualdade de todos diante de Deus. Essa convicção levou os primeiros cristãos a formar comunidades onde escravos e senhores, judeus e gentios, homens e mulheres podiam partilhar a mesma mesa e o mesmo pão eucarístico. Era o início de uma nova humanidade, fundada na graça.

A teologia patrística reconheceu desde cedo a dimensão transformadora dessa epístola. São João Crisóstomo, em suas homilias sobre Filemom, observou que Paulo, “ao não ordenar, mas suplicar, educa Filemom pela mansidão, ensinando-lhe que o amor é mais poderoso que o mandamento”. Já Santo Agostinho, em suas reflexões sobre as cartas paulinas, via na atitude do apóstolo o reflexo da caridade perfeita, que não busca impor, mas persuadir pelo Espírito. Esses testemunhos da tradição confirmam que a carta não é apenas um documento pastoral, mas uma verdadeira lição de teologia moral cristã.

Do ponto de vista espiritual, o contexto histórico ilumina também o contraste entre as prisões humanas e a liberdade interior que vem de Cristo. Paulo, o prisioneiro, intercede por Onésimo, o escravo fugitivo — e, paradoxalmente, é o prisioneiro que age com liberdade e autoridade, enquanto o homem

livre é convidado a libertar-se do orgulho e da rigidez social. A carta, assim, não fala apenas de um fato histórico, mas de um mistério espiritual: a libertação que o Evangelho opera nos corações.

A força transformadora da mensagem paulina atravessou os séculos e inspirou a Igreja em sua missão de defesa da dignidade humana. Documentos como a encíclica *Fratelli Tutti* (n. 22) recordam que “a fé cristã reconhece no outro um irmão que deve ser amado, não porque seja útil, mas porque é filho do mesmo Pai”. Essa verdade, já intuída no diálogo entre Paulo, Filemom e Onésimo, permanece viva como fundamento da fraternidade cristã e da esperança de uma sociedade mais justa e reconciliada.

Assim, compreender o contexto histórico e social da Carta a Filemom não é apenas um exercício de erudição, mas um caminho de fé. É reconhecer como, em meio às realidades humanas mais duras, a graça de Deus age silenciosamente, transformando corações e inaugurando um mundo novo — um mundo onde cada pessoa é vista não pela sua condição, mas pelo amor com que é acolhida em Cristo.

3 – Estrutura e Conteúdo Teológico da Carta

A Carta a Filemom, embora breve, possui uma estrutura literária e teológica notavelmente rica. Em apenas vinte e cinco versículos, São Paulo desenvolve uma verdadeira obra-prima da caridade cristã, revelando como a fé se traduz em gestos concretos de amor, perdão e reconciliação. Escrita em tom pessoal, afetuoso e profundamente espiritual, a epístola segue o formato típico das cartas do mundo greco-romano, mas é permeada por uma dimensão teológica que transcende o simples intercâmbio epistolar.

Do ponto de vista literário, a carta pode ser dividida em quatro grandes seções: a saudação inicial (vv. 1–3), a ação de graças e intercessão (vv. 4–7), o pedido central em favor de Onésimo (vv. 8–20) e as saudações finais (vv. 21–25). Essa estrutura, aparentemente simples, reflete uma intencionalidade pastoral e espiritual muito profunda, em que cada parte revela um aspecto da teologia paulina do amor e da comunhão.

Na saudação inicial, Paulo se apresenta como “prisioneiro de Cristo Jesus” (v. 1) — uma designação que vai além de uma simples condição física. Ao se identificar assim, ele declara que sua vida está totalmente entregue ao serviço do Evangelho e que até o sofrimento se torna participação na missão redentora de Cristo. Essa autodefinição, de forte simbolismo cristológico, prepara o leitor para compreender que a autoridade do apóstolo não se impõe pelo poder, mas pelo testemunho. A saudação se estende a Filemom, Ápia e Arquipo, reconhecidos como membros ativos da Igreja doméstica que se reúne em sua casa. Aqui, a fé cristã aparece em sua dimensão comunitária: o lar se torna Igreja, e as relações humanas se transformam em lugar de comunhão.



Em seguida, Paulo expressa sua ação de graças e intercessão (vv. 4–7), elogiando Filemom pela sua fé e caridade. O apóstolo reconhece nele um verdadeiro cooperador do Evangelho, cujo amor “tem dado grande alegria e consolação, porque o coração dos santos foi reanimado por ti, irmão” (v. 7). Essa passagem, além de preparar o terreno para o pedido que virá, ilustra a pedagogia espiritual de Paulo: antes de exortar, ele reconhece o bem e desperta no interlocutor o desejo de corresponder ainda mais plenamente à graça divina. A teologia católica reconhece nesse gesto a caridade pastoral que orienta toda a missão da Igreja — uma caridade que corrige e exorta com ternura, sem impor-se pela força.

O coração da carta encontra-se nos versículos 8 a 20, onde Paulo faz seu apelo em favor de Onésimo. A força retórica e espiritual desse trecho é notável. Paulo poderia “ordenar em nome de Cristo” (v. 8), mas escolhe “suplicar por amor” (v. 9). Nesse gesto, ele encarna a própria atitude de Cristo Redentor, que não impõe a salvação, mas a oferece com amor. O apóstolo apresenta Onésimo como “meu filho que gerei nas prisões” (v. 10), revelando o vínculo espiritual que une os cristãos na graça batismal. A transformação de Onésimo é fruto da evangelização e da misericórdia: de escravo fugitivo, ele se torna irmão em Cristo.

A dimensão teológica dessa intercessão é profunda. Paulo não apenas intercede — ele se oferece pessoalmente como fiador da reconciliação: “Se ele te fez algum dano ou te deve algo, põe isso na minha conta. Eu, Paulo, escrevo de próprio punho: eu pagarei” (vv. 18–19). Aqui se revela um dos símbolos mais belos da economia da salvação: o apóstolo age como mediador, prefigurando o próprio Cristo, que tomou sobre si a dívida da humanidade e a pagou com seu sangue. A intercessão de Paulo é uma imagem viva da redenção cristã, na qual o amor substitui a justiça estrita e a graça supera o rigor da lei.

Nesse sentido, a carta ilustra de forma sublime o que o Catecismo da Igreja Católica (§2840) ensina sobre o perdão: “Nada é tão conforme à natureza do coração cristão quanto perdoar o outro, como Deus nos perdoou.” O gesto de Paulo não é apenas diplomático, mas profundamente espiritual — é um testemunho da caridade teologal, que transforma as relações humanas à imagem da misericórdia divina.

Por fim, nos versículos 21 a 25, Paulo encerra a carta com uma saudação fraterna e uma bênção. Ele manifesta confiança em Filemom, afirmando: “Escrevo-te certo da tua obediência, sabendo que farás ainda mais do que peço” (v. 21). Essa frase encerra o texto com um tom de esperança e fé na graça atuante. O apóstolo confia que a caridade inspirada pelo Espírito Santo será capaz de realizar o impossível — transformar a relação entre senhor e escravo em fraternidade plena.

A leitura católica da Carta a Filemom vê, portanto, nessa breve epístola, um microcosmo da teologia paulina e da espiritualidade cristã. Nela se entrelaçam os grandes temas da fé: a comunhão dos santos, o perdão, a mediação redentora e a dignidade do ser humano recriado em Cristo. O apelo de Paulo

transcende o caso individual de Onésimo e Filemom, tornando-se um chamado universal à conversão e à misericórdia.

Do ponto de vista espiritual, a carta é também um ícone da vida e da missão da Igreja. Assim como Paulo intercede entre Filemom e Onésimo, a Igreja é chamada a ser mediadora de reconciliação entre Deus e a humanidade. Em cada sacramento, especialmente na Penitência e na Eucaristia, essa mediação se atualiza: o pecador é acolhido, perdoado e reintegrado à comunhão. Como ensina o Papa Bento XVI em *Deus Caritas Est* (n. 12), “o amor de Deus e o amor ao próximo são inseparáveis: ambos são um só mandamento.”

Em síntese, a estrutura da Carta a Filemom reflete a própria estrutura da vida cristã: inicia com a graça, passa pela conversão e culmina na comunhão. Cada parte da carta é uma etapa desse itinerário espiritual, que conduz da separação à reconciliação, da escravidão à liberdade, do amor humano ao amor divino. Essa é, em última análise, a teologia viva que Paulo comunica em poucas linhas — e que a Igreja continua a proclamar como mensagem eterna do Evangelho.

4 – A Mensagem Teológica Central da Carta a Filemom

A Carta a Filemom revela, de forma concentrada e exemplar, a essência do Evangelho vivido: o poder transformador da graça de Cristo que renova as relações humanas e cria uma nova fraternidade. Trata-se de um texto em que a teologia e a vida se entrelaçam — um verdadeiro “Evangelho em miniatura”, como o definiram diversos exegetas católicos. O breve escrito paulino não contém doutrinas abstratas, mas apresenta a aplicação concreta da fé cristã nas realidades humanas mais delicadas, como o perdão, a justiça e a dignidade da pessoa.

A mensagem central dessa epístola é a reconciliação cristã, que tem sua fonte em Cristo Redentor. São Paulo age como mediador entre Filemom e Onésimo, do mesmo modo que Cristo é o Mediador entre Deus e os homens (1Tm 2,5). Essa analogia não é apenas retórica, mas profundamente teológica. A reconciliação proposta pelo apóstolo reflete a própria dinâmica da salvação: o pecador é acolhido, regenerado e reintegrado à comunhão pela graça. Paulo, ao interceder por Onésimo, expressa sacramentalmente o mistério da redenção.

A teologia católica reconhece nesse gesto um reflexo do ministério da Igreja. Assim como Paulo intercede, a Igreja continua a missão de Cristo mediando o perdão e a reconciliação através dos sacramentos. No Sacramento da Penitência, o sacerdote age *in persona Christi* para reconciliar o pecador com Deus e com a comunidade, ecoando o que o apóstolo realizou espiritualmente entre Filemom e Onésimo. O Catecismo da Igreja Católica (§981) ensina: “O Senhor quis que a sua Igreja continuasse a

obra de salvação e de reconciliação por meio do sacramento da Penitência.” A carta, portanto, antecipa o agir pastoral da Igreja que, iluminada pela caridade, constrói pontes onde o mundo ergue muros.

Outro ponto teológico central é a redenção da escravidão, entendida não apenas em sentido social, mas espiritual. Ao declarar que Onésimo deve ser recebido “não mais como escravo, mas como irmão muito amado” (Fm 16), Paulo introduz na história uma revolução moral e espiritual que brota do coração do Evangelho. A fé em Cristo não abole imediatamente as estruturas sociais do Império Romano, mas as transcende pela conversão interior. Em Cristo, todos os batizados são irmãos; as distinções de classe, etnia ou condição jurídica perdem seu valor absoluto diante da nova criação inaugurada pela graça (cf. Gl 3,28).

A Igreja Católica, ao longo dos séculos, reconheceu na Carta a Filemom um dos fundamentos bíblicos da dignidade humana. O Concílio Vaticano II, na Constituição *Gaudium et Spes* (n. 29), declara: “Todos os homens são iguais por natureza e dignidade. Toda forma de discriminação baseada em sexo, raça, condição social ou religião deve ser superada.” Essa visão encontra em Filemom um testemunho primitivo e luminoso: a fé em Cristo destrói a lógica da dominação e instaura a lógica do amor. O pedido de Paulo não é uma exigência jurídica, mas um apelo à consciência iluminada pela graça.

Há ainda uma dimensão profundamente cristológica na mensagem da carta. O amor e o perdão não são simples virtudes humanas, mas expressões da vida de Cristo em nós. Ao se oferecer para assumir a dívida de Onésimo, Paulo manifesta o mistério da substituição redentora: o justo que toma sobre si a culpa do outro, imagem do próprio Cristo, que “se fez pecado por nós” (2Cor 5,21). Esse gesto sintetiza a lógica da salvação — o amor que se faz responsável pelo irmão. O Papa Bento XVI, em sua *Audiência Geral* de 16 de novembro de 2006, explicou que a carta “mostra de modo concreto como a fé cristã se traduz em gestos de amor que transformam as relações humanas desde dentro”.

Do ponto de vista espiritual, a carta ensina que o verdadeiro discípulo de Cristo é aquele que age movido pela caridade. Paulo não impõe sua autoridade apostólica; ele persuade pelo amor. Essa atitude pastoral é reflexo da pedagogia divina: Deus não força a conversão, mas convida à liberdade do coração. Como ensina o Catecismo (§160), “Deus chama o homem a servi-lo em espírito e verdade; este chamado não força o homem — pois a resposta deve ser livre.” Assim também Paulo age, respeitando a liberdade de Filemom, confiando que o Espírito Santo inspirará a decisão correta.

A carta traz, portanto, uma mensagem atemporal sobre a transformação das relações humanas pela fé. A antiga relação de senhor e escravo é convertida em fraternidade cristã, sinal da nova humanidade nascida do Evangelho. Essa realidade é também o fundamento da doutrina social da Igreja, que tem na dignidade da pessoa e na caridade cristã suas colunas principais. A Encíclica *Fratelli Tutti*

do Papa Francisco (2020) retoma essa mesma perspectiva ao afirmar que “a fé enche de motivações novas o reconhecimento do outro como irmão” (n. 85).

Em última instância, a mensagem da Carta a Filemom é a proclamação de que a graça de Cristo é capaz de redimir toda forma de escravidão — exterior ou interior — e de fazer nascer uma comunidade reconciliada no amor. A Igreja, como continuadora da missão apostólica, é chamada a viver essa reconciliação em seu seio e a testemunhá-la ao mundo. A carta é, assim, um espelho do que deve ser cada comunidade cristã: lugar de acolhimento, perdão e fraternidade.

A força teológica dessa pequena epístola reside precisamente em sua simplicidade. Em poucas linhas, São Paulo mostra o que significa viver o Evangelho em plenitude: renunciar à lógica da dominação e abraçar a lógica da cruz, onde o amor vence o egoísmo e a justiça é consumada na misericórdia.

5 – Interpretação sob a ótica da Igreja Católica Apostólica Romana

A leitura da Carta de São Paulo a Filemom sob a ótica da Igreja Católica Apostólica Romana revela uma riqueza teológica e espiritual que ultrapassa a aparente simplicidade do texto. A Igreja vê nessa epístola não apenas um documento histórico, mas um testemunho vivo da caridade evangélica e um modelo de reconciliação cristã. Desde os primeiros séculos, os Padres da Igreja reconheceram na carta um reflexo do próprio mistério da salvação — um pequeno espelho do amor de Cristo, que redime, reconcilia e eleva o homem à dignidade de filho de Deus.

A tradição patrística oferece uma das mais belas interpretações dessa carta. Santo Agostinho, em seus *Sermões sobre as Cartas Paulinas*, afirmava que Paulo age aqui como “um mediador da graça”, fazendo-se “servo para que o servo se torne livre em Cristo”. Para o Doutor da Igreja, a atitude de Paulo é uma imagem da ação divina: o apóstolo, movido pela caridade, intercede entre dois irmãos feridos pela injustiça humana, tornando-se ponte de comunhão — do mesmo modo que Cristo é a ponte entre a humanidade e o Pai. Essa dimensão mediadora da carta é o cerne da teologia católica da reconciliação, em que o amor divino se manifesta através de mediações humanas.

São João Crisóstomo, por sua vez, em suas *Homilias sobre Filemom*, observava que a carta é “uma obra-prima da persuasão cristã”, pois Paulo não ordena, mas suplica; não impõe, mas implora em nome do amor. Esse detalhe, aparentemente pequeno, é teologicamente grandioso: mostra que a graça respeita a liberdade humana e que a verdadeira autoridade na Igreja se exerce no amor. Para Crisóstomo, a força do Evangelho não está na coerção, mas na transformação interior que o Espírito Santo realiza no coração dos fiéis. Essa leitura foi mais tarde assumida pela teologia católica, que reconhece na liberdade humana o espaço onde a graça opera — não destruindo a vontade, mas elevando-a.



No desenvolvimento da teologia católica, a Carta a Filemom foi também interpretada como uma expressão da dignidade da pessoa humana, tema caro ao Magistério. O Concílio Vaticano II, na Constituição *Gaudium et Spes* (§29), afirma que “toda forma de discriminação [...] deve ser superada, pois é contrária ao desígnio de Deus”. Essa afirmação encontra eco direto na epístola paulina: em Cristo, as distinções entre senhor e escravo perdem sentido, pois todos são “irmãos muito amados”. Essa fraternidade em Cristo é o fundamento de toda a Doutrina Social da Igreja.

O Catecismo da Igreja Católica, em seus §§1934–1938, desenvolve essa mesma doutrina, afirmando que “todos os homens têm a mesma dignidade e são chamados à mesma bem-aventurança” e que “as diferenças entre as pessoas são parte do plano de Deus, mas exigem a solidariedade e a caridade”. A carta a Filemom, sob essa ótica, antecipa o princípio católico da solidariedade: Paulo não apenas pede justiça, mas apela à comunhão — à conversão do coração que reconhece no outro um irmão em Cristo.

Essa leitura foi aprofundada em tempos modernos por diversos pontífices. São João Paulo II, na encíclica *Redemptor Hominis* (1979), declara que “o homem é o caminho da Igreja”. A mensagem de Filemom ilustra essa verdade: o cristianismo não se limita a preceitos morais ou rituais, mas transforma radicalmente o modo como o ser humano se relaciona com o próximo. Ao acolher Onésimo, Filemom não apenas pratica uma virtude individual, mas participa da nova criação inaugurada pela cruz. O gesto é, portanto, sacramental no sentido mais profundo: sinal visível de uma graça invisível.

O Papa Bento XVI, em sua *Audiência Geral* de 16 de novembro de 2006, destacou a dimensão eclesial dessa carta ao dizer: “O cristianismo nunca se impôs por meio da força externa, mas pela força interior da verdade.” Essa força interior é o amor que vem de Cristo e se expressa nas relações humanas transformadas pela fé. Assim, a epístola não propõe uma revolução social violenta, mas uma revolução espiritual que muda o coração do homem e, a partir daí, renova o mundo. É essa lógica da transformação interior que sustenta a ação pastoral da Igreja ao longo dos séculos.

Na teologia contemporânea, o Papa Francisco, em sua encíclica *Fratelli Tutti* (2020), retoma o espírito de Filemom ao reafirmar que “ninguém pode viver isolado; é preciso reconhecer e amar cada ser humano como um irmão”. Essa visão de fraternidade universal, que nasce do encontro com Cristo, é a mesma que Paulo anuncia a Filemom. O apelo paulino — “recebe-o como a mim mesmo” — é uma antecipação do mandamento evangélico de amar o próximo com o mesmo amor com que somos amados por Deus. A Igreja lê nessa passagem uma síntese do Evangelho: o amor é a medida de toda justiça e o critério de toda verdadeira liberdade.

Sob a ótica católica, a carta também ilumina a missão pastoral da Igreja como mediadora da reconciliação. Assim como Paulo intercede por Onésimo, a Igreja continua a interceder pelos pecadores, convidando-os à conversão e oferecendo-lhes a misericórdia divina por meio dos sacramentos. O

Sacramento da Reconciliação, especialmente, é o espaço onde a experiência de Filemom e Onésimo se renova continuamente: o homem é acolhido por Deus não como servo, mas como filho amado, reconciliado e reintegrado na comunhão da Igreja. Como afirma o Catecismo (§1468): “O efeito do sacramento da Penitência é a reconciliação com Deus, que traz consigo o perdão dos pecados e a reconciliação com a Igreja.”

Por fim, a interpretação católica da Carta a Filemom ensina que o Evangelho é força que transforma o mundo a partir do coração humano. A fé em Cristo não anula a história, mas a transfigura; não destrói as relações humanas, mas as purifica na caridade. O gesto de Paulo é, em si mesmo, uma homilia viva sobre o poder do amor cristão — amor que, vindo de Deus, faz do inimigo um irmão e do escravo um homem livre. A Igreja, fiel a esse espírito, continua a proclamar que a verdadeira libertação nasce da conversão interior e da comunhão em Cristo, “no qual não há mais escravo nem livre, mas todos são um só” (Gl 3,28).

6 – Reflexão Espiritual: O Perdão e a Fraternidade Cristã

A Carta a Filemom é, acima de tudo, um convite à vivência concreta do Evangelho. Em cada linha, São Paulo mostra que a fé não se limita à contemplação ou ao discurso teológico, mas deve se encarnar em atitudes de amor e misericórdia. Sua carta é um testemunho de que o cristianismo autêntico nasce do coração reconciliado e se manifesta no perdão — essa virtude que, mais do que um gesto, é uma transformação interior operada pela graça divina.

A experiência espiritual que emerge dessa epístola é a da fraternidade redimida. Em Cristo, as antigas divisões perdem o poder de ferir. Paulo, prisioneiro por amor a Cristo, escreve a Filemom como irmão e intercede por Onésimo como pai espiritual. O laço que os une não é mais o da hierarquia social, mas o da comunhão no Espírito. Essa relação profundamente espiritual é a expressão daquilo que o Catecismo da Igreja Católica (§1829) define como perfeição da caridade: “A caridade é a forma de todas as virtudes. Ela inspira e ordena todas as outras virtudes; é o vínculo da perfeição.”

O perdão, na teologia católica, é o ponto culminante dessa caridade. Ele não é apenas a suspensão de uma ofensa, mas a recriação da comunhão perdida. Quando Paulo pede a Filemom que receba Onésimo “não mais como escravo, mas como irmão muito amado” (Fm 16), ele está pedindo que a fé produza um milagre: que o coração humano se torne capaz de amar com o mesmo amor de Cristo. O perdão é, portanto, uma participação na misericórdia divina, uma abertura do coração para que Deus ame através de nós. Como ensina o Catecismo (§2842), “é impossível observar o mandamento do Senhor se não se deixa animar pelo seu amor. É o Espírito Santo que transforma o coração, tornando-o capaz de perdoar como Deus.”

A espiritualidade franciscana e a tradição dos santos da Igreja encontram nessa carta um reflexo vivo do Evangelho em ação. São João Paulo II, na sua homilia de 1983 em Assis, afirmou que “o perdão é o nome novo do amor no mundo ferido”. A epístola a Filemom revela esse amor novo: um amor que não julga, mas comprehende; que não condena, mas reconcilia. Esse é o amor cristão — o amor crucificado, que perdoa e redime.

Na vivência pessoal, a mensagem da carta é também um apelo à conversão interior. Todo cristão é chamado a reconhecer-se, em algum momento, como Onésimo — fugitivo, devedor, necessitado de reconciliação. E também como Filemom — chamado a abrir o coração e acolher aquele que o feriu. Assim, o texto bíblico transcende o contexto histórico e se torna espelho da alma humana: em cada um de nós, o Espírito Santo convida a unir o amor e o perdão, a transformar o ressentimento em compaixão e a ferida em graça.

A fraternidade cristã que Paulo anuncia é mais do que uma virtude social; é um dom sobrenatural, é o próprio Cristo que nos une como irmãos. A Igreja, ao longo dos séculos, tem ensinado que a fraternidade não é uma conquista humana, mas um fruto da graça que nos faz participar da vida trinitária.

Como recorda o Papa Francisco na encíclica *Fratelli Tutti* (§85): “A fé enche de motivações novas o reconhecimento do outro como irmão, porque cria comunhão universal.” O que Paulo vive e propõe em sua carta é precisamente essa comunhão — não uma fraternidade idealizada, mas uma comunhão real, nascida da cruz e sustentada pelo Espírito.

O perdão e a fraternidade são, portanto, os dois pilares espirituais dessa epístola. No gesto de Paulo, que assume a dívida de Onésimo, a Igreja reconhece um símbolo do amor redentor de Cristo. No acolhimento esperado de Filemom, ela vê o retrato da alma que se abre à graça. E na figura de Onésimo, redimido e reintegrado, contempla a humanidade inteira — libertada do pecado e acolhida pelo Pai. Essa leitura espiritual conduz o fiel à contemplação do mistério pascal, no qual o perdão se torna o caminho para a verdadeira liberdade.

Em um mundo marcado por divisões, ódios e indiferença, a Carta a Filemom conserva uma atualidade surpreendente. Ela lembra ao cristão que a fé autêntica se prova na capacidade de reconciliar, de reconstruir laços e de reconhecer no outro a presença de Cristo. O perdão, que é o ápice da vida espiritual, torna-se assim uma forma de evangelização silenciosa — um testemunho vivo de que o amor é mais forte do que qualquer ofensa.

No fim, o que Paulo escreve a Filemom é o que Cristo continua a dizer a cada um de nós: “Recebe-o como a mim mesmo.” (Fm 17). Receber o outro, perdoar o inimigo, acolher o irmão — é isso que significa ser cristão. A carta, embora breve, é uma síntese luminosa da espiritualidade católica: o amor que se faz serviço, o perdão que se faz comunhão, e a fraternidade que se faz testemunho.



7 – Conclusões

A *Carta a Filemom*, embora seja o mais breve dos escritos paulinos, contém uma profundidade teológica e espiritual que ultrapassa seu tamanho. Em poucas linhas, São Paulo nos oferece uma verdadeira parábola viva do Evangelho: a história de um escravo fugitivo, de um senhor convertido e de um apóstolo mediador torna-se o espelho da reconciliação universal realizada em Cristo. A Igreja Católica, ao longo dos séculos, tem reconhecido nesta epístola um dos testemunhos mais belos do poder transformador da graça — a graça que não apenas redime o homem diante de Deus, mas também o reconcilia com o próximo e consigo mesmo.

Do ponto de vista teológico, a carta sintetiza o coração da fé cristã: em Cristo, a humanidade é recriada. A antiga ordem baseada na dominação, na desigualdade e na separação cede lugar a uma nova comunhão, fundada no amor e na fraternidade. Paulo, agindo como mediador, torna-se imagem viva de Cristo Redentor — aquele que assume a culpa do outro para restituí-lo à liberdade. Filemom, por sua vez, representa a alma cristã chamada a acolher o perdão e a viver a caridade. Onésimo é o símbolo do ser humano redimido pela graça, restituído à sua dignidade e reintegrado à comunhão dos santos.

A teologia católica reconhece que, nessa relação tripla — Paulo, Filemom e Onésimo — se espelha o próprio mistério da Igreja. Assim como Paulo intercede, a Igreja é mediadora da graça; como Filemom, ela é chamada a acolher e perdoar; e como Onésimo, ela é a humanidade reconciliada que vive da misericórdia de Deus. Essa dinâmica trinitária de amor e comunhão reflete o modo como Deus age na história: não pela imposição, mas pela transformação do coração.

Do ponto de vista espiritual, a carta nos conduz ao centro da vida cristã — o perdão como expressão suprema da caridade. O apelo de Paulo não se baseia na lei, mas no amor, porque sabe que somente o amor tem o poder de libertar. Essa é a mesma lógica do Evangelho e o mesmo caminho que Cristo propôs aos seus discípulos: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 15,12). A Igreja vê nesse texto uma lição perene: o perdão é o gesto que mais aproxima o ser humano de Deus, porque é no ato de perdoar que o homem participa do próprio amor divino.

A dimensão social e ética da carta também permanece atual. Em um mundo ainda marcado por desigualdades e por novas formas de escravidão — econômicas, culturais e espirituais —, a mensagem de Filemom ressoa como um chamado profético. A fé cristã, conforme ensina o Concílio Vaticano II em *Gaudium et Spes* (§29), exige que toda forma de discriminação e injustiça seja superada em nome da fraternidade que nasce do batismo. A comunhão que Paulo prega não é utópica, mas profundamente real: ela se constrói no cotidiano, nos gestos simples de acolhimento, solidariedade e perdão.

A Igreja, fiel ao ensinamento dos apóstolos, continua a proclamar essa mesma verdade. Por meio dos séculos, ela repete o apelo de Paulo: que os cristãos vivam a fé de modo encarnado, traduzindo-a em

obras de amor. O Papa Bento XVI, em *Deus Caritas Est* (§25), ensina que “a caridade é a forma da vida eclesial”, e o Papa Francisco, em *Fratelli Tutti* (§85), recorda que “a fé enche de motivações novas o reconhecimento do outro como irmão”. Assim, a Carta a Filemom permanece viva no coração da Igreja, inspirando cada fiel a tornar-se instrumento da reconciliação e da paz.

Em sua dimensão mais profunda, a epístola é um testemunho da liberdade cristã. Onésimo, antes escravo, encontra em Cristo uma liberdade que vai além das condições externas; Filemom, antes senhor, aprende a libertar-se do orgulho e da posse; Paulo, prisioneiro, é o homem mais livre porque vive no amor. Essa inversão paradoxal é o sinal do Reino de Deus: o verdadeiro poder é o serviço, a verdadeira justiça é a misericórdia, e a verdadeira liberdade é o amor.

Concluindo, a *Carta a Filemom* continua sendo, para a Igreja e para o mundo, uma mensagem de esperança e transformação. Ela mostra que o cristianismo não é uma teoria moral, mas uma vida nova, fundada na graça. Ao pedir a Filemom que receba Onésimo “como a si mesmo”, Paulo nos convida a olhar o outro com os olhos de Cristo — a reconhecê-lo como irmão, imagem viva de Deus. Essa é a essência da teologia cristã e o núcleo da espiritualidade católica: o amor que perdoa, reconcilia e transforma o mundo.

Que cada leitor dessa carta — como Filemom — permita que o Evangelho toque o coração e o conduza à comunhão. Que cada um, como Paulo, se torne mediador de reconciliação. E que todos, como Onésimo, experimentem a alegria de serem recebidos não mais como servos, mas como irmãos muito amados no Senhor.

8 – Referências Bibliográficas

A Bíblia Sagrada, tradução da CNBB.

Catecismo da Igreja Católica, especialmente §§ 1934–1948 (igualdade e fraternidade humana).

Santo Agostinho, *Sermões sobre as Cartas Paulinas*.

São João Crisóstomo, *Homilias sobre Filemom*.

Bento XVI, *Deus Caritas Est* (2005).

Papa Francisco, *Fratelli Tutti* (2020).

Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes* (1965).



O Julgamento de Jesus Cristo: Maior Erro do Poder Judiciário

Maria Bernadete Miranda
mbernadetemiranda@gmail.com

“Não julgueis, para que não sejais julgados.” (Mateus 7:1)

Resumo

O presente artigo fará uma análise sobre o maior erro cometido pelo poder judiciário, qual seja, o julgamento e a morte de Jesus Cristo. mas pouquíssimos deles por advogados ou juristas abordando os seus aspectos legais. Pretende-se com essa pesquisa apresentar uma nova versão, baseando-se além dos evangelhos, no direito romano e na lei judaica em vigência à época do julgamento, analisando-se minuciosamente os pormenores do caso, lançando uma nova luz sobre os fatos. Nenhum julgamento na história teve consequências tão importantes ou suscitou tão profundas, decisivas e persistentes afirmações decorrentes de um grande erro do poder judiciário. Através de um minucioso estudo tentaremos compreender a conduta da época e desnudar os motivos, para chegar assim a uma reconstrução dos acontecimentos, nas circunstâncias e com tais *dramatis personae*, que eles poderiam ter acontecido. Ao longo deste trabalho serão abordados temas sobre a cultura, a política, a sociedade e a economia da Palestina do século I no intuito de se poder decifrar Jesus, o homem judeu de Nazaré, o Jesus Histórico que emerge da interação do indivíduo e contexto.

Abstract

This article will analyze the greatest error committed by the judiciary: the trial and death of Jesus Christ. While many have written about this event, very few have addressed its legal aspects from the perspective of lawyers or legal scholars. This research aims to present a new perspective, based not only on the Gospels, but also on Roman law and Jewish law in force at the time of the trial, meticulously analyzing the details of the case and shedding new light on the facts. No trial in history has had such important consequences or given rise to such profound, decisive, and persistent claims stemming from a major error of the judiciary. Through a detailed study, we will attempt to understand the conduct of the time and uncover the motives, thus arriving at a reconstruction of the events, in the circumstances and with the *dramatis personae*, as they could have happened. Throughout this work, themes concerning the culture, politics, society, and economy of 1st-century Palestine will be addressed in order to decipher Jesus, the Jewish man from Nazareth, the Historical Jesus who emerges from the interaction of the individual and context.



1 - Introdução

Muitos livros foram escritos sobre o julgamento e a morte de Jesus Cristo, mas pouquíssimos deles por advogados ou juristas abordando os seus aspectos legais. Aqueles que o fizeram se basearam somente nos relatos dos evangelhos, como se estes fossem fatos indiscutíveis.

Pretende-se com essa pesquisa apresentar uma nova versão, baseando-se além dos evangelhos, no direito romano e na lei judaica em vigência à época do julgamento, analisando-se minuciosamente os pormenores do caso, lançando uma nova luz sobre os fatos.

Esse julgamento, que influenciou como nenhum outro a história da humanidade, despertou durante muitos séculos um ódio profundo ao povo judeu, ódio esse que derivou em perseguições e derramamento de sangue inocente.

A figura de Jesus Cristo é uma das mais intrigantes, questionadas e controvertidas de todos os tempos. Sem dúvida alguma, a maior parte dos registros sobre Jesus Cristo está na Bíblia Sagrada, mas há menções feitas por historiadores e estudiosos judeus e não judeus.

Há quem insista que Jesus se restringiu a comunicar apenas uma mensagem religiosa, sem cunho político ou ideológico. Se compreendido dentro do contexto político, econômico e social do imperialismo romano de sua época, sua pregação assumiria a expectativa da libertação política e social.

Segundo Hans KUNG (1976) Jesus revelou-se elemento provocador, de direita e de esquerda. Sem cobertura de nenhum partido, e provocador em todos os partidos: o homem que estoura todos os esquemas.¹

Jesus de Nazaré, um revolucionário social e político dedicou sua vida a pregar uma mudança social na Palestina, dirigindo-se aos pobres camponeses e a outros oprimidos de seu tempo (CROSSAN, 1995), subjugados pelo domínio do Império Romano e de seus associados locais da elite judaica, chamando-os para uma revolução que só teria sucesso se partisse da conscientização da situação de opressão em que viviam.

Trata-se na verdade, de um fato surpreendente. Nenhum julgamento na história da humanidade teve consequências tão importantes. Nenhum suscitou tão profundas, decisivas e persistentes afirmações decorrentes de um grande erro do poder judiciário. Nenhum teve repercussões que nada perderam de seu impacto ou de sua atualidade, mesmo depois de decorridos mais de dois milênios. E nenhum foi tão amplamente e insatisfatoriamente relatado.

¹ “Um gênio, um herói, um santo? Ele é de outra ordem: ao que parece mais próximo de Deus do que dos sacerdotes. Mais livre do que os aceitas. Moral do que os moralistas. Mais revolucionário do que os revolucionários. Difícil de compreender e quase impossível de penetrar por inimigos e amigos. Jesus é diferente. Jesus não foi criado na corte como Moisés, não era filho do rei como Buda. Nem foi um sábio como Confúcio, nem mercador de posses como Maomé”.

Através de um minucioso estudo tentaremos compreender a conduta da época e desnudar os motivos, para chegar assim a uma reconstrução dos acontecimentos, nas circunstâncias e com tais *dramatis personae*, que eles poderiam ter acontecido. Isso pode, é claro, equivaler a uma conclusão de que, uma vez que só podiam ter acontecido de certa forma, não podiam ter acontecido de qualquer outra e que, se aconteceram, foi apenas daquela forma.

É privilégio do advogado nunca aceitar como certo um fato relatado; correta ou erroneamente, ele se sente compelido a mergulhar nas provas, verificar sua fonte de validade, e assegurar-se de sua credibilidade antes de julgar que o fato está estabelecido satisfatoriamente. Nem a reputação de historiadores e eruditos ilustres e antigos, nem a autoridade e o caráter sacrossanto da Escritura pode desviá-lo de sua tarefa de ponderar e avaliar, por seus méritos cada fragmento de prova. Não há qualquer desrespeito numa investigação dessa natureza: mesmo o maior gênio, ou o mais santo dos homens, quando empreende interpretar os fatos relatados, provoca implicitamente uma avaliação crítica de suas opiniões. A verdadeira erudição, inclusive a verdadeira erudição teológica, sempre se considerou intitulada, e obrigada por dever, a explorar o fundamento factual da tradição da Escritura, sem temer a possibilidade de que suas conclusões pudessem entrar em conflito com os textos bíblicos. É essa, na verdade, a posição que a teologia cristã moderna assumiu com respeito à vida e à morte de Jesus Cristo, tal qual relatadas nos Evangelhos. A coragem e a imaginação demonstradas por alguns dos eminentes teólogos do nosso tempo, para os erros inveterados e de preconceitos que surgiram de interpretações mal concebidas do Evangelho, foi que nos animaram a embarcar, do ponto de vista do direito e com os instrumentos de um advogado, numa investigação dos aspectos daquela vida e morte que se tornaram história legal.

Ao longo deste trabalho serão abordados temas sobre a cultura, a política, a sociedade e a economia da Palestina do século I no intuito de se poder decifrar Jesus, o homem judeu de Nazaré, o Jesus Histórico que emerge da interação do indivíduo e contexto.

2 - Biografia de Jesus Cristo ou Jesus de Nazaré - (4 aC - 30 dC)

Judeu da Galileia e fundador do Cristianismo, nascido em Belém, (MATEUS 2: 1) cidade da Judéia meridional, nos últimos anos do reinado de Herodes, o Grande, (4 a.C.) quando Roma dominava a Palestina e Augusto era o imperador. Independente da ótica religiosa produziu uma das alterações mais profundas na história das civilizações, seja com sua imagem de Filho de Deus ou de moralista sonhador ou de revolucionário.

O aparente paradoxo sobre o ano de seu nascimento deve-se a um erro de datação atribuído ao monge Dionísio, o Pequeno encarregado pelo papa, no século V, de organizar um calendário, e o dia 25



de dezembro foi fixado no ano 440 da nossa era como data do seu nascimento com o fim de cristianizar a festa pagã realizada naquele dia.

O principal testemunho sobre sua existência são os quatro evangelhos da fé cristã, onde estão relatadas suas palavras e obras e as reações de seu povo, escritos originalmente em grego, com exceção ao de Mateus que pode ter advindo de um texto anterior, em aramaico, aparentemente escrito antes do ano 80 e o de João, escrito no final do século I.

Esses escritos coincidem entre si e com relatos de historiadores da época, como o judeu Flávio Josefo,² o historiador da corte romana de Domiciano³ e o maior dos historiadores romanos, Tácito.⁴

Jesus Cristo era filho de José,⁵ carpinteiro de Nazaré, na Galiléia, e sua esposa a Virgem Maria. Nasceu quando seus pais estavam em Belém por causa de um recenseamento.⁶ (LUCAS, 2: 1)

Com a notícia de que teria nascido aquele que seria o rei dos judeus, Herodes, o Grande (em hebraico: הַרְ�דָס, *Hordos*) Rei da Judéia, que não sabia do seu paradeiro ordenou uma matança de todos os meninos de Belém e do seu território, com até dois anos de idade (MATEUS, 2: 16), mas Jesus escapou da matança, porque um Anjo⁷ do Senhor apareceu em sonho a José, e lhe disse: “Levanta-te, pegue o

² Flávio Josefo, ou apenas Josefo, em latim: *Flavius Josephus*; também conhecido pelo seu nome hebraico *Yosef ben Mattiyahu*, יְהוָשָׁבֵן מַתִּיָּהוּ, “José, filho de Matias - Matias é variante de Mateus” e, após se tornar um cidadão romano, como Tito Flávio Josefo, do latim: *Titus Flavius Josephus*, foi um historiador e apologistajudaico-romano, descendente de uma linhagem de importantes sacerdotes e reis, que registrou *in loco* a destruição de Jerusalém, em 70 d.C., pelas tropas do imperador romano Vespasiano, comandadas por seu filho Tito, futuro imperador. As obras de Josefo fornecem um importante panorama do judaísmo no século I.

³ Tito Flávio Domiciano, em latim: *Titus Flavius Domitianus*, habitualmente conhecido como Domiciano, foi imperador romano de 14 de setembro de 81 d.C. até a sua morte a 18 de setembro de 96. Tito Flávio Domiciano era filho de Tito Flávio Sabino Vespasiano com sua mulher Domitila e irmão de Tito Flávio, a quem ele sucedeu.

⁴ Públia (Caio) Cornélio Tácito, em latim *Publius (Gaius) Cornelius Tacitus* ou simplesmente Tácito, foi um historiador, orador e político romano. Ocupou os cargos de questor, pretor (88), cônsul (97) e procônsul da Ásia (aproximadamente 110-113). É considerado um dos maiores historiadores da Antiguidade.

⁵ Jesus filho de José, e José de Heli; E Heli de Matã, e Matã de Levi, e Levi de Melqui, e Melqui de Janai, e Janai de José; E José de Matatias, e Matatias de Amós, e Amós de Naum, e Naum de Esli, e Esli de Nagaí; E Nagaí de Máate, e Máate de Matatias, e Matatias de Semei, e Semei de José, e José de Jodá; E Jodá de Joanã, e Joanã de Resá, e Resá de Zorobabel, e Zorobabel de Salatiel, e Salatiel de Neri; E Neri de Melqui, e Melqui de Adi, e Adi de Cosã, e Cosã de Elmadã, e Elmadã de Er; E Er de Josué, e Josué de Eliézer, e Eliézer de Jorim, e Jorim de Matã, e Matã de Levi; E Levi de Simeão, e Simeão de Judá, e Judá de José, e José de Jonã, e Jonã de Eliaquim; E Eliaquim de Meleá, e Meleá de Mená, e Mená de Matatá, e Matatá de Natã, e Natã de Davi; E Davi de Jessé, e Jessé de Obede, e Obede de Boaz, e Boaz de Salá, e Salá de Naassom; E Naassom de Aminadabe, e Aminadabe de Arão, e Arão de Esrom, e Esrom Perez, e Perez de Judá; E Judá de Jacó, e Jacó de Isaque, e Isaque de Abraão, e Abraão de Terá, e Terá de Nacor; E Nacor de Seruque, e Seruque de Ragaú, e Ragaú de Fáleque, e Fáleque de Eber, e Eber de Salá; E Salá de Cainã, e Cainã de Arfaxade, e Arfaxade de Sem, e Sem de Noé, e Noé de Lameque; E Lameque de Matusalém, e Matusalém de Enoque, e Enoque de Jarete, e Jarete de Maleleel, e Maleleel de Cainã; E Cainã de Enos, e Enos de Sete, e Sete de Adão, e Adão de Deus. (LUCAS, 3:23-38)

⁶ Na antiga Roma efetuava-se o recenseamento de quatro em quatro anos por questões religiosas. Era uma época de festas dos deuses, com o intuito de obterem a proteção destes e evitarem uma possível punição. Todos deveriam estar presentes nesta festa, sob pena de perderem a cidadania romana. O recenseamento era um modo de saber a situação, no momento de classe social.

⁷ Anjo (do latim *angelus* e do grego *ἄγγελος* (*ἄγγελος*), mensageiro), segundo a tradição judaico-cristã, a mais divulgada no ocidente, conforme relatos bíblicos, são criaturas espirituais, conservos de Deus como os homens (Apocalipse 19:10), que servem como ajudantes ou mensageiros de Deus. Anjo em sonho não é uma linguagem científica, mas sim uma linguagem da dimensão da fé... Não tem valor histórico.



menino e a mãe dele e fuja para o Egito!” (MATEUS, 2: 13). José levantou durante a noite pegou o menino e sua mãe e fugiram para o Egito, onde permaneceram até a morte de Herodes. Alguns meses após a morte do Rei Herodes, um Anjo do Senhor apareceu novamente em sonho a José, no Egito, e lhe disse: “*Levanta-te, pegue o menino e a mãe dele, e volte para a terra de Israel, pois já estão mortos aqueles que procuravam matar o menino*”. (MATEUS, 2: 20) José ouvindo o Anjo do Senhor, pegou Maria e Jesus regressando com sua família para Israel, estabeleceu-se em Nazaré, onde Jesus passou a maior parte de sua vida trabalhando com o pai nas tarefas de carpintaria.

A primeira aparição pública de Jesus Cristo foi aos 12 anos, (LUCAS, 2: 41) quando a família visitava Jerusalém e seus pais o encontraram entre os doutores do Templo, ouvindo-os e interrogando-os. Porém foi somente após a morte de José, que Jesus compreendeu que estava na hora de começar a cumprir sua Divina Missão. (LUCAS, 3: 23)

Aos trinta anos encontrou-se, na Judéia, com seu primo João Batista, filho de Zacarias, famoso na região do Jordão por pregar o batismo como sacramento de penitência para o perdão dos pecados, sendo também por João Batista batizado. (MARCOS, 1: 9) Iniciou a pregação da boa nova, o evangelho para os gregos, ou seja, a realização das profecias sobre o Messias e a instauração do reinado de Deus sobre o mundo a partir de Israel.

Em seguida tivemos acontecimentos impressionantes como o jejum no deserto, durante quarenta dias e quarenta noites (LUCAS, 4: 2), o episódio das bodas de Caná (JOÃO, 2: 1), primeira manifestação do seu poder divino, a expulsão dos mercadores do templo (MARCOS, 11, 15: 19), a prisão de João Batista e o episódio da mulher samaritana (JOÃO, 4: 1-26).

Iniciando sua pregação e realizando inúmeros milagres, foi da Samaria à Galileia e, rejeitado em Nazaré, chegou a Cafarnaum, às margens do lago Tiberíades ou mar da Galileia, onde aconteceu o episódio da pesca milagrosa, e catequizou seus primeiros apóstolos:

Simão Pedro, seu irmão André e os filhos de Zebedeu, Tiago e João, mais Filipe e Natanael, ex-discípulos de João Batista.

Aos 31 anos, juntamente com seus apóstolos, todos eles galileus, realizou o famoso sermão da montanha e pregou suas mais notáveis parábolas, com as quais transmitia sua doutrina ao povo, aos sacerdotes e a seus seguidores.

Quando estava com 32 anos, aconteceu a morte de João Batista por ordem de Herodes Antípaso, e os seus dois grandes milagres: a multiplicação dos pães e dos peixes e a ressurreição de Lázaro. Também neste período ensinou no templo de Jerusalém, estabeleceu o primado de Simão, a quem chamou Pedro, e em presença dele, de Tiago e de João, realizou o prodígio da transfiguração e entrou triunfante em Jerusalém. (MARCOS, 11: 1-11)

Na época do seu nascimento, a Galileia era um conhecido foco da resistência judia contra Roma. O povo judaico esperava por um salvador revolucionário e libertador que recuperasse sua independência política perdida desde o exílio da Babilônia, no fim do século VI a.C., e que depois de dominados por outros povos, tinham passado ao poder de Roma em 63 a.C.

Portanto a sua pregação, para muitos judeus, estava longe de ser coerente com a missão divina de ser o rei dos judeus.

Aos 33 anos, foi considerado blasfemo e acusado de conspirar contra César, quando Tibério era o imperador de Roma (LUCAS, 22: 1). Aprisionado no Monte das Oliveiras, foi levado até ao pontífice Anás e, perante Caifás, o príncipe dos sacerdotes. “*Os guardas caçoavam de Jesus, espancavam-no, cobriam-lhe o rosto e o interrogavam: quem é que te bateu? E proferiam contra ele muitos outros insultos*” (LUCAS, 22: 54). Pela manhã o conselho dos anciãos do povo, o chefe dos sacerdotes e os escribas o levaram para o Sinédrio⁸ (LUCAS, 22: 66).

Mais tarde, foi conduzido à residência do procurador romano da Judéia, Pôncio Pilatos, (LUCAS, 23: 2-7) que sem entender a revolta da população, o enviou a Herodes Antipas. Por um gesto político de Herodes, (LUCAS, 23:8-12) foi devolvido a Pilatos, que não achando delito nenhum naquele homem, mas diante da pressão dos chefes de Israel e de uma multidão incitada por eles, ainda propôs uma permuta de prisioneiros (LUCAS, 23: 13-19).

Porém a maior parte da multidão optou pela soltura do prisioneiro político Barrabás quando da opção de troca proposta pelo governo. Então, Pilatos pronunciou a sentença da condenação de Jesus à morte na cruz, depois de declarar-se inocente de seu sangue (MATEUS, 27: 24). De acordo com as leis romanas, foi flagelado e teve que carregar a cruz até a colina do Calvário, no monte Gólgota.

Ali foi crucificado junto com dois ladrões, um à direita, outro à esquerda e acima de sua cabeça, colocaram por escrito o motivo de sua condenação: “*Este é Jesus, o Rei dos Judeus*” (MATEUS, 27: 37).

3 - A Palestina no Tempo de Jesus

A terra é de Javé!

Segundo a tradição bíblica, sabe-se que a terra para a cultura semítica é algo sagrado. Essa concepção fundamenta-se em dois princípios básicos. Um de ordem religiosa e outro de ordem prática.

⁸ O Sinédrio era o conselho de juízes, uma espécie de corte suprema que operava em Israel por volta da época de Jesus. Durante o período em que o Sinédrio existia, outras nações reinavam sobre Israel. Esse corpo de líderes consistia de 71 membros e fazia seus negócios em Jerusalém. O nome Sinédrio vem das palavras grega sin (junto) e edrio (sentar). Esse termo é usado vinte e duas vezes no Novo Testamento. Esse local encontrava-se, ao menos em parte, na esplanada do Templo, na região sudeste. As portas abriam-se somente de manhã cedo.



O primeiro erradica-se na perspectiva de que a terra foi confiada ao povo por Deus. O segundo, por sua vez, diz respeito à possibilidade de trabalho consequentemente de manutenção da casa e perpetuação do povo.

Nesse contexto, a palestina para o povo da época de Jesus era duplamente importante. Esse fato porque fora *Javé, YAHWEH* (GÊNESIS, 12: 1. ÉXODO, 3: 2. JOSUÉ, 22: 19) que lhes confiara a terra e sua consequente manutenção. Essa concepção teológica tinha suas implicações sociais, pois era a garantia de que a terra nunca sairia das mãos dos palestinos, o que lhes assegurava a sobrevivência e a continuidade do povo. Em contrapartida, por ser a terra propriedade de Javé, haveria sempre um ano sabático e um ano jubilar que garantiam o repouso do solo (sagrado) e a liberdade dos escravos.

O termo *Palestina*, em poucas palavras, significa terra dos filisteus (FERREIRA; CELESTE, 2006. p 1). Há, contudo, segundo Daniel ROPS (1963), controvérsias sobre a utilização desse termo para designar tal região. Segundo o pensador, o termo designava um povo vencido, do qual as terras haviam sido conquistadas. Assim o real nome que os israelitas usavam para indicar a palestina, na linguagem nobre, idioma religioso e histórico, era: *País de Canaã*. Esse termo servia para designar a terra prometida por Javé e conquistada a expensas⁹ de guerras. Portanto, o termo *Palestina* significa, do ponto de vista religioso, para o povo da época, o País de Canaã, a terra prometida por Javé. Do ponto de vista etimológico, Terra dos filisteus.

De acordo com Andréia Cristina L. Frazão da SILVA (2006), a Palestina no tempo de Jesus possuía uma extensão de terra mediana, era uma estreita área situada entre a África e a Ásia, funcionando como uma espécie de ponte entre essas regiões. Suas coordenadas geográficas estão nos paralelos de 31 e 33 ao norte e nos meridianos 32 e 34 ao leste.

Possuía uma superfície de cerca de 34.000 Km² e cerca de 650 mil habitantes. Encontrava-se dividida em áreas menores: Judéia, Samaria e Galileia, a oeste; Ituréia, ao norte; Gualanítide, Batanéia, Traconítide, Auranítide, Decápole e Peréia, a leste; e Iduméia ao sul.

Todo esse território era margeado pelo Mar Mediterrâneo, no extremo oeste. Ao Leste estava o Rio Jordão que desemboca no Mar Morto, ao sul. Entrecortando toda região havia uma cadeia de montanhas e montes com 600 metros de altura, sendo que os mais altos estavam situados na Galileia e no Hermon (SILVA, 2006).

Em 63 a.C., através do general Pompeu, Roma chega ao Oriente Médio. A política expansionista romana teve inicialmente como objetivos básicos a defesa frente a povos vizinhos rivais e a obtenção de mais terras necessárias à agricultura e ao pastoreio, mas logo se revelou uma fonte valiosa de riquezas

⁹ Despesas, gastos. A expensas de: à custa de.

em metais preciosos e em escravos (MOTA; BRAICK, 1997. p.50). Como resultado, em cinco séculos de guerras, a dominação romana se estendeu a grande parte da Europa, da Ásia e da África.

Assim a Palestina passa a fazer parte do Império Romano. Herodes, o Grande (37- 4 a.C.) obtém de Roma o título de *Idumeu*,¹⁰ rei da Judéia. É no seu reinado, por volta do ano 7 ou 6 a.C., e durante o governo do imperador romano Augusto, que ocorre o nascimento de Jesus de Nazaré (MEIER, 1992). Durante a vida de Jesus, a Palestina foi governada, principalmente, pela Dinastia Herodiana.

Devido a sua posição geográfica estratégica, a Palestina era região de passagem.

Por ela circulavam soldados, comerciantes, mensageiros, diplomatas, (FERREIRA; CELESTE, 2006). Essa região possuía importantes centros urbanos, como Cesareia e Jerusalém, que concentravam indivíduos e atividades econômicas. Em outras áreas do Império, existiam vias e portos, que facilitavam as comunicações e transporte de mercadorias e pessoas.

Leonardo BOFF (1972) mostra que a economia da palestina subsistia, basicamente, da agricultura e da atividade pesqueira. Banhada pelo Mediterrâneo, cortada por rios e possuindo lagos, não é difícil constatar a variedade de peixes e seu papel para o abastecimento interno e até exportação. Quanto à pecuária, a região possuía rebanhos de ovelhas, cordeiros e bois.

Existia nas pequenas cidades um comércio local (feiras), onde se fazia a troca de produto chamada de escambo. A economia monetária, ou seja, a circulação de dinheiro era muito reduzida. Contudo, havia grandes mercados, como o de Jerusalém, com o controle de grandes comerciantes. Os mercados eram atacadistas e faziam a importação, como o mercado do templo. (BOFF, 1982).

O comércio, tanto interno quanto externo, também era praticado. O comércio interno, pouco conhecido, consistia nas trocas locais e, sobretudo, visava ao abastecimento das grandes cidades. Quanto ao externo, importavam-se produtos de luxo, consumidos pelas elites e pelo Templo. Por outro lado, exportavam-se alimentos – frutas, óleo, vinho, peixes – e manufaturas, como perfumes, além do betume (SILVA, 2006).

A produção baseava-se no trabalho escravo. Os escravos não eram considerados pessoas, mas coisas, *res* de que seu dono podia dispor conforme lhe conviesse, comprando-os e vendendo-os (LOHSE, 2000). Havia escravos por toda parte. Dois terços da população de Corinto eram escravos, cerca de 400 mil pessoas. Por não conseguir pagar uma dívida, alguém poderia tornar-se escravo. Ademais, a corte romana obrigava a população pagar os impostos. O sistema de impostos era o canal principal pelo qual o povo era explorado por colonizadores romanos (BOFF, 1982).

A situação era aflitiva para a maioria da população, pois, para sustentar seus projetos arquitetônicos, a vida de luxo da corte e os presentes à família imperial, Herodes impôs aos súditos uma

¹⁰ Idumeu, significa pessoa nascida na Iduméia, antiga região ao sul do Mar Morto.

carga pesada de impostos que eles só cumpriam com enorme dificuldade. Apesar da presença ameaçadora de suas fortalezas e do aparato de sua cruel polícia secreta, a oposição popular a seu governo fervilhava e quase vinha à tona (HORSLEY; SILBERMAN, 2000).

Roma, na época, um império muito extenso e muito preocupado com seus próprios problemas, não estava em condições de ali instalar o aparelho administrativo necessário para um governo direto. O regime era brutal e autocrático. Ao assumir o controle direto da Judéia, mais de dois mil rebeldes foram crucificados. O templo foi saqueado e destruído. Impostos pesados foram criados (MEIER, 1992).

A maior parte das fontes históricas (materiais ou literárias) indica que as relações político-econômicas na Palestina faziam parte do que se chamou de relações redistributivas ou tributárias. Os impostos eram cobrados tanto por romanos quanto por judeus. Os impostos romanos dividiam-se em diretos, cobrados dos produtos da terra (entre 20% a 25%), os de capitalização ou pessoal, que era o denário,¹¹ e indiretos, que compreendiam os direitos de alfândega, de barreira (na entrada das cidades) e pedágio (pontes, atravessadouros de rios e encruzilhadas). Esses últimos eram arrendados, por isso, muito altos. Os impostos judaicos eram os do templo, destinados à manutenção do santuário e dos sacerdotes; o primeiro dízimo, a décima parte do primeiro produto da terra (ou primícias) e da agropecuária; o segundo dízimo, que deveria ser gasto em festa e beneficência, a ser pago no primeiro, segundo, quarto, quinto anos numa série de sete anos e cobrado do produto da terra e do gado; o terceiro dízimo ou dízimo dos pobres, a ser pago no terceiro e sexto anos, destinado aos órfãos, viúvas e prosélitos;¹² as rendas do quarto ano, que prescrevia que o produtor, após colher o produto da terra nos três primeiros anos, gastaria o resultado dessa primeira colheita em Jerusalém.

O aparelho de Estado em Jerusalém exercia forte controle sobre a economia de todo o país. A ordem fiscal, a pública, o direito e a justiça constituíam os três setores básicos em que o poder era exercido. Os judeus suportavam muito mal as pesadas imposições romanas. Os romanos garantiam a segurança do transporte do imposto judaico do Templo. A ordem pública era assegurada, internamente, pelos romanos (AZEVEDO, 2001, p. 50).

A sociedade palestina era dividida, naquele período, em quatro grandes grupos: os ricos, assim considerados, os grandes proprietários, comerciantes ou elementos provenientes do alto clero; os grupos médios, sacerdotes, pequenos e médios proprietários rurais ou comerciantes; os pobres, que eram os

¹¹ O sistema monetário romano incluía o denário, do latim *denarius*, plural *denarii*. Era uma pequena moeda de prata e de maior circulação no Império Romano.

¹² O termo Prosélito provém do Koiné προσήλυτος/proselytos, presente na Septuaginta usado para estrangeiros e forasteiros em Israel; um "peregrino na terra", e no Novo Testamento significa conversos ao Judaísmo de outras religiões. O equivalente hebraico é נו/ger.

trabalhadores em geral, do campo ou das cidades; e os miseráveis, mendigos, escravos ou excluídos sociais, como ladrões (SILVA, 2006).

Contudo, as diferenças sociais na palestina não se pautavam somente na riqueza ou pobreza do indivíduo, mas em diversos outros critérios, como sexo, função religiosa, conhecimento, pureza étnica, entre outros. Em meados do século I, calcula-se entre 50 e 80 milhões os habitantes do Império Romano, dos quais cerca de 90% viviam no campo (ROCHA, 2004, p. 245).

A sociedade era piramidal. A classe alta era composta por funcionários, detentores do Estado: Sumo Sacerdote, Sinédrio e Estado romano, o rei Herodes, o governador Pôncio Pilatos e a Corte. Esse era o primeiro polo da classe rica. O segundo estrato da classe rica era constituído pelos proprietários de terra e pelos latifundiários. No próprio Evangelho muitas vezes aparece referência aos anciãos, que eram as famílias tradicionais, donas de terras. Por fim, havia os grandes comerciantes do mercado importador-exportador e do mercado atacadista, sobretudo de Jerusalém. (BOFF, 1982).

Depois da classe rica, vinham os remediados. Eram os artesãos qualificados nos grandes centros urbanos. Jerusalém deveria ter de 35 a 40 mil habitantes. Nazaré, de 20 a 30 famílias. Toda a Palestina, a sociedade em que Jesus viveu, deveria ter de 600 a 800 mil habitantes (MEIER, 1992).

Por fim, a classe baixa, formada pelo povo. Eram artesãos do interior, diaristas, arrendatários rurais, escravos, criados, e existia, também toda a sorte de marginalizados: leprosos (os últimos dos últimos), doentes, mendigos, órfãos, viúvas, estropiados, loucos, possessos. Chamavam de possessas as pessoas que, por causa de sua condição social, ficavam loucas. Isso mostra o nível a que estava reduzido o povo, o grau de deterioração das condições de vida (BOFF, 1982).

Jesus pertencia à classe pobre, precisava trabalhar duro para seu sustento. Um carpinteiro, marceneiro em Nazaré, ocuparia algum lugar de nível inferior do grupo médio, um lugar equivalente a um operário da classe média baixa (MEIER, 1992).

4 - Jesus e as Tensões Sociais do seu Meio

A situação social na Galileia ficou explosiva a partir do governo de Herodes Antípaso. As provas extraídas da literatura rabínica e de documentos legais do período indicam que o endividamento rural aumentou de forma significativa em todo o período herodiano, com lavradores desesperados pedindo empréstimos aos funcionários da administração herodiana e à aristocracia sacerdotal (hipotecas sobre as terras). Em muitos casos, essa ação legal transformava aldeões outrora livres, que cultivavam a terra dos antepassados, em meeiros permanentemente empobrecidos, que ganhavam a vida com dificuldade em vastas propriedades aristocráticas que aumentavam rapidamente. (HORSLEY. 2000).

As agitações camponesas do século I oscilavam entre os líderes messiânicos, que recorriam à violência, mas por trás dela se escondia uma causa divina, e os bandidos que operaram apenas no âmbito humano. O banditismo social foi um dos fenômenos de maior ocorrência na história, além de ser um dos mais uniformes. Ele apareceu nas sociedades agrárias, onde existia uma enorme quantidade de camponeses e trabalhadores sem-terra que eram governados, oprimidos e explorados por representantes de outra classe social, tais como, os senhores de terra, cidades, governos, juristas ou até mesmo bancos. (HOBBSAWM, 1976).

Jesus nasceu nesse contexto de revolta contra Roma. Sua pregação incluiu a resistência ao Império Romano. Por isso, segundo Richard A. HORSLEY (2004), Jesus só pode ser compreendido dentro do contexto do imperialismo romano de sua época. Em sua vida e em sua missão, influenciou e se deixou influenciar pela cultura do seu tempo. Ele era judeu e marcado pela vida, costumes e modo de ser dos judeus, ainda que com sua missão vá transcender a história de sua gente, dando à sua doutrina um caráter de universalidade e transcendendo até mesmo aos critérios de tempo e de lugar.

Durante o governo de Antípaso¹³ cresceu o latifúndio em prejuízo das pequenas propriedades comunitárias que eram a característica do sistema tradicional dos judeus. A produção agrícola da Galileia começou a orientar-se não mais a partir das necessidades das famílias como antes, mas sim, a partir das exigências do mercado.

A arqueologia provou a existência de grandes propriedades que visavam a um maior excedente de produção para poderem exportar e os muitos impostos faziam diminuir a rentabilidade das pequenas propriedades. (MESTERS, 2005. p. 5).

Quando Jesus Cristo iniciou sua pregação foi visto como mais um dentre os diversos grupos que já possuíam interpretações próprias da lei. Contudo, a mensagem de Cristo mostrou-se revolucionária. (HORSLEY, 2000). De acordo com Frei BETTO (2006) em seu artigo “Democracia e poder”, Jesus imprimiu outra ótica ao poder. Para ele, não se tratava de uma função de mando, e sim uma missão que Deus lhe confiou: “*Os reis das nações as dominam e os que as tiranizam são chamados Benfeiteiros. Quanto a vós, não deverá ser assim; pelo contrário, o maior dentre vós torne-se como o mais jovem, e o que governa como aquele que serve. [...] Eu, porém, estou no meio de vós como aquele que serve!*”. (LUCAS, 22, 24-27)

¹³ Antípaso de Pérgamo foi bispo de Pérgamo, discípulo do apóstolo São João Evangelista e hieromártir do cristianismo durante o reinado de Nero. Neste tempo, devido a perseguição aos cristãos, todos aqueles que se opunham a oferecer sacrifícios aos deuses viviam sob ameaça de exílio ou execução por ordem do imperador. Antípaso, por este motivo, foi preso na ilha de Patmos onde a tradição relata que Deus revelou a ele o julgamento futuro do mundo e da Santa Igreja.

5 - A Revolução Social de Jesus na Palestina do Século I

É nesse contexto sociopolítico e religioso que Jesus tenta implantar sua doutrina, pelos caminhos oferecidos pela liderança carismática e da desobediência civil.

Desobediência civil é uma forma particular de desobediência, na medida em que é executada com o fim imediato de mostrar publicamente a injustiça da lei e com o fim de induzir o legislador a mudá-la. Como tal é acompanhada por parte de quem a cumpre de justificativas com a pretensão de que seja considerada, não apenas como lícita, mas como obrigatória e seja tolerada pelas autoridades públicas diferentemente de quaisquer outras transgressões. Enquanto a desobediência comum é um ato que desintegra o ordenamento e deve ser impedida ou eliminada a fim de que o ordenamento seja reintegrado em seu estado original, a desobediência civil é um ato que tem em mira, em última instância, mudar o ordenamento, sendo, no final das contas, mais um ato inovador do que destruidor. (BOBBIO, 1992. p. 335).

A proposta de Jesus de Nazaré é a divisão da riqueza. Jesus não é contra a riqueza como tal, mas sim a favor da partilha e da solidariedade. Também não é contra a terra. É contra a concentração da terra nas mãos de poucos. Vale lembrar que a relação da propriedade de terra na Palestina nos tempos de Jesus era a situação do latifúndio, da concentração da propriedade da terra. Então sua proposta é a partilha porque a terra, a principal fonte de sobrevivência para a população do Império, inclusive aquela da Palestina, era muito mal distribuída. Na Judéia e no Egito a situação da população rural “livre” era mais desfavorável que a dos escravos nas propriedades de senhores romanos (ROCHA, 2004. p 245).

Em consonância com o discurso político moderno, Jesus de Nazaré estava no processo de efetuar a revolução política que transformaria a ordem imperial romana na Palestina. O seu movimento político estava realizando a revolução social nas comunidades rurais da Galileia (CROSSAN, 1994).

A revolução proposta por Jesus era um processo de longo prazo, amplo e profundo. Ela deveria ocorrer no interior das consciências, exteriorizando-se como transformação radical de toda a existência. Sua meta era realizar o Reino de Deus na Terra. Jesus apresentou uma proposta de sociedade ao criticar o modelo predominante na Palestina do século I, quando a riqueza de uns poucos resultava da pobreza de muitos.

Isto é, o reino de Deus não é apenas o tema que abarca a declaração profética de Jesus sobre o julgamento contra os governantes romanos e os seus dependentes em Jerusalém, mas esse aspecto de julgamento do reino tinha uma contraparte construtiva de libertação, forças e renovação para o povo. No discurso político moderno, no aspecto de julgamento do Reino de Deus, podemos dizer que as atividades de Jesus demonstravam um processo revolucionário em todas as direções que transtornaria a ordem imperial romana na Palestina. Então, no aspecto construtivo, na confiança de que Deus estava cuidando

da ordem política dominante, Jesus e o seu movimento estavam realizando a “revolução social” que Deus estava tornando possível e forte nas comunidades rurais da Galileia. (HORSLEY, 2004. p. 109).

Este é o antigo sonho camponês de igualitarismo radical. O igualitarismo radical do Reino de Deus, de Jesus é mais assustador que qualquer outra ideia. Colocando a visão e o programa de Jesus de volta na matriz de onde saiu, o antigo e universal sonho camponês de um mundo justo e igual pode ser concretizado. (CROSSAN, 1995. p. 87)

Por meio de pregação objetiva e popular, contando parábolas e fazendo denúncias, Jesus tinha como projeto despertar a consciência do povo em relação à opressão. O império romano, percebendo a força de sua atuação político revolucionária, mandou crucificá-lo e iniciou um processo de perseguição aos seus seguidores.

Muitos movimentos de resistência tinham, na origem, um caráter meramente social, mas ganharam, depois, a dimensão religiosa messiânica. A crescente revolta judaica contra a ocupação romana foi, com frequência, atribuída ao sempre vivo espírito nacionalista judaico e à sua imorredoura fé na libertação messiânica, mas historicamente é condicionada e ocasionada pela inabilidade dos procuradores e até mesmo de alguns Imperadores.

A atuação de Jesus aconteceu em uma situação social, econômica, política, cultural e religiosa bem configurada. Ele não realizou a sua missão desconhecendo sua época, o que seria impensável para um judeu tão próximo do povo, assim como Jesus demonstrou durante toda a sua vida pública.

Douglas E. OAKMAN (1991), em estudo sobre as condições de vida dos camponeses palestinos da época de Jesus, mostra a violência brutal que sofriam. Fraudes, roubos, trabalhos forçados, endividamento, perda da terra através da manipulação das dívidas atingiam a muitos. Existia uma violência epidêmica na Palestina.

Jesus não convidava a uma revolução política, mas pregava uma revolução social perigosa (CROSSAN, 1995, p. 204). Jesus de Nazaré pretendia uma libertação plena. Tinha um projeto social amplo para atender a todas as pessoas. Contemplava o indivíduo, considerando-o como sujeito e, ao mesmo tempo, coletividades estabelecidas das regras mínimas de convivência, baseadas na caridade. Caridade que não se restringiu a dar coisas. Caridade como compartilhamento de sentimentos e de espaços físicos ou simbólicos, de um exercício de boa convivência, de respeito a si mesmo e ao próximo visto como igual.

A doutrina social de Jesus é, em sua essência, bastante simples, pois parte dos princípios e valores que podem ser considerados universais e que visam ao bem viver, são assimiláveis pelas pessoas mais simples do povo, desde que altas autoridades não manipulem ou façam adaptações de seus ensinamentos como tem acontecido ao longo dos séculos.

6 - Julgamento e Paixão de Jesus Cristo ou Jesus de Nazaré.

Local: Toda a paixão de Cristo ocorre em Jerusalém e em seus arredores.

Época: provavelmente no ano 30 d.C., durante a semana da Páscoa dos judeus, entre o 9º e o 16º do mês judaico de Nisã (março/abril). Jerusalém lotada de peregrinos.

Condições políticas: a nação judaica estava sujeita a Roma. Seu governador era Pôncio Pilatos; os judeus eram legislados pelo sumo sacerdote Caifás ¹⁴ e pelo conselho dos 70 anciãos. Na Galileia, região do norte da palestina, Herodes era o rei.

Há tanto misticismo e confusão acerca da crucificação e ressurreição que acabamos perdendo de vista o fato de que Jesus de Nazaré foi julgado como homem diante de uma corte de homens sob as leis dos homens, condenado e executado como homem, e o drama do julgamento de Jesus supera quaisquer dos grandes julgamentos históricos da justiça humana.

A pesquisa referente ao julgamento e paixão de Jesus Cristo foi desenvolvida do ponto de vista jurídico e teológico. Creio que o ponto de vista jurídico sobre os processos da lei que culminaram na morte de Jesus Cristo na cruz cruel do Calvário pode levar a uma melhor compreensão espiritual.

Acredita-se que não seria possível uma raça inteira de pessoas (os Judeus) terem causado a morte de Jesus, e que nenhum Cristão inteligente pensaria isto.

Quem sabe, apenas alguns homens poderosos em Israel (principalmente os sacerdotes superiores daquela nação) foram os responsáveis pela injustiça que ocorreu. Para entender a grandeza dessa injustiça, vamos examinar a Lei Judaica na época que era um verdadeiro e magnífico sistema de justiça criminal.

Sob as provisões da Lei Judaica não poderia haver condenação por um crime capital baseado no testemunho de menos que duas pessoas. Uma testemunha era considerada a mesma coisa que nenhuma testemunha. Se houvesse apenas duas testemunhas, ambas teriam que concordar em todos os particulares até os mínimos detalhes.

Sob a Lei Rabínica, o acusado tinha o direito de ter um defensor, ou seja, o acusado tinha a garantia de ter um advogado em processos criminais. Esse mesmo direito, encontramos atualmente, definido pela Constituição Federal brasileira de 1988, em seu artigo 5º, LXIII, *in verbis*: “*O preso será informado de seus direitos, entre os quais o de permanecer calado, sendo-lhe assegurada a assistência*

¹⁴ Astuto, manipulador e sagaz são qualidades que poderiam ser aplicadas a Caifás, o sumo sacerdote que presidiu dois dos julgamentos de Jesus. Ainda que não fosse pelos relatos bíblicos, só o fato dos romanos o deixarem permanecer no cargo por mais tanto tempo (18 anos) já mostra que ele era um manipulador astucioso. Mas é nas Escrituras que vemos sua habilidade em se manter no poder político. Após a ressurreição de Lázaro, ele tramou friamente a morte de Jesus. Ele tentou tranquilizar a consciência de qualquer membro do Sínédrio que talvez não tivesse coragem de acusar a Jesus. Ele fez isso atribuindo motivos elevados a este ato perverso: “*Convém que morra um só homem pelo povo e que não venha a perecer toda a nação*” (João, 11:50).

da família e de advogado”. Segundo nossa Carta Magna, se o acusado não puder pagar pela defesa, um defensor será escolhido para ele, pois a Defensoria Pública¹⁵ integra o executivo, muito embora guarde autonomia funcional e administrativa, e representa o compromisso do governo, estadual e federal, de permitir que todos, inclusive os mais pobres, tenham acesso à justiça. Essa prática vigente atualmente em nossa Carta Magna era a mesma prevista pela Lei Rabínica na época de Jesus.

Sob a Lei Mosaica¹⁶, um acusado não poderia ser obrigado a testemunhar contra si mesmo. Esse foi o espírito da Quinta Emenda à Constituição dos Estados Unidos da América: *"Ninguém será obrigado a responder por crime capital, ou por outro crime infamante, a não ser perante denúncia ou acusação de um grande júri, exceto tratando-se de casos que, em tempo de guerra ou perigo público, ocorram nas forças navais ou terrestres, ou na Guarda Nacional, durante o serviço ativo; nem ninguém poderá ser, pelo mesmo crime, duas vezes ameaçado em sua vida ou saúde, nem ser obrigado a servir de testemunha contra si próprio em qualquer processo criminal, nem ser privado da vida, liberdade ou propriedade sem um devido processo legal; nem a propriedade privada poderá ser expropriada para uso público sem justa indenização"*. “*Nemo testis contra seipsum*”.¹⁷ Eis o conceito do “*apelo à Quinta Emenda Constitucional Americana*”, que faz parte da justiça criminal desde os tempos de Moisés!

Uma confissão voluntária não era suficiente para a condenação sob a lei Judaica. O ônus da prova ainda era do Estado, que tinha que provar que a confissão, se houvesse sido feita, teria sido feita livremente, de forma voluntária e de plena consciência.

¹⁵ O art. 134 da Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988, dispõe que a Defensoria Pública é o órgão do Estado (União e Territórios, Distrito Federal e Estados Membros) destinado à prestação de assistência jurídica integral e gratuita à população desprovida de recursos para pagar honorários de advogado e os custos de uma postulação ou defesa em processo judicial, ou extrajudicial, ou, ainda, de um aconselhamento jurídico. A Constituição Federal Brasileira dispõe que a Defensoria Pública é Instituição essencial à função jurisdicional do Estado, vale dizer, essencial à própria Justiça, do mesmo modo que o Ministério Público. À Defensoria Pública incumbe, em regra, prestar assistência jurídica integral e gratuita às pessoas que não podem pagar pelos serviços de um advogado, sendo a defesa dos financeiramente hipossuficientes sua função típica. O Defensor é um agente político de transformação social. Não integra a advocacia, pública ou privada, e tem independência funcional no exercício de sua função.

¹⁶ A Lei Mosaica é composta por um código de leis formado por 613 disposições, ordens e proibições. Em hebraico a Lei é chamada de Torá, que pode significar Lei como também instrução ou doutrina. O conteúdo da Torá são os cinco livros de Moisés, mas o termo Torá é aplicado igualmente ao Antigo Testamento como um todo.

Segundo todos os teólogos hebreus, a Lei de Deus dada e promulgada sobre o monte Sinai através de Moisés é Una, Eterna e Imutável. Constitui-se na expressão perfeita e inváriável da vontade de Deus. Os “Dez Mandamentos” são a síntese da Torá.

¹⁷ A Quinta Emenda à Constituição dos Estados Unidos é parte da Carta dos Direitos dos Estados Unidos e institui garantias contra o abuso da autoridade estatal, tais como o julgamento pelo grande júri, o direito de permanecer calado e evitar assim a autoincriminação, o direito de ser julgado apenas uma vez sobre mesmos fatos (vedação ao *bis in idem*), o direito a justa compensação por bens desapropriados. Além disso, a emenda traz a cláusula de devido processo legal, segundo a qual “*ninguém pode ser privado de sua vida, liberdade ou propriedade sem o devido processo legal*”.

“Amendment V. No person shall be held to answer for a capital, or otherwise infamous crime, unless on a presentment or indictment of a grand jury, except in cases arising in the land or naval forces, or in the militia, when in actual service in time of war or public danger; nor shall any person be subject for the same offense to be twice put in jeopardy of life or limb; nor shall be compelled in any criminal case to be a witness against himself; nor be deprived of life, liberty, or property, without due process of law; nor shall private property be taken for public use, without just compensation”.

Hoje em dia, os policiais norte-americanos são obrigados a ler os chamados "*direitos Miranda*" para os acusados, de forma que a Corte possa determinar que uma confissão seja feita livremente, voluntariamente e conscientemente, qual seja: ¹⁸ "*Você tem o direito de ficar calado. Tudo o que disser poderá ser usado contra você*"...

Se uma confissão é feita depois que a Lei Miranda foi ouvida e compreendida, a confissão pode ser admitida. Mas não era assim nos tempos de Jesus. A lei Judaica não admitia confissão, sob a crença de que o Estado jamais poderia se basear no que uma pessoa disse de sua própria boca para condená-la.

Uma evidência circunstancial é aquela que não está diretamente ligada ao crime, mas sim relacionada a outras evidências, que juntas, servem para que se deduza como um crime foi realizado. Em um julgamento, as impressões digitais da pessoa (evidência circunstancial) servem para deduzir que o acusado esteve em tal local e tocou em tal objeto, mesmo que ninguém tenha visto o acusado.

No caso em que uma testemunha diz "*ouvi um tiro e quando cheguei à cena segundos depois, vi o acusado com uma arma na mão*", essa evidência é circunstancial. O problema é que o acusado pode ter disparado um tiro contra o agressor que fugiu após o crime ou o acusado pode ter sido apenas alguém que pegou a arma depois que o agressor a jogou no chão.

Pois bem, as evidências circunstanciais também não eram admitidas. Hoje em dia, raramente se vê um caso nas cortes onde as evidências circunstanciais não sejam usadas. Atualmente, em muitos casos as únicas evidências existentes são totalmente circunstanciais.

Os depoimentos do tipo "*ouvi fulano falar isso*" ou "*ouvi dizer*", também não eram admitidos na época. Ainda temos essa regra contra admitir depoimentos de testemunhas que não estão no tribunal e que não podem ser examinadas pessoalmente, mas as exceções a essa regra têm demolido as proteções originais aos acusados.

A regra "*inocente até prova em contrário*" que nossas leis reconhecem hoje (isto é, um acusado é presumido inocente até que sua culpa tenha sido estabelecida por evidências e pela eliminação de qualquer dúvida razoável) também vem da lei Judaica e essa era a regra quando Jesus foi injustamente crucificado, conforme será demonstrado, logo mais a frente nessa pesquisa.

O acusado de um crime capital só podia ser julgado durante o dia e em público. Esse era o precursor da garantia constitucional de um julgamento em público.

Nenhuma evidência poderia ser apresentada se o acusado não estivesse presente. Isso deu origem ao atual direito que os acusados têm de estarem face a face com as testemunhas depondo contra eles.

¹⁸ A Advertência de Miranda (em inglês *Miranda warning*) ou Direitos de Miranda (*Miranda rights*) é uma advertência que deve se dar a um imputado que se encontra em custódia da polícia dos Estados Unidos, antes de que lhe façam perguntas relativas a comissão do ilícito. A polícia pode requerer informação biográfica como o nome, data de nascimento e o endereço do suspeito.

As testemunhas não tinham que jurar. O mandamento "*Não dirás falso testemunho contra o teu próximo*" era considerado suficiente para deter o perjúrio.¹⁹ Mentir na corte era perjúrio, fosse o juramento formal ou não.

E mais ainda, havia dois desestímulos adicionais ao perjúrio: 1) Qualquer testemunha em um caso de crime capital que desse falso testemunho recebia a pena de morte; e 2) Se o acusado de um crime capital fosse condenado, as testemunhas eram obrigadas a assistir à execução. Sob essa provisão da lei, as testemunhas geralmente escolhiam suas palavras cuidadosamente e só davam testemunho com grande cuidado!

O Grande Sinédrio, a Suprema Corte Judaica, era a única corte com jurisdição sobre crimes puníveis com a morte. A criação do Sinédrio é atribuída a Moisés e composta por 71 (setenta e um) membros: o sumo sacerdote e 70 (setenta) homens de destaque do país. Nos tempos romanos, era constituído de nobres sacerdotais principalmente saduceus,²⁰ aristocratas leigos, escribas²¹ cultos do partido dos fariseus²² e anciãos²³. (MARCOS, 14: 53)

A aristocracia sacerdotal, apoiada por leigos preeminentes, dominava a corte. Ao passo que os saduceus eram conservadores, os fariseus eram liberais e, na maior parte, cidadãos de grande influência sobre o povo. Os saduceus relutavam em acatar as ordens dos fariseus. Paulo aproveitou essa rivalidade e as diferenças de crença entre esses grupos ao se defender no Sinédrio. (ATOS, 23: 6-9)

A natureza aristocrática do Sinédrio parece indicar que seus membros eram permanentes, e que as vagas eram preenchidas por meio de nomeações feitas pelos membros existentes. De acordo com a Míxena,²⁴ os novos membros tinham de ser ‘*sacerdotes, levitas e israelitas cujas filhas tivessem*

¹⁹ Do latim *perjurium*, que significa juramento falso ou violação de juramento. Jurídico. Delito em que alguém presta um falso testemunho ou faz uma falsa acusação; Testemunho feito na justiça para prejudicar alguém através de mentiras ou testemunhando falsamente.

²⁰ Saduceus (em hebraico: שָׂדוּקִים Šədūqîm bnē Sadôq, sadoquitas, em grego: *Saddoukaios*) é a designação da segunda escola filosófica dos judeus, ao lado dos fariseus.

²¹ Nos livros sagrados para os cristãos e judeus, o termo escriba refere-se aos chamados doutores e mestres (MATEUS 22:35; LUCAS, 5:17), ou seja, homens especializados no estudo e na explicação da Lei ou Torá. Embora o termo apareça pela primeira vez no livro de Esdras, eles eram bem sucedidos ao que faziam e sabe-se que tinham grande influência e eram muito considerados pelo povo, tendo existido escribas partidários de diferentes seitas, tais como os fariseus (a maioria), saduceus e essênios.

²² Fariseu (do hebraico פְּרֹשִׁים) é o nome dado a um grupo de judeus devotos à Torá, surgidos no século II a.C. Opositores dos saduceus, criam numa Lei Oral, em conjunto com a Lei escrita, e foram os criadores da instituição da sinagoga. Com a destruição de Jerusalém em 70 d.C. e a queda do poder dos saduceus, cresceu sua influência dentro da comunidade judaica e se tornaram os precursores do judaísmo rabínico. A palavra Fariseu tem o significado de "separados", "a verdadeira comunidade de Israel", "santos". Sua oposição ferrenha ao Cristianismo rendeu-lhes através dos tempos uma figura de fanáticos e hipócritas que apenas manipulam as leis para seu interesse. Esse comportamento deu origem à ofensa "fariseu", comumente dado às pessoas dentro e fora do Cristianismo, que são julgados como religiosos aparentes.

²³ O termo ancião vem do latim *antianus* via francês arcaico *ancien* referindo-se a pessoa de idade avançada, antigo, velho, venerável, respeitável. Algumas religiões prezam a figura venerável do ancião, como o *za-qen* na antiga religião hebraica da Tanakh, líderes do antigo Israel quer a uma cidade, tribo ou a nível nacional.

²⁴ A Mixná ou Mixena, também chamada de *Mishná*, é uma compilação de opiniões e debates legais. As declarações contidas na Mixná são tipicamente concisas, registrando as opiniões breves dos rabinos debatendo algum tópico, ou registram apenas

permissão de se casar com sacerdotes', isto é, judeus que pudessem apresentar registros genealógicos que provassem a pureza de sua linhagem. Visto que a suprema corte supervisionava o judiciário de todo o país, parece lógico que os homens que se destacavam nas cortes inferiores ganhassem o direito a um assento no Sinédrio.

Era a essa corte que Jesus se referia quando disse que devia ir a Jerusalém e sofrer nas mãos dos anciãos, sacerdotes e escribas. Ele sabia que pela decisão deles seria morto. Jesus, por três vezes, falou a seus discípulos a respeito de sua ida para Jerusalém (MATEUS, 16: 21; 17: 22-23; 20: 17-19). Sua disposição em ir era para mostrar-lhes que Ele era o Cordeiro pascal que precisava ser examinado e morto e, assim, cumprir a redenção. Quando estava diante de seus opositores, como ovelha muda perante os tosquiadores, não abriu a boca e, como um cordeiro, foi levado ao matadouro (ISAÍAS 53: 7). Ele sabia que iria sofrer em Jerusalém, que seria entregue nas mãos dos escribas, sacerdotes e fariseus, mesmo assim prosseguiu, pois desejava ardente mente fazer a vontade do Pai: ser trespassado por nossas transgressões e moído por nossas iniquidades para que por suas pisaduras fôssemos curados.

No Sinédrio, um enorme cuidado era usado para selecionar os juízes dessa grande corte. Cada um devia ter pelo menos 40 (quarenta) anos de idade com experiência em pelo menos 3 (três) cargos de dignidade gradativamente maior. Deveriam ser pessoas de integridade incontestável e tidos em alta estima por seus conterrâneos.

Os judeus respeitavam muito o Sinédrio, e os juízes de tribunais inferiores eram obrigados a acatar suas decisões sob pena de morte. A corte cuidava em especial das qualificações de sacerdotes e de assuntos relacionados com Jerusalém, seu templo e a adoração que ali se praticava. Estritamente falando, a jurisdição civil do Sinédrio abrangia apenas a Judéia. Mas, visto que o Sinédrio era considerado supremo na interpretação da Lei, ele exercia autoridade moral nas comunidades judaicas no mundo inteiro. Por exemplo, o conselho, liderado pelo sumo sacerdote, instruiu os líderes das sinagogas em Damasco a cooperar na prisão de seguidores de Cristo. (ATOS, 9: 1-2; 22: 4-5; 26: 12). E é provável que os judeus que visitavam Jerusalém para as festividades levassem de volta para casa as notícias sobre as deliberações do Sinédrio.

A jurisdição do Sinédrio se restringia a assuntos de importância nacional, a tratos com juízes que desacatassem suas decisões e ao julgamento de falsos profetas. Jesus e Estêvão compareceram a esse tribunal como acusados de blasfêmia; Pedro e João, de subverter o país e Paulo, de profanar o templo. (MARCOS, 14: 64; ATOS, 4: 15-17; 6: 11; 23: 1; 24: 6)

um veredito anônimo, que aparentemente representava uma visão consensual. Os rabinos registrados na Mixná são chamados de *Tannaim*.

Exceto aos sábados e dias santificados, o Sinédrio reunia-se diariamente na sua câmara de decisão, desde o sacrifício matinal até as ofertas noturnas. Os julgamentos eram realizados apenas durante o dia. Visto que a pena capital só era anunciada no dia seguinte ao do julgamento, tais casos não deviam ser tratados na véspera de um sábado ou de uma festividade. As testemunhas eram severamente admoestadas a respeito da seriedade de derramar sangue inocente. Portanto, o julgamento e condenação de Jesus, realizado à noite na casa de Caifás na véspera de uma festividade, foi ilegal. Pior ainda, os próprios juízes procuraram testemunhas falsas e persuadiram Pilatos a mandar executar Jesus. (MATEUS, 26: 57-59. JOÃO, 11: 47-53; 19: 31)

Membros do Sinédrio atuavam como juízes e jurados. Eles não tinham um júri separado. Qualquer membro com interesses ou conhecimento pessoal das partes era requerido que se retirasse do julgamento. A Corte tinha que decidir a questão da culpa ou inocência apenas com evidências apresentadas no tribunal.

O Sinédrio era encarregado sob a lei rabínica de proteger e defender o acusado. Nenhum membro da corte poderia atuar inteiramente como acusador ou promotor. A lei requeria que a corte desse aos acusados o *"benefício da dúvida"* para ajudá-los a estabelecer sua inocência.

Os procedimentos de julgamento eram similares aos nossos. Seguindo-se à audiência preliminar, um sumário das evidências era dado por um dos juízes. Os espectadores eram então removidos do tribunal e os juízes votavam. Uma maioria era suficiente para condenar ou absolver. Se uma maioria votasse pela absolvição, o julgamento terminava e o condenado recebia a liberdade total. Se uma maioria votasse pela condenação, então um procedimento diferente era seguido.

Nenhum anúncio de veredito poderia ser feito nesse dia. A corte teria que adiar por um dia inteiro. Os juízes recebiam permissão para voltarem às suas casas, mas não podiam ocupar suas mentes em quaisquer atividades sociais ou de negócios. Eles tinham que devotar seu tempo inteiro para a consideração e reconsideração solene das evidências e retornar no dia seguinte para votar novamente.

Nesse segundo dia, qualquer juiz que houvesse votado pela absolvição não poderia mudar seu voto, mas qualquer juiz que, na primeira votação, houvesse julgado o acusado como *"culpado"* poderia mudar seu voto.

Durante esse tempo, o acusado ainda era presumido inocente.

Uma nova provisão peculiar da lei Judaica era de grande importância, porque um veredito unânime de culpa resultava na absolvição do acusado! Isso derivava do dever que a corte tinha de proteger e defender o acusado. A lei Mosaica estabelecia que desde que algum membro da corte tinha que fazer a defesa do acusado, um veredito unânime de culpa indicava que ninguém teria feito essa

defesa, que poderia ter havido uma conspiração contra o acusado, e que ele não teria tido um amigo ou defensor. Tal veredito unânime era inválido e tinha o efeito de uma absolvição.

No tempo em que Jesus viveu em Israel não era uma democracia com Igreja e Estado separados, mas uma teocracia com segmentos religiosos e Estado entrelaçados. Muitos acreditam que os altos sacerdotes ordenaram a prisão e julgamento ilegal de Jesus, que foram eles que subornaram Judas, pois se sentiram ameaçados pelos ensinamentos de Jesus em público, e que sozinhos buscaram a sua morte.

A prisão foi ilegal porque ela veio à noite, em violação à lei. Ela foi efetuada através das atividades do conspirador Judas Iscariotes em violação à lei rabínica. Ela não foi resultado de um mandado legal, novamente em violação ao Código Mosaico. Os guardas romanos que prenderam Jesus no Jardim de Gethsemane e o trouxeram ao tribunal do Sumo Sacerdote não tinham uma ordem de prisão legal. **O julgamento noturno é uma evidência adicional de conspiração contra Jesus por esses sacerdotes cuja hipocrisia o Carpinteiro denunciava publicamente.** Sob a lei do Sinédrio, o primeiro passo deveria ter sido a audiência prévia com a leitura das acusações para o réu em uma corte aberta. O registro (incluindo os escritos de Mateus, Marcos, Lucas, João, e os Manuscritos do Mar Morto²⁵) não menciona nenhuma audiência prévia.

O registro diz que a corte procurou testemunhos falsos contra Jesus para justificar condená-lo à morte, porém na primeira tentativa não conseguiram, apesar dos vários testemunhos falsos que surgiram. Houve perjúrios entre eles, mas ninguém estava disposto a arriscar a terrível consequência de mentir contra um homem acusado de crime capital.

Finalmente surgiram duas falsas testemunhas, e conforme Mateus e Marcos ambos os testemunhos não concordam entre si. A primeira testemunhou para acusação de blasfêmia dizendo que Jesus havia dito "*Eu sou capaz de destruir o Templo.*" A segunda testemunhou que Jesus havia dito "*Posso destruir o Templo de Deus e edificá-lo depois de três dias.*" (MATEUS, 26: 59-61)

Não houve outras testemunhas além dessas duas, e elas não concordavam entre si. Jesus deveria ser absolvido ainda antes de ser questionado em sua defesa e certamente sem ser obrigado a testemunhar contra si próprio.

²⁵ Os Manuscritos do Mar Morto são uma coleção de centenas de textos e fragmentos de texto encontrados em cavernas de Qumran, no Mar Morto, no fim da década de 1940 e durante a década de 1950.¹ Foram compilados por uma doutrina de judeus conhecida como Essênios, que viveram em Qumran do século II a.C. até aproximadamente 70.¹ Porções de toda a Bíblia Hebraica foram encontradas, exceto do Livro de Ester e do Livro de Neemias. Os manuscritos incluem também Livros apócrifos e livros de regras da própria seita. Os Manuscritos do Mar Morto são de longe a versão mais antiga do texto bíblico, datando de mil anos antes do que o texto original da Bíblia Hebraica, usado pelos judeus atualmente.¹ Atualmente, estão guardados no Santuário do Livro do Museu de Israel, em Jerusalém.

Porém, o sumo sacerdote Caifás invocou Jesus para que se defendesse (contrariando a lei). *"E, levantando-se o sumo sacerdote no Sinédrio, perguntou a Jesus, dizendo: Nada respondes? Que testificam estes contra ti?"* Jesus não respondeu. (MATEUS, 26: 62)

Em vez de proteger e defender o acusado como requerido pela lei, o próprio **sumo sacerdote se tornou o acusador, em franca violação das regras do julgamento.** *"Conjuro-te pelo Deus vivo"*, ele gritou, *"que nos digas se tu és o Cristo, o Filho de Deus!"* (MATEUS, 26: 63)

Agora, coloquemo-nos na posição de um carpinteiro humilde diante dos homens mais poderosos do país, no maior tribunal da nação. É difícil imaginar quão grande foi à coerção e a pressão!

Embora Jesus pudesse continuar em silêncio, ele decidiu falar. *"Se vo-lo disse, não o crereis, e também, se vos perguntar, não me respondereis."* Os sacerdotes novamente perguntaram *"És tu o Filho de Deus?"* A resposta de Jesus foi apenas *"Vós dizeis que eu sou."* Caifás então anunciou à Corte *"De que mais testemunho necessitamos? Pois nós mesmos o ouvimos da sua boca."* O resto dos homens daquela corte terrível, ouvindo essas palavras ditas pelo seu sumo sacerdote, ilegalmente confirmaram seu julgamento gritando *"É réu de morte!"* (MATEUS, 26: 64-66)

A primeira audiência diante do Sinédrio foi concluída por volta das três da manhã. A Corte só adiou o julgamento até o nascer do sol, embora a lei exigisse que cada um deles deliberasse a sós por um dia inteiro antes da segunda audiência.

Eles retornaram apenas algumas horas depois, ao amanhecer. Lucas nos conta que *"Quando se fez dia, reuniu-se o conselho dos anciãos do povo, chefes dos sacerdotes e escribas, e levaram-no para o Sinédrio, dizendo: Se tu és o Cristo, dize-nos! Ele respondeu: Se eu vos disser, não acreditareis, e se eu vos interrogar, não respondereis. Mas, doravante o Filho do Homem estará sentado à direita do Poder de Deus!"* (LUCAS, 22: 66-69) Essa sessão foi superficial. Nenhuma testemunha foi invocada novamente e a lei foi violada ao se exigir que Jesus respondesse à questão repetida *"És, portanto, o filho de Deus?"*

E novamente Jesus respondeu *"Vós o dizeis: eu sou!"* Diante disso, replicaram: *"Que necessidade temos ainda de testemunho? Nós o ouvimos de sua própria boca!"* (LUCAS, 22: 67-71)

A votação foi feita, os votos dos juízes foram contados, e Marcos relata que a votação foi unânime e *"todos julgaram-no réu de morte."* (MARCOS 14: 64) Toda a multidão se levantou e conduziram-no a Pilatos. A importância disso reside naquela provisão peculiar da lei Judaica que requeria a absolvição se houvesse veredito unânime.

Sob a lei Judaica, a morte por apedrejamento era a sentença apropriada para uma ofensa capital. O povo Judeu não crucificava e esse método de executar a pena de morte era de origem Grega ou

Romana. Os Judeus executavam os condenados por apedrejamento, decapitação ou estrangulamento de acordo com a natureza do crime. Para a blasfêmia era prescrita a morte por apedrejamento.

No entanto, o exército Romano que ocupava Jerusalém na época era o único com poder de anunciar e executar sentenças de morte. O Sinédrio tinha apenas autoridade para levantar a acusação perante um magistrado Romano ou governador militar, o qual tinha o dever de rever o processo inteiro em um julgamento separado tendo poder para decidir. Portanto, *"Logo de manhã, os chefes dos sacerdotes fizeram um conselho com os anciãos e os escribas e todo o Sinédrio. E manietando a Jesus, levaram-no e entregaram-no a Pilatos."* (MARCOS, 15: 1)

Normalmente se diz que o reino de Judah nos deu a religião e a Grécia nos deu as artes, mas foi Roma que nos deu as leis. O sistema judicial Romano era incomparável em matéria de jurisprudência, mas Pilatos não seguiu o sistema Romano. Ele não exerceu julgamento independente de acordo com a lei, mas cedeu às pressões políticas dos sacerdotes Judeus, violando assim a própria lei que ele estava encarregado de fazer cumprir.

Sua história é um exemplo de como os juízes devem ser sempre livres de pressões políticas, livres para decidir os casos baseando-se apenas na lei e nas evidências. Como Procurador Imperial na Jerusalém ocupada pelos Romanos da época, Pilatos tinha o dever legal de rever todas as evidências e procedimentos nos casos capitais trazidos até ele pelos líderes Judeus. Ele foi um bom juiz (até que a segurança de seu cargo foi ameaçada pela política).

Pela manhã, os sacerdotes levaram Jesus até o pretório. Eles não entraram para não se contaminarem, sendo uma época de Páscoa. Pilatos foi até eles dizendo *"Que acusação trazeis contra este homem?"* (JOÃO, 18: 29)

Essa pergunta é importante porque demonstra a intenção de Pilatos em levar o caso como um julgamento à parte desde o início, começando a julgar a própria acusação. Ele não perguntou *"Vocês condenaram esse homem de quê?"* E sim, quais eram as acusações.

Os sacerdotes sabiam a importância da pergunta de Pilatos, então eles responderam indiretamente *"Se não fosse malfeitor, não o entregariamos a ti."* (JOÃO, 18: 30) Em outras palavras, Pilatos perguntou *"Qual a acusação contra este homem?"* e os sacerdotes responderam *"Se ele não fosse culpado não estaria aqui!"*

Pilatos percebeu essa tentativa de limitar sua jurisdição e induzi-lo a agir de acordo com a vontade deles. Isso o irritou e ele revidou: *"Tomai-o vós mesmos, e julgai-o conforme a vossa Lei!"* (JOÃO, 18: 31) Os sacerdotes foram então forçados a admitir *"Não nos é permitido condenar ninguém à morte."* (JOÃO, 18: 31)

Tentemos entender o dilema desses sacerdotes em violação às leis. Se eles apresentassem Jesus como um homem condenado por blasfêmia com o depoimento de apenas duas testemunhas que não concordaram entre si, Pilatos reverteria o veredito. Se eles apresentassem Jesus como alguém condenado por sua própria confissão, Pilatos também dispensaria o veredito. E, é claro, se eles informassem que Jesus havia sido condenado por votação unânime, Pilatos entraria com um veredito de absolvição.

Então, os maliciosos sacerdotes apresentaram Jesus a Pilatos sob uma nova acusação que eles inventaram naquele momento: traição contra César. *"Havemos achado este, pervertendo a nossa nação"*, disseram eles, *"proibindo dar o tributo a César, e dizendo que ele mesmo é Cristo, o rei."* (LUCAS, 23:2)

Pilatos chamou Jesus para dentro do palácio e o perguntou em privado *"Tu és o rei dos Judeus?"* (JOÃO, 18: 33) E Jesus perguntou a Pilatos para saber a origem da nova acusação: *"Falias assim por ti mesmo, ou outros te disseram isso de mim?"* (JOÃO, 18: 34)

Pilatos replicou *"Sou, por acaso, judeu? Teu povo e o chefe dos sacerdotes entregaram-te a mim. Que fizeste?"* (JOÃO, 18: 35) explicando com isso de onde havia sido originada aquela acusação de traição.

Era uma coisa plausível que um Judeu acusasse um Romano de traição ou que um Romano acusasse um Judeu, mas naquele momento eram os Judeus mais proeminentes da nação acusando um de seus conterrâneos de crime de traição contra Roma!

Jesus disse a Pilatos *"O meu reino não é deste mundo."* (JOÃO, 18: 36) E Pilatos insistiu *"Logo tu és rei?"* Jesus respondeu *"Tu o dizes: eu sou rei. Para isso nasci, e para isso vim ao mundo, para dar testemunho da verdade. Quem é da verdade escuta minha voz."* (JOÃO, 18: 37)

Pilatos então fez a famosa pergunta *"O que é a verdade?"* (JOÃO, 18: 38)

Jesus não deu nenhuma resposta senão a presença silenciosa de Si, o cordeiro levado ao sacrifício por mentirosos, de forma que Pilatos saiu para onde os sacerdotes estavam e, de acordo com João, pronunciou a absolvição do carpinteiro Nazareno. Ele disse a eles *"Não acho nele crime algum!"*

Até então, Pilatos havia seguido a lei à risca. A lei era boa. A lei teria libertado Jesus, mas pela persistência desses maldosos sacerdotes que não se importavam em nada com as leis pelas quais eles governavam a terra e seus habitantes.

Era intolerável para esses inimigos da verdade que seu complô assassino fosse frustrado dessa maneira. Os sacerdotes soltaram rugidos de indignação *"Alvoroça o povo ensinando por toda a Judéia, começando desde a Galileia até aqui."* (LUCAS, 23:5)

Essa acusação era a de sedição (revolta, motim, crime contra o Estado), que era menos odiosa que a traição. Ela exigia a prova de uma motivação corrupta para a condenação, mas ainda nenhum motivo maldoso se pode provar que existira em Jesus.

Pilatos ignorou essa acusação, mas com a referência à Galileia, ele encontrou uma oportunidade de escapar do que o esperava. Herodes, o Tetrarca da Galileia, estava em Jerusalém para a Páscoa. Pilatos viu nisso uma chance de transferir a responsabilidade para Herodes, que tinha jurisdição para julgar acusações de sedição. Jesus era Galileu. Os sacerdotes aprovaram essa ação porque eles pensavam que Herodes faria o que eles quisessem para ganhar seus favores.

Jesus foi arrastado até o palácio de Herodes, onde as acusações de traição e sedição foram reiteradas.

Herodes, contudo, não se impressionou. Ele havia ouvido a respeito dos ensinamentos de Jesus e o questionou, mas quando Jesus se recusou a responder (direito de todo acusado), Herodes colocou nele uma veste brilhante e o mandou de volta a Pilatos sem dar uma decisão. (LUCAS, 23: 11) Se esse procedimento irregular tivesse qualquer status legal, ele levaria a uma nova absolvição. Pilatos concordou.

Lucas nos conta que quando os sacerdotes trouxeram Jesus de volta do palácio de Herodes, Pilatos saiu de encontro a eles e disse "*Haveis-me apresentado este homem como pervertedor do povo; e eis que, examinando-o na vossa presença, nenhuma culpa, das de que o acusais, acho neste homem. Nem mesmo Herodes, porque a ele vos remeti, e eis que não tem feito coisa alguma digna de morte. Castigá-lo-ei pois, e soltá-lo-ei.*

 (LUCAS, 23: 14-17)

Nota-se que Pilatos naquele momento cometeu um erro. Ele declarou "*Esse homem é inocente. Herodes o julgou inocente e eu o julguei inocente. Eu vou, portanto, castigá-lo e soltá-lo!*" Mas que autoridade legal tinha Pilatos para castigar um homem inocente? Por que ele fez isso?

Apesar de contrária à lei Romana, provavelmente Pilatos fez isso na esperança de que o castigo deixaria os sacerdotes satisfeitos de modo que eles cessariam suas exigências de morte. Assim, Pilatos ordenou o castigo de Jesus, não com uma punição branda, mas com o açoitamento até quase matar, com tiras de couro embutidas com pedaços de chumbo!

A imposição desse açoitamento ilegal foi, em si, um impedimento para punições ainda piores. Qualquer punição adicional violaria as leis tanto de Roma como de Israel, que estabeleciais que, já tendo o acusado sido condenado e punido, ele não poderia ser julgado novamente pelo mesmo crime.

João diz que "*desde então Pilatos procurava soltá-lo*", mas Jesus foi levado ao quartel dos soldados e despidido de sua túnica brilhante que havia sido dada por Herodes, foi coberto com uma capa púrpura, coroado com uma guirlanda de espinhos, dado uma cana como cetro, e levado para ser confrontado pelos irados sacerdotes novamente. (JOÃO, 19: 1-5)

Pilatos anunciou "*Eis aqui o homem.*" Os sacerdotes responderam "*Crucifica-o!*" (JOÃO, 19: 5-6) Tudo isso por ter Jesus desafiado à autoridade daqueles homens que estavam dispostos a violar as leis para causar sua morte, homens que por esta razão corromperam sua própria autoridade.

Pilatos então disse "*Tomai-o vós, e crucificai-o; porque eu não encontro nele motivo de condenação.*" (JOÃO, 19: 6) Ali estava um juiz de leis dizendo "*este homem é inocente, mas vocês podem matá-lo se o quiserem.*"

É claro que isso não satisfez os sacerdotes. Eles não ousariam crucificar Jesus sem uma aprovação inequívoca de uma autoridade Romana, porque fazer isso os sujeitaria a uma represália, possivelmente até a morte, nas mãos dos Romanos.

"*Nós temos uma lei*", eles insistiram, "*e, segundo a nossa lei, ele deve morrer porque se fez Filho de Deus.*" (JOÃO, 19: 7) E ao dizer isso, eles revelaram a Pilatos que sua verdadeira queixa contra Jesus era, na verdade, a acusação de blasfêmia.

Pilatos, que não havia ouvido ainda essa acusação, mais uma vez levou Jesus à parte e perguntou "*De onde és tu?*" Essa era a equivalente à nossas modernas perguntas "*De onde você vem? Qual é a sua intenção?*" Pilatos queria saber o que Jesus poderia ter feito para enraivecer tanto os sacerdotes ao ponto de violarem as leis sagradas de sua nação para condená-lo à morte ilegalmente.

Jesus não respondeu nada. Pilatos então vociferou "*Não me falas a mim? Não sabes que tenho poder para te libertar e poder para te crucificar?*"

Jesus apenas respondeu "*Não terias poder algum sobre mim, se não te fosse dado do alto.*" (JOÃO, 19: 8-11)

Pilatos novamente procurou soltar Jesus, mas os sacerdotes enraivecidos exclamaram "*Se o soltas, não és amigo do César.*" Essa era uma ameaça a Pilatos. Poderia haver graves consequências se a mais alta corte de Israel denunciasse Pilatos a César. Pilatos sentiu que uma interpretação errada de seu julgamento poderia chegar aos ouvidos de César. Ele poderia ser visto como se estivesse protegendo alguém que era considerado pelos mais influentes de seus conterrâneos como culpado de traição. Pilatos não teve a coragem de lutar pela justiça contra esses sacerdotes coléricos.

Foi então que a mulher de Pilatos lhe enviou uma mensagem: "*Não te envolvas com esse justo, porque muito sofri hoje em sonho por causa dele.*" (MATEUS, 27: 19)

Seu apelo levou Pilatos a tentar um último esforço para salvar Jesus sem arriscar seu cargo. Era costume durante a Páscoa libertar um prisioneiro escolhido pelo povo. Pelo voto popular, as pessoas poderiam conceder anistia a qualquer um sentenciado à morte.

Trata-se de um dos mais dramáticos momentos de toda a História, mas muito do drama passou despercebido pelos autores e dramaturgos, e uma lamentável confusão resultou em 2018 anos de

animosidade desnecessária entre Cristãos e Judeus. Certamente, foi Caifás e os sacerdotes Judeus que buscaram a morte de Jesus, não o povo.

O nome Barrabás²⁶ em Hebraico significa filho de Abbás, filho do pai, que também era Jesus: Jesus Barrabás.

A pergunta de Pilatos aos sacerdotes foi "*Qual quereis que vos solte? Jesus Barrabás, ou Jesus chamado Cristo?*" Eles clamaram, é claro, pela libertação de Barrabás, o notório ladrão e assassino. "*Que farei então de Jesus, chamado Cristo?*", perguntou Pilatos. Eles gritaram "*Seja crucificado!*" (MATEUS, 27: 21-23) "*Hei de crucificar o vosso rei?*", perguntou Pilatos. E aqueles sacerdotes (que odiavam César como só os povos conquistados podiam odiar) disseram a Pilatos "*Não temos rei senão o César!*" (JOÃO 19: 15)

Pilatos enfraqueceu diante daquela ferocidade implacável e entregou Jesus para que o crucificassem. Ele tomou uma bacia de água diante de Jesus, lavou suas mãos e anunciou "*Estou inocente do sangue deste justo: considerai isso.*" (MATEUS, 27: 24)

Pilatos mandou gravar na cruz "*Jesus Nazareno, o Rei dos Judeus*". Caifás e os outros sacerdotes foram a Pilatos e pediram "*Não escrevas 'Rei dos Judeus', mas sim o que ele disse 'Eu o Sou Rei dos Judeus'.*" E Pilatos respondeu "*O que escrevi, escrevi.*" (JOÃO, 19: 19-22)

Jesus foi julgado desde antes de sua audiência. Ele foi acusado de três crimes separados. Os sacerdotes do Sinédrio o condenaram ilegalmente por blasfêmia. Pilatos se recusou a reconhecer esse procedimento inicial. Pilatos, por duas vezes, absolveu Jesus da acusação de traição. Ele foi acusado de sedição diante de Pilatos e Herodes, mas foi absolvido por ambos. E ainda assim, Jesus foi executado porque pretensamente se assumiu que ele havia sido considerado culpado de traição. Ameaçado com a possível perda de seu cargo, Pilatos escolheu crucificar Jesus como a maneira mais fácil de calar os coléricos sacerdotes.

Antes das doze horas daquele mesmo dia, Jesus foi crucificado em violação às leis de Israel e Roma, fechando o mais tenebroso capítulo da história da administração judicial e invocando o supremo chamado que o mundo jamais ouvira para que humanos trabalhassem pela justiça. Dois dos sistemas de leis mais esclarecidos que existiram foram prostituídos para destruir o homem mais inocente que já passou pela face da Terra.

Essa história nunca vai morrer, porque de sua verdade sempre nasce à esperança de toda a humanidade. Mais do que qualquer outro episódio na história do mundo, o julgamento de Jesus clama a todos os homens e mulheres de boa vontade para que trabalhem por um sistema de governo humano pelo

²⁶ Barrabás do aramaico: *Bar Abbas*, que significa filho do pai nasceu na cidade de Jopa, ao sul da Judeia. Tinha a profissão de remador de botes e foi contemporâneo de Jesus Cristo.

qual possamos viver juntos em paz e segurança sob um Estado de Direito administrado com reverência pela Verdade e pelo Amor Caridoso.

7 - A Realeza de Jesus Segundo o Evangelho de João

O evangelho de João, quase não menciona o Reino de Deus, mas concentra no relato da Paixão o tema da realeza de Jesus.

Sabemos que a vida de Jesus nos revela sua paixão pelo Reino de Deus, centro de suas ações, palavras, orações e silêncios, tomando sempre partido pelos pequenos e pelos pobres.

Paradoxalmente, o relato da Paixão de Jesus no quarto evangelho, nos mostra que tipo de rei é Jesus e qual é seu reino.

Pilatos, que ao início não mostrou interesse por Jesus, quando os chefes dos judeus o levaram a ele (João, 18: 28-33), entrou novamente ao palácio e O chamou.

Tentemos reconstruir esta cena com os dados apresentados nessa pesquisa:

É de manhã, dentro do palácio se encontra o procurador Pôncio Pilatos, representante do Império Romano, interrogando, movido talvez pela curiosidade, um humilde judeu, filho do carpinteiro: *Tu és o rei dos judeus?*

Diferente do que acontece em Mateus e Lucas, nos quais Jesus fica em silêncio, em João se dá uma longa conversa.

A mesma que está marcada pela incompreensão de Pilatos e dos judeus e pela liberdade e firmeza das respostas de Jesus.

Chama a atenção que sem importar sua condição de estar sendo julgado, Jesus antes de responder-lhe, corajosamente também interroga a Pilatos: *"Falas assim por ti mesmo ou outros te disseram isso de mim?"*.

De alguma maneira, ele tenta fazer o procurador tomar uma postura própria e não se deixar levar pelos chefes judeus ou pela multidão.

Mas Pilatos não quer assumir nenhuma responsabilidade, passa-a para aqueles que o entregaram a ele: o povo judeu e seus chefes. Seu interesse centra-se na ação de Jesus: *"O que fizeste?"*.

Jesus não responde, porque já falou com sua vida e obras para todos, porém alguns não quiseram acolhê-Lo.

No evangelho de Mateus, quando João Batista quer saber quem ele é, responde com suas obras, sinais de que no Reino de Deus *"os cegos recuperam a vista, os paralíticos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres é anunciada a Boa Notícia"* (MATEUS, 11: 4-5).

Para a comunidade de João as obras legitimam a identidade e a missão de Jesus: *"As obras que o Pai me concedeu realizar, dão testemunho de mim, mostrando que o Pai me enviou. E o pai que me enviou deu testemunho em meu favor"*. (JOÃO, 5: 36-37).

Agora Jesus acha necessário esclarecer que tipo de reino é o seu, e o projeta para outra situação: *"O meu reino não é deste mundo"*. (JOÃO, 18: 36)

O que entende a mentalidade imperial romana por reino? O que entende nossa mentalidade neoliberal?

Em ambas, o reino está ligado ao poder autoritário dos fortes sobre os fracos, a violência expressa de diferentes formas, a injustiça, e a diferença social é justificada.

O reino de Jesus, que tem como centro os pequeninos, é aquele que vemos brotar da vida humilde, mansa, amante e serviçal do Nazareno. E é em fidelidade a essa vida, a esse reino que ele morre na cruz com o título: *"Jesus Nazareno, o Rei dos Judeus"*. (JOÃO 19,19).

Elevemos nosso olhar para a cruz, é ali o trono de Cristo Rei. O que vemos?

Na crucifixão, na morte mais ignominiosa, nos é revelado o *"amor extremo"*, a vitória sobre a injustiça, do serviço sobre o poder, da vida sobre a morte. A crucifixão – até por enquanto – é a decadência de alguém que propõe algo, então, indaga-se: qual é a vitória? É a ressurreição que o pai lhe concedeu após ter cumprido sua missão, coisa que ninguém esperava.

Quem olha com os olhos da fé e do amor, sentir-se-á movido a agradecer e louvar a Deus pelo amor extremo com que nos amou. *"Deus amou tanto o mundo que entregou o seu Filho único, para que não pereça quem nele crê, mas tenha a vida eterna"* (JOÃO, 3:16).

Deixemo-nos olhar pelos olhos do Rei crucificado, deixemo-nos amar por Ele, porque só assim podemos escutar e responder ao seu grito em tantas outras pessoas que continuam exclamando: *"Tenho sede"...* (JOÃO, 19:28).

E do amor, não há o que duvidar, pois *"Ainda que eu fale a língua dos homens e dos anjos, se não tiver amor, serei como o bronze que soa, ou como o címbalo que retine. Ainda que eu tenha tamanho dom da profecia e conheça todos os mistérios e toda a ciência, ainda que eu tenha tamanha fé, a ponto de transportar montanhas, se não tiver amor, nada serei"* ... (1 CORÍNTIOS, 13: 2)

"Felizes os que não viram e creram!" (JOÃO, 20: 29)

Referências Bibliográficas

AZEVEDO, Gilson Xavier de. *A Judéia no tempo de Jesus e Jesus na Judéia de seu tempo*. TCC (Graduação em Teologia) - UNILOGOS, São Paulo: 2001. Disponível em: <http://www.paideia.ubbi.com.br/tcc-teologia.pdf>. Acesso: em 10 dez. 2024.



BÍBLIA. *A bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus 1995.

BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BETTO, Frei. *Democracia e poder*. 2006. Disponível em: <http://www.adital.org.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=25792>. Acesso em: 28 dez. 2024.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. São Paulo: EDUNB. 1992. p. 335.

BOFF, Clodovis. *Fé e compromisso político*: pastoral operária de S. Bernardo do Campo. São Paulo: Paulinas, 1982. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/fe/igreja/clodovisboff.html> . Acesso em: 10 dez. 2024.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*. Petrópolis: Vozes. 1972.

BRASIL. *Constituição da república federativa do Brasil*. São Paulo: Saraiva, 2013.

CROSSAN, Jean Dominic. *O Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. *Jesus: uma biografia revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

FERREIRA. Reuberson Rodrigues; CELESTE. Rodrigo Fávero. *Aspectos físicos e econômicos da Palestina no tempo de Jesus*. 2006. Disponível em: <http://www.abiblia.org/doc/53.pdf> Acessado em: 19 fev. 2025.

HOBSBAWM, Eric J. *Bandidos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1976.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004. 156 pp.

_____. *Arqueologia, história e sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo: Paulus, 2000.

HORSLEY, Richard A.; SILBERMAN, Neil Asher. *A mensagem e o reino*: como Jesus e Paulo deram início a uma revolução e transformaram o Mundo Antigo. São Paulo: Loyola, 2000. v. 1.

KÜNG, Hans. *Ser cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

LOHSE, Eduard. *O contexto e ambiente do novo testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000.

MEIER, J. P. *Um judeu marginal*: repensando o Jesus histórico. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

MESTERS, Frei Carlos. *Prática libertadora de Jesus*. Lanza, n. 1, fev. 2005. Disponível em: <http://www.ocarm.org/justice&peace/A%20Pratica%20Libertadora%20de%20Jesus.doc> Acesso em: 25 dez. 2024.

MOTA. Myriam Becho; BRAICK. Patrícia Ramos. *História das cavernas ao terceiro milênio*. 1. ed. São Paulo: Moderna, 1997.

OAKMAN, D. E. The Countryside in Luke-Acts. In: NEYREY, J. H. (Ed.), *The social world of Luke-Acts: models of interpretation*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1991. p. 168.

ROCHA, Ivan Esperança. Dominadores e dominados na Palestina do I século. *História*, São Paulo, v. 23, n. 1-2, p. 239-258, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v23n1-2/a12v2312.pdf> Acesso em: 25 ago. 2025.

ROPS, Daniel. *A vida quotidiana na palestina no tempo de Jesus*. Lisboa: Edição Livros do Brasil. 1963. p.10-11.

SILVA, Andréia Cristina L. Frazão da. *A palestina no século I d.C.* Disponível em: <http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/palestina.htm>. Acesso em: 20 fev. 2006.

A Cidade de Deus: A Peregrinação da Alma entre o Tempo e a Eternidade

Maria Bernadete Miranda
mbernadetemiranda@gmail.com

"O homem é um peregrino entre duas cidades: a do mundo e a de Deus; mas só encontra descanso quando o seu coração repousa n'Aquele que o criou." (Santo Agostinho)

Resumo

A presente resenha teológico-espiritual busca analisar A Cidade de Deus, de Santo Agostinho, como uma obra de síntese entre fé e razão, teologia e história, tempo e eternidade. Escrita no contexto da queda de Roma, o livro propõe uma leitura cristã da história humana à luz da oposição simbólica entre duas cidades: a Cidade dos Homens, fundada no amor-próprio levado ao desprezo de Deus, e a Cidade de Deus, fundada no amor a Deus levado até o desprezo de si. Mais do que uma reflexão filosófica, trata-se de uma obra espiritual e profética que ilumina o caminho do peregrino cristão, convidando-o a caminhar entre as ruínas do mundo e a esperança da Jerusalém celeste. O artigo aprofunda as dimensões teológicas, históricas e espirituais da obra, situando-a no coração da tradição patrística e na atualidade do discipulado cristão.

Abstract

This theological and spiritual review analyzes The City of God by Saint Augustine as a synthesis between faith and reason, theology and history, time and eternity. Written in the context of Rome's fall, the book proposes a Christian interpretation of history through the symbolic opposition of two cities: the City of Man, founded on self-love leading to the contempt of God, and the City of God, founded on the love of God leading to the contempt of self. Beyond philosophical speculation, it is a prophetic and spiritual work that illuminates the path of the Christian pilgrim, called to walk amid the world's ruins toward the hope of the heavenly Jerusalem. The article deepens the theological, historical, and spiritual dimensions of the work, situating it within the patristic tradition and the living experience of Christian discipleship.

1 - Introdução

No alvorecer do século V, Roma — símbolo de poder, civilização e ordem — caiu diante dos godos de Alarico. O mundo antigo parecia desmoronar, e muitos atribuíram a catástrofe ao cristianismo, recém-oficializado no Império. Em resposta, Santo Agostinho ergueu uma das maiores obras da teologia e da literatura cristã: A Cidade de Deus (De Civitate Dei contra Paganos).

Mais do que uma apologia da fé, Agostinho escreveu uma história do espírito humano, uma peregrinação teológica que contrapõe duas cidades: a Cidade terrena, nascida do amor-próprio e da busca de poder, e a Cidade celeste, edificada no amor de Deus e orientada para a eternidade.

O santo bispo de Hipona escreveu para os homens e mulheres confusos diante da queda do mundo. Mas, nas entrelinhas, escreveu também para os peregrinos de todos os tempos — para aqueles que, como os discípulos de Emaús, caminham pelas estradas do tempo em busca do sentido da história.

Assim, A Cidade de Deus é mais do que um tratado teológico: é um mapa espiritual da peregrinação cristã, um convite à esperança nas ruínas da humanidade.

2 - A Cidade de Deus: contexto histórico e biográfico de Santo Agostinho

Santo Agostinho (354-430 d.C.), nascido na cidade de Tagaste, no norte da África, foi um dos maiores teólogos, filósofos e escritores cristãos da antiguidade. Bispo de Hipona, sua obra exerceu profunda influência na formação do pensamento cristão ocidental. "A Cidade de Deus", escrita entre 413 e 426 d.C., emerge num contexto de crise e transformação: o saque de Roma pelos visigodos em 410 d.C., um evento trágico que abalou a estabilidade do Império Romano e suscitou profundas inquietações espirituais e sociais. Para muitos pagãos, a queda de Roma significava o castigo divino pelo abandono das tradições religiosas antigas em favor do cristianismo.

Diante disso, Agostinho empreende uma defesa vigorosa da fé cristã, buscando consolar os cristãos e reposicionar o entendimento sobre o curso da história. Na sua perspectiva, o mundo terreno, simbolizado como a "Cidade dos Homens", é marcado pela busca egoísta do poder e dos prazeres efêmeros, enquanto a verdadeira cidadania pertence à "Cidade de Deus", eterna e espiritual, formada pela comunhão dos fiéis que amam a Deus sobre todas as coisas. Essa distinção reforça a ideia da coexistência e da tensão entre o temporário e o eterno, entre as potências materiais e o reino divino, que somente terá seu desfecho com o triunfo final da Cidade de Deus na eternidade.

Ao confrontar filosofias pagãs e ideologias políticas da época, Agostinho articula uma teologia da história que vê na providência divina a mão orientadora dos acontecimentos, dando sentido e esperança mesmo nas adversidades humanas. Sua obra transcende a mera apologética para convidar à reflexão espiritual profunda sobre o destino último do homem e da sociedade, oferecendo um norte de fé e moral em tempos de incerteza.

Neste sentido, "A Cidade de Deus" é ao mesmo tempo uma análise teológica e uma meditação devocional, que transcende seu momento histórico para se tornar um marco do pensamento cristão, reafirmando a primazia do espiritual sobre o temporal e a certeza da esperança na vida eterna.

3 - A Queda de Roma e a Crise da Alma Humana

A queda de Roma, em 410 d.C., quando os visigodos de Alarico atravessaram as muralhas da cidade e a submeteram ao saque, não foi apenas um episódio militar: foi um abalo cósmico na consciência do mundo antigo. Roma, tida como “eterna”, símbolo de ordem, poder e civilização, viu-se reduzida a cinzas. Para os homens de seu tempo, esse acontecimento parecia o colapso de toda a realidade. Se Roma podia cair, o que mais permaneceria de pé? O império que dominara povos e continentes, o orgulho da razão e da virtude humana, ruía sob o peso de sua própria soberba.

Diante dessa tragédia, o mundo romano mergulhou em perplexidade e medo. Muitos pagãos culparam o cristianismo pela desgraça: diziam que, ao abandonar os deuses antigos, Roma perdera sua proteção. Os cristãos, por sua vez, viam no desastre um sinal do julgamento divino — uma purificação necessária para que a humanidade reencontrasse o verdadeiro sentido da história. Nesse contexto de angústia e incerteza, Santo Agostinho ergueu sua voz como farol espiritual, oferecendo uma leitura profundamente teológica e filosófica da catástrofe.

Em sua obra monumental, *A Cidade de Deus*, Agostinho não apenas responde aos críticos do cristianismo, mas redefine o próprio conceito de história humana. Para ele, o que estava em ruínas não era o plano de Deus, mas o projeto humano de autossuficiência. Roma não caiu porque abandonou os deuses, mas porque se construiu sobre o amor desordenado de si mesma. Como afirma o santo doutor: “*Dois amores edificaram duas cidades: o amor de si levado até o desprezo de Deus fez a cidade terrena; o amor de Deus levado até o desprezo de si fez a cidade celeste*” (*Civitas Dei*, XIV, 28).

O império romano, em sua glória e magnificência, fora erigido sobre o amor de si — sobre o desejo de poder, de domínio e de glória mundana. E, por isso mesmo, trazia dentro de si a semente de sua própria destruição. Quando a alma humana se afasta da fonte do seu ser — Deus —, ela começa a desmoronar por dentro, ainda que exteriormente brilhe em poder e riqueza. Roma caiu porque, antes de ruir suas muralhas, havia ruído seu espírito. A queda da cidade foi o reflexo de uma crise mais profunda: a crise da alma humana, incapaz de sustentar o peso da verdade sem a graça.

Agostinho, com olhar profético, percebe que a história é o campo onde se travam as batalhas invisíveis do coração. O saque de Roma foi apenas o espelho de um drama mais antigo e permanente — o drama entre o amor de si e o amor de Deus, entre o orgulho e a humildade, entre a cidade dos homens e a cidade de Deus. Assim como Roma caiu, todo coração humano que se exalta sobre si mesmo, esquecendo-se de sua origem divina, também se condena ao colapso interior.

A verdadeira crise, portanto, não é política, mas espiritual. O homem, ao perder Deus, perde-se a si mesmo. Agostinho compreendeu que não bastava reformar o império; era preciso converter a alma. E, por isso, sua obra não é um lamento nostálgico pela glória perdida de Roma, mas um cântico de esperança

na nova Jerusalém. A Cidade de Deus não pode ser destruída, pois é edificada sobre o amor que não passa.

Em sua meditação, o bispo de Hipona revela que a queda de Roma não significava o fim da história, mas o início de uma nova compreensão dela. O tempo humano, com suas ruínas e reconstruções, não é um ciclo de glórias efêmeras, mas uma peregrinação rumo à eternidade. A cidade terrena, com suas paixões e instabilidades, é apenas um reflexo imperfeito da cidade celeste, onde reina o amor que purifica e dá sentido ao sofrimento.

Dessa forma, o lamento pela queda de Roma se transforma, nas mãos de Agostinho, em um convite à conversão. O que ele propõe não é a restauração de um império terreno, mas a edificação interior de uma alma fiel. Cada homem, cada mulher, é chamado a escolher entre as duas cidades: viver para si ou viver para Deus; construir sua casa sobre a areia do orgulho ou sobre a rocha da fé. A ruína de Roma ensina que nenhuma civilização, por mais esplêndida, pode resistir sem os alicerces espirituais da humildade, da justiça e da caridade.

Como um pastor ferido pela dor de seu tempo, Agostinho escreve não para os poderosos, mas para os peregrinos. Ele mostra que a verdadeira pátria não é Roma, nem qualquer império deste mundo, mas o Reino de Deus que nasce dentro da alma purificada pela graça. Assim, o cristão é chamado a viver no mundo sem se prender a ele, a construir e amar sem idolatrar, a servir sem se exaltar.

A queda de Roma, vista com os olhos da fé, torna-se uma parábola da condição humana: toda glória que se ergue contra Deus será abatida, e todo coração que se humilha diante do Senhor será exaltado. Agostinho convida o homem moderno, tanto quanto o romano de seu tempo, a refletir sobre a fragilidade das grandezas mundanas e a buscar no amor divino a estabilidade que o tempo não pode corroer.

Em última instância, a destruição de Roma é o espelho da alma que se afasta de sua origem; e a Cidade de Deus é a promessa de que, mesmo entre ruínas, Deus está construindo uma morada eterna para aqueles que O amam. O império pode ter caído, mas a fé ergueu um novo horizonte: não o da força, mas o da esperança; não o da glória passageira, mas o da eternidade.

4 - A Cidade dos Homens e a Cidade de Deus

A grande síntese da visão teológica e filosófica de Santo Agostinho está contida na oposição simbólica e espiritual entre a Cidade dos Homens e a Cidade de Deus — dois modos de amar, dois princípios de vida, dois destinos eternos. Essa distinção não é meramente política nem sociológica, mas espiritual e escatológica. Em sua profundidade, trata-se de uma leitura do coração humano e da história universal à luz da Revelação.

Desde as primeiras páginas da Cidade de Deus, Agostinho conduz o leitor a compreender que o mundo é um campo de tensão entre dois amores originários: o amor de si levado até o desprezo de Deus e o amor de Deus levado até o desprezo de si (Civitas Dei, XIV, 28). Desses dois amores nascem duas cidades: a primeira, terreno de orgulho e autossuficiência; a segunda, reino de humildade e comunhão. A história humana, em toda a sua complexidade e contradição, é o teatro onde esses dois amores se entrelaçam, se confrontam e se desvelam.

A Cidade dos Homens, construída sobre o orgulho, é a sociedade que faz do poder e da glória terrena os seus deuses. Nela, o homem busca ser o centro do universo; sua razão e suas conquistas tornam-se objetos de adoração. É a cidade de Caim, o primeiro fraticida, que erige uma cidade após afastar-se de Deus (Gn 4,17). É também a cidade de Babel, onde os homens, dominados pela soberba, erguem uma torre para “tocar o céu” (Gn 11,4), tentando alcançar pela força o que só a graça pode conceder. Nela, o amor é utilitário, a justiça é parcial e o bem comum é frequentemente sacrificado no altar das ambições pessoais.

A Cidade de Deus, em contraste, não é construída por mãos humanas, mas edificada pela graça. Ela nasce do coração purificado pelo amor divino e se manifesta naqueles que vivem a fé, a esperança e a caridade. É a cidade de Abel, do justo que oferece a Deus o melhor de si; é a Jerusalém celestial de que fala o Apocalipse: “*Vi descer do céu, de junto de Deus, a cidade santa, a nova Jerusalém, como uma esposa ornada para o seu esposo*” (Ap 21,2). Nesta cidade, o poder dá lugar ao serviço, e o amor de Deus transforma o egoísmo em comunhão.

Agostinho comprehende que ambas as cidades coexistem no tempo presente — misturadas como o trigo e o joio da parábola evangélica (Mt 13,24-30). Enquanto peregrinamos neste mundo, somos cidadãos de ambas, vivendo a tensão entre o que somos e o que estamos chamados a ser. A Cidade de Deus não é uma realidade geográfica, mas uma comunidade espiritual, invisível e universal, que se estende ao longo da história e culmina na eternidade. Já a Cidade dos Homens é transitória, marcada por guerras, corrupções e impérios que se levantam e caem.

O pensamento agostiniano, portanto, não rejeita a cidade terrena, mas a relativiza. O cristão, vivendo na história, é chamado a santificar o tempo, sem se deixar escravizar por ele. Agostinho ensina que devemos obedecer às autoridades e amar nossa pátria, mas sempre lembrando que nossa verdadeira cidadania está nos céus (Fl 3,20). Assim, o fiel é, por excelência, um peregrino — alguém que caminha pela cidade dos homens com o coração voltado para a Cidade de Deus.

Na perspectiva espiritual, essa distinção revela também o drama interior da alma humana. Dentro de cada pessoa coexistem essas duas cidades. O coração dividido entre o amor-próprio e o amor divino é o verdadeiro campo de batalha da história. A conversão, nesse sentido, é a migração da alma: sair da

Babilônia do pecado para a Jerusalém do Espírito. E essa jornada não se faz sem cruzes. O cristão é aquele que, em meio às tentações e vaidades do mundo, aprende a dizer com o salmista: “*Se eu me esquecer de ti, Jerusalém, que minha mão direita se resseque*” (Sl 137,5).

Agostinho via, em sua própria vida, o reflexo dessa luta. Sua juventude desregrada e seu posterior encontro com a graça tornaram-no testemunha viva de que a alma só encontra repouso quando retorna à sua pátria divina. “*Fizeste-nos para Ti, Senhor, e inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em Ti*” (Confissões, I, 1). Essa inquietude é o eco do exílio espiritual do homem que vive entre as duas cidades: sente-se cidadão da terra, mas suspira pela eternidade.

A Cidade dos Homens, com sua lógica de dominação e vaidade, continua a seduzir os corações com promessas de poder, prazer e glória. Contudo, sua ruína é inevitável, pois tudo o que nasce do orgulho se consome no fogo do tempo. Já a Cidade de Deus permanece, silenciosa e luminosa, construída sobre o amor que não passa. “*Deus é caridade, e quem permanece no amor, permanece em Deus, e Deus nele*” (1Jo 4,16).

A visão agostiniana é, portanto, uma teologia da história e da esperança. Mesmo quando tudo parece desabar, como na queda de Roma, o cristão sabe que a Cidade de Deus não está em ruínas. Ela cresce nas sombras, floresce nos corações humildes e se manifesta em cada gesto de fé, justiça e misericórdia.

Assim, toda a história humana — com seus impérios, revoluções e tragédias — é, aos olhos de Agostinho, uma longa peregrinação entre as duas cidades. A vitória final pertence àquela que tem por rei o Cordeiro imolado, e não César; àquela que se edifica no sacrifício e não na conquista; àquela cujo fundamento é o amor crucificado.

O cristão, como peregrino da esperança, caminha entre essas duas cidades com os pés no mundo e o coração em Deus. Ele trabalha, sofre, constrói, mas sabe que sua verdadeira pátria está além das muralhas do tempo.

É nessa certeza que Santo Agostinho encontra o sentido da história e a serenidade da fé: “*Ali descansaremos e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos. Eis o que haverá no fim sem fim*” (Cidade de Deus, XXII, 30).

Na luz dessa promessa, a tensão entre as duas cidades se resolve não na destruição, mas na redenção. A Cidade de Deus não elimina a dos homens, mas a transfigura — elevando o humano ao divino, o temporal ao eterno, o caos ao cosmos do amor perfeito. Essa é, em última instância, a mensagem de Agostinho: que toda cidade construída sobre o egoísmo está destinada ao pó, mas aquela erguida sobre o amor jamais perecerá.

5 - A História como Peregrinação Espiritual e o Destino da Cidade de Deus

Para Santo Agostinho, a história não é um simples encadeamento de fatos humanos nem um ciclo de glórias e quedas políticas, como pensavam os filósofos pagãos. Ela é, antes, uma peregrinação espiritual, uma travessia contínua da humanidade em direção ao seu fim último: Deus. Nesse sentido, a história adquire um sentido teológico e escatológico — é o palco no qual se desenrola o drama do amor. Desde o início dos tempos, coexistem as duas cidades: a dos homens, fundada no amor-próprio que se fecha à graça, e a de Deus, edificada sobre o amor que se abre e se entrega. Cada alma humana, no seu caminho, participa desse mesmo movimento, como um peregrino que, guiado pela fé, atravessa o deserto do mundo rumo à Jerusalém celeste.

A concepção agostiniana da história está impregnada de espiritualidade. Não há nela acaso, mas providência; não há repetição, mas direção. O tempo não é uma roda que gira sem sentido, mas uma estrada que conduz ao encontro com o Eterno. Assim, todo acontecimento — seja a queda de impérios ou a conversão de um coração — participa do desígnio divino que conduz a criação à redenção final. O curso da história é, portanto, o caminho da graça: uma lenta purificação, na qual Deus trabalha silenciosamente no coração dos homens, convidando-os a transformar o caos da Cidade terrena na harmonia da Cidade celeste.

Agostinho vê o cristão como um viator, um viajante. Ele vive no mundo, mas não é do mundo; habita a terra, mas o seu lar é o céu. “*Somos peregrinos longe do Senhor*” (2Cor 5,6), dirá o Apóstolo Paulo, e Agostinho faz eco dessa verdade. A vida cristã, para ele, é uma caminhada entre duas pátrias: a pátria terrestre, transitória e imperfeita, e a pátria eterna, onde a paz é plena e o amor é total. Assim, a história humana se torna um espelho da alma: enquanto o mundo avança em meio a guerras e esperanças, o coração do crente caminha, ora na escuridão da fé, ora na luz da graça, rumo ao descanso prometido.

No horizonte dessa peregrinação, a Cidade de Deus se revela como o destino final de todo o ser que ama. Ela não é construída por mãos humanas, mas é dom divino — a comunhão perfeita dos santos com Deus, a união entre o Criador e a criatura restaurada pela cruz de Cristo. Agostinho a descreve como a cidade onde “*Deus será tudo em todos*” (1Cor 15,28), e onde cessarão as lágrimas, a guerra e a morte. Lá, o tempo dará lugar à eternidade e o amor não conhecerá fim.

Mas a jornada até essa Cidade é árdua. O peregrino da fé — como os antigos que deixaram Ur em busca da terra prometida — caminha pela história entre tentações e esperanças. Ele se alimenta da Palavra e se orienta pela oração, sustentado pela graça que o transforma por dentro. Agostinho insiste que essa peregrinação não é apenas individual, mas também eclesial: é a Igreja, Corpo de Cristo, que caminha unida, iluminada pelo Espírito, através das tempestades do tempo. Ela é, neste mundo, a imagem e o germe da Cidade de Deus — o sacramento da presença divina na história.

Assim, a história não é tragédia, mas itinerário da esperança. Mesmo quando as ruínas parecem prevalecer, mesmo quando a Cidade dos Homens levanta suas torres de vaidade, a Cidade de Deus prossegue silenciosa, construída nos corações humildes e nos gestos de amor que ninguém vê. Cada ato de fé, cada perdão concedido, cada lágrima transformada em oração é um tijolo invisível dessa morada eterna.

No fim dos tempos, as duas cidades não mais coexistirão: a terrena passará, como tudo o que é efêmero, e apenas a Cidade de Deus permanecerá, luminosa e pura, morada dos bem-aventurados. Agostinho contempla esse destino com o olhar do crente que já provou o gosto da eternidade e confessa: “*Inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em Ti, Senhor.*” (Confissões, I, 1). A inquietude do homem é, pois, o sinal da sua vocação à eternidade; a saudade do céu é o selo da sua origem divina.

Dessa forma, o pensamento agostiniano nos recorda que toda história humana é, em última instância, história de salvação. Cada peregrino é um elo dessa trama divina. Caminhamos entre ruínas, mas com os olhos voltados para a luz. E quando os passos se cansam, a esperança renasce, pois o destino não é o deserto, mas a casa do Pai. Na grande jornada da vida, o cristão descobre que não caminha sozinho: Deus é o companheiro invisível de todas as estradas, o sol que nunca se põe sobre o coração que o ama.

Assim, “A Cidade de Deus” permanece não apenas como uma obra filosófica ou teológica, mas como um cântico de peregrinação — uma carta escrita à humanidade errante, convidando-a a erguer os olhos para o alto. E enquanto as cidades dos homens se erguem e caem, a Cidade de Deus cresce silenciosamente, alimentada pela fé, pela esperança e pelo amor.

6 - O Homem Interior e a Esperança Escatológica em Santo Agostinho

Entre as páginas luminosas de A Cidade de Deus, uma verdade emerge como um fio condutor que atravessa toda a obra de Santo Agostinho: a renovação do homem começa no interior, onde o mistério de Deus encontra a liberdade da alma. Nenhuma cidade exterior pode ser justa se o coração humano não for transformado; nenhuma sociedade pode alcançar a paz se a alma permanecer dividida. O itinerário da história é inseparável do itinerário do coração, pois é nele que se trava a batalha decisiva entre o amor-próprio e o amor divino.

Para Agostinho, o homem é um ser dilacerado, cindido entre duas forças: uma que o puxa para o abismo da autossuficiência, e outra que o eleva à luz da graça. O “homem velho” — aquele dominado pelo amor de si — pertence à Cidade terrena, onde reina a soberba e o desejo de poder. Já o “homem novo”, recriado em Cristo, é cidadão da Cidade de Deus, porque aprendeu o caminho da humildade e da caridade. Essa transformação interior é o ponto de partida de toda a espiritualidade agostiniana: a

conversão não é apenas uma mudança moral, mas uma virada do olhar, um retorno da alma à sua origem, àquele que a criou e a chama incessantemente ao amor.

No coração humano, Deus habita como em um templo. “*Não saias de ti; volta a ti mesmo; no homem interior habita a verdade*” (De Vera Religione, XXXIX, 72). Essa frase de Agostinho resume toda a sua mística. O encontro com Deus não ocorre em templos de pedra, mas no silêncio interior, onde a alma se recolhe para ouvir a voz do Espírito. É nesse espaço sagrado — a interioridade — que o homem experimenta a presença amorosa do Criador e reconhece a própria pequenez. O orgulho o dispersa; a humildade o reúne.

Por isso, Agostinho convida cada ser humano a descer ao próprio coração como quem empreende uma peregrinação: “*Volta-te para dentro de ti, e se ainda não te encontras, ultrapassa-te, pois tu não és Deus*” (Confissões, VII, 10). O caminho da ascensão espiritual é, paradoxalmente, um caminho de descida: o homem deve descer à profundidade da própria alma para ser elevado à altura da graça. Assim, a conversão interior torna-se o verdadeiro início da cidadania celeste — o batismo da consciência que abre o coração à eternidade.

A esperança escatológica, por sua vez, é o horizonte que dá sentido a essa peregrinação interior. Agostinho contempla o fim dos tempos não como uma catástrofe, mas como o desabrochar da plenitude. A história — marcada por guerras, injustiças e incertezas — caminha para o dia em que Deus será “*tudo em todos*” (1Cor 15,28). A esperança cristã, portanto, não é fuga do mundo, mas fidelidade a um futuro prometido que já começa a germinar no presente. A alma que espera em Deus já antecipa, no tempo, o perfume da eternidade.

A Cidade de Deus, nesse contexto, não é apenas um destino distante, mas uma realidade espiritual que começa no coração transformado. Cada vez que o homem escolhe amar, perdoar, servir e adorar, uma centelha dessa Cidade eterna se acende no mundo. A esperança cristã é, assim, uma força construtiva: ela ergue pontes onde havia muros, semeia paz onde há ódio e ilumina o desespero com a chama da fé.

Agostinho, ao escrever sobre o juízo final e a ressurreição, não o faz com temor apocalíptico, mas com uma alegria serena. Para ele, o fim é cumprimento; o juízo é purificação; e a eternidade é a morada do amor sem limites. O cristão vive entre o “já” e o “ainda não”: já participa da graça, mas ainda aguarda a visão plena de Deus. Por isso, o tempo presente é um tempo de vigilância e de esperança. Como as virgens prudentes do Evangelho (Mt 25,1-13), o fiel deve conservar acesa a lâmpada do coração, pois o Esposo virá — talvez à meia-noite — e o chamará pelo nome.

Na mística agostiniana, a esperança não é passiva: é uma virtude peregrina. Ela caminha com os olhos no céu e os pés na terra. Alimenta-se da memória das promessas de Deus e se fortalece na oração, que é o suspiro da alma em busca do Infinito. “*Desejar é já começar a possuir*”, escreve Agostinho (Comentário ao Salmo 37). Assim, o coração que deseja ardente mente o Senhor já vive, de certo modo, na Cidade de Deus.

Essa esperança interior, porém, não se reduz à salvação individual. Ela tem dimensão comunitária e cósmica. A humanidade inteira é chamada à redenção; o universo, ferido pelo pecado, será renovado. A visão escatológica de Agostinho é, portanto, uma visão de reintegração universal — quando todas as coisas dispersas serão reunidas em Cristo, e o cosmos inteiro cantará em harmonia com o seu Criador.

Em última análise, o homem interior e a esperança escatológica convergem para o mesmo centro: o amor de Deus que tudo sustenta e tudo transforma. O cristão que vive segundo o Espírito antecipa, em sua vida cotidiana, a alegria eterna. Ele é sinal de uma Cidade invisível que já começa a brilhar nas sombras do mundo.

Assim, “A Cidade de Deus” não é apenas uma reflexão sobre o destino das nações, mas uma profunda meditação sobre o destino da alma. Entre o pó da terra e a luz do céu, o homem descobre que é chamado a ser templo vivo de Deus e cidadão de uma pátria que não passa. E quando o peregrino alcançar, enfim, as portas da eternidade, compreenderá que todo o seu caminho — com suas quedas, lutas e esperanças — foi guiado pelo amor que não conhece ocaso.

7 - O Amor como Fundamento da Cidade de Deus: Caritas contra Amor Sui

Em toda a vastidão teológica e filosófica de A Cidade de Deus, Santo Agostinho ergue uma verdade fundamental que sustenta o edifício espiritual da história: duas cidades foram fundadas por dois amores — uma pela caritas (amor a Deus levado até o desprezo de si), e outra pelo amor sui (amor de si levado até o desprezo de Deus) (De Civitate Dei, XIV, 28). Essa oposição mística e moral é o eixo central da obra, a chave que explica não apenas o destino das nações, mas o drama da alma humana.

A Cidade dos Homens nasce da soberba, do desejo de poder e do fechamento do coração sobre si mesmo. É a cidade construída por Caim, o fraticida, símbolo da humanidade que se afasta da comunhão para afirmar a própria vontade. Já a Cidade de Deus é edificada sobre o alicerce da caridade: nela, o homem reconhece que nada possui de si, mas tudo recebe; que não se pertence, mas pertence ao Amor que o criou. Em Agostinho, a história não é, portanto, uma luta entre povos, mas entre amores — uma batalha invisível que se trava dentro de cada coração.

“*Ama e faz o que quiseres*” (In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus, VII, 8): esta máxima agostiniana, tão conhecida e tantas vezes mal compreendida, não é licença para o arbítrio, mas uma

confissão teológica. Para o Bispo de Hipona, somente o amor verdadeiro — aquele que nasce de Deus e retorna a Deus — é capaz de ordenar todos os outros amores. Onde o amor é puro, a vontade é justa; onde o amor é desordenado, nasce o pecado. O homem, criado à imagem do Amor, só encontra sua liberdade quando ama o Bem supremo.

A caritas, para Agostinho, não é mero sentimento, mas a força vital do Espírito Santo que une o homem a Deus e aos irmãos. É o vínculo invisível que sustenta o cosmos e dá sentido à existência. Quando o amor se perde, o mundo se desintegra; quando o amor reina, tudo se harmoniza. Por isso, a caritas é o coração pulsante da Cidade de Deus — uma cidade sem fronteiras, onde reina o Amor que se doou até a cruz.

O amor sui, ao contrário, é o veneno que corrompe a alma e as estruturas da sociedade. É o amor deformado que transforma o “eu” em ídolo, que busca dominar em vez de servir, possuir em vez de doar-se. Nessa desordem, a criatura se afasta da luz e cai em si mesma, prisioneira de um labirinto de desejos. “*O orgulho é o princípio de todo pecado*” (Confissões, X, 36, 59), escreve Agostinho, mostrando que o mal não tem substância própria, mas é ausência de amor, é o vazio deixado por um coração que recusou a comunhão.

Essa tensão entre caritas e amor sui percorre toda a história, mas encontra sua expressão suprema em Cristo. Nele, o amor humano e o amor divino se reconciliam. O Filho de Deus, que se humilhou até a morte de cruz (Fl 2,8), é o arquétipo da caritas: amor que se esvazia, que serve, que redime. No Gólgota, as duas cidades se confrontam — o orgulho do poder humano e a humildade do Amor divino — e a vitória pertence à cruz, trono paradoxal do Rei que reina servindo.

A espiritualidade agostiniana nasce dessa contemplação do amor crucificado. O cristão, peregrino da Cidade de Deus, é chamado a imitar Cristo na humildade e no serviço. Sua vida deve ser um reflexo da caridade trinitária, que é comunhão perfeita entre Pai, Filho e Espírito Santo. Assim, o amor não é apenas uma virtude, mas a própria substância da vida divina comunicada ao homem. Como ensina o apóstolo João: “*Deus é amor; quem permanece no amor permanece em Deus, e Deus nele*” (1Jo 4,16).

A partir dessa teologia do amor, Agostinho constrói uma visão profundamente social e eclesial. A Igreja, para ele, é a expressão visível da Cidade de Deus em peregrinação. É nela que os fiéis aprendem a amar ordenadamente, a servir em comunhão, a buscar o bem comum. Na medida em que vive a caritas, a Igreja já antecipa, no tempo, a realidade escatológica do Reino. Cada ato de amor é, por assim dizer, um tijolo místico na edificação da Jerusalém celeste.

Mas Agostinho também é realista: enquanto vivemos neste mundo, as duas cidades se entrelaçam. O trigo e o joio crescem juntos até a colheita (Mt 13,30). Por isso, o cristão é chamado a

discernir, no coração e na sociedade, onde habita a soberba e onde floresce a caridade. Essa luta espiritual é contínua, e dela depende o destino da alma.

O verdadeiro combate da história, portanto, não se travá nas arenas do poder, mas no interior do coração humano. A civilização só será justa quando for formada por corações convertidos. O amor que se doa — caritas — é o único cimento capaz de sustentar a cidade dos homens, transformando-a em reflexo da Cidade de Deus.

Ao contemplar o final da história, Agostinho vislumbra a vitória definitiva da caritas. No dia em que o amor for tudo em todos, cessarão as lágrimas, o tempo e o exílio. *“A medida do amor é amar sem medida”* (De Quantitate Animae, 33, 70), escreve o santo, sintetizando o destino último da alma: ser consumida pelo amor que não tem fim.

Assim, a Cidade de Deus não é apenas uma esperança distante, mas uma presença viva onde o amor reina. Cada coração que ama verdadeiramente já participa dessa eternidade. A caritas é o próprio Reino de Deus que germina silenciosamente no mundo, preparando o triunfo final da graça sobre o egoísmo.

No fim, Agostinho nos convida a fazer do amor o critério de todas as escolhas, o centro de toda a vida espiritual, o motor da história e o elo que une a alma a Deus. Pois somente o amor permanece — *“caritas numquam excidit”* (1Cor 13,8).

8 - A História como Peregrinação Espiritual e o Destino da Cidade de Deus

Para Santo Agostinho, a história humana não é um encadeamento fortuito de eventos, mas uma peregrinação espiritual conduzida pela Providência divina. Desde o Gênesis até o Apocalipse, o tempo é o cenário do drama do amor: o conflito entre aqueles que vivem voltados para Deus e aqueles que vivem voltados para si mesmos. Em A Cidade de Deus, o Bispo de Hipona contempla a história como um caminho do homem para a eternidade, um itinerário de conversão, em que cada alma é convidada a transformar-se em templo de Deus e, ao mesmo tempo, membro vivo da sua Cidade celestial.

Agostinho vê o tempo não como um ciclo, mas como uma linha que se dirige ao fim último. O início se encontra na criação, o meio na redenção, e o fim na consumação escatológica. Esse pensamento rompe com a mentalidade pagã de seu tempo — especialmente com as concepções cílicas herdadas do estoicismo e do neoplatonismo — para afirmar uma visão profundamente cristã da história. O tempo, para Agostinho, é um caminho de sentido, onde a ação divina se entrelaça com a liberdade humana. Deus é o Senhor do tempo, e cada acontecimento, mesmo os mais trágicos, pode ser instrumento de sua misericórdia. Assim, a história é o lugar da pedagogia divina, onde o homem aprende a amar e a esperar (cf. De Civitate Dei, XIX, 4).

Essa espiritualidade do tempo está enraizada na experiência da peregrinação. A Cidade de Deus, enquanto está neste mundo, é uma cidade em caminho — *peregrinans civitas Dei*. Ela caminha entre as tentações e as promessas, entre a cruz e a glória. Os seus cidadãos são peregrinos, estrangeiros neste mundo, guiados pela luz da fé. “*Somos cidadãos do céu*” (Fl 3,20), recorda São Paulo, e Agostinho retoma essa consciência de exílio sagrado: a vida cristã é uma travessia, uma busca da pátria definitiva, onde “*Deus será tudo em todos*” (1Cor 15,28).

Essa peregrinação, no entanto, não é fuga do mundo. Pelo contrário, é o modo cristão de estar no mundo sem se deixar aprisionar por ele. O peregrino da Cidade de Deus é chamado a amar a cidade terrestre, mas sem idolatrá-la; a trabalhar pela justiça, mas sem se esquecer da graça; a agir no tempo, mas com os olhos fixos na eternidade. Como Maria, que “*partiu apressadamente*” (Lc 1,39) para servir Isabel, o cristão caminha na caridade, transformando o mundo pela presença silenciosa do amor.

A história, para Agostinho, é também o espaço da misericórdia e da conversão. Enquanto dura o tempo, há esperança. Deus permite que as duas cidades coexistam — a dos homens e a de Deus — para que o homem, em sua liberdade, aprenda a escolher o amor verdadeiro. Cada evento histórico é uma ocasião de graça, um chamado à conversão. É por isso que o santo vê, mesmo nas ruínas de Roma, não um castigo cego, mas um sinal de purificação espiritual. O colapso do Império é, para ele, a queda de um orgulho, o desmoronar de uma cidade construída sobre o amor de si. Em meio às cinzas, floresce a fé — e a esperança da Cidade eterna resplandece com ainda mais força.

No coração da visão agostiniana, pulsa a certeza de que a história tem um destino, e esse destino é a comunhão eterna com Deus. O fim do tempo não é o aniquilamento, mas a plenitude. A história é uma peregrinação que culmina na contemplação, um caminho da fé à visão, da esperança à posse, da caridade à alegria perfeita. “*Lá descansaremos e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos*” (De Civitate Dei, XXII, 30). Essa frase, que encerra a obra monumental de Agostinho, é uma das mais belas sínteses da escatologia cristã: o fim da história é o repouso no amor, a alegria eterna no seio de Deus.

O peregrino da esperança, que caminha entre lágrimas e orações, encontra em Agostinho a imagem do viajante da alma. A vida terrena é como um caminho de fé, semelhante ao dos discípulos de Emaús, que caminhavam tristes até reconhecer Cristo partindo o pão (Lc 24,30-31). No percurso da história, o Senhor caminha conosco, ainda que muitas vezes invisível aos olhos. É Ele quem faz da história uma estrada de salvação, conduzindo os seus filhos pela mão até a pátria celestial.

Há, em A Cidade de Deus, uma dimensão contemplativa que transforma o olhar sobre o mundo: Agostinho nos ensina que, mesmo nas tempestades da história, a Providência está presente. Nada é casual. As dores e as quedas são, na economia divina, purificações que conduzem à santidade. Assim

como o ouro é provado no fogo, também o coração humano é purificado nas provações do tempo. O peregrino não deve temer o deserto: é nele que aprende a depender unicamente de Deus.

Espiritualmente, essa visão ressoa profundamente na experiência do peregrino cristão — aquele que, em cada passo, reza e espera. Cada caminho percorrido na terra simboliza o itinerário interior da alma em direção ao Reino. E quando o cansaço pesa, o peregrino encontra força na promessa de Cristo: “*Eis que estou convosco todos os dias, até o fim dos tempos*” (Mt 28,20). A presença do Senhor na história é o consolo que impede o desespero, a chama que mantém acesa a esperança da Cidade eterna.

Na espiritualidade agostiniana, portanto, o tempo é o “lugar da graça”, e a história, o “tecido da misericórdia”. A alma humana é chamada a colaborar com Deus na construção da Cidade de Deus, não por poder ou força, mas pela fidelidade, pela oração e pelo amor. Cada gesto de bondade, cada ato de perdão, cada lágrima oferecida em silêncio é um passo rumo à eternidade.

No fim dos tempos, quando o peregrino chegar ao termo da viagem, o tempo se abrirá na eternidade. Então, cessará o labor, e o descanso será doce. “*E Deus enxugará toda lágrima dos seus olhos*” (Ap 21,4). Essa promessa é o ponto de chegada da história — não o esquecimento do caminho, mas sua transfiguração. O tempo se tornará memória amorosa, e tudo o que foi passageiro encontrará sentido no amor eterno.

Assim, A Cidade de Deus não é apenas uma reflexão sobre o passado ou uma profecia sobre o futuro; é, sobretudo, um convite a viver o presente como peregrinação. A alma é chamada a caminhar na fé, sustentada pela esperança e animada pela caridade. A história, na visão de Agostinho, é o grande santuário onde o homem aprende a amar. E, ao fim, a Cidade de Deus não será construída por mãos humanas, mas revelada como dom — a Jerusalém que desce do céu, “*como uma esposa adornada para o seu esposo*” (Ap 21,2).

O peregrino que lê Agostinho descobre, enfim, que caminhar para Deus é caminhar para casa. A jornada da história é, no fundo, o regresso do filho pródigo ao seio do Pai. O tempo inteiro é um advento, uma expectativa amorosa da eternidade. E a cada passo, mesmo nas sombras, brilha a certeza que animou o coração de Santo Agostinho: “*Inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em Ti*” (Confissões, I, 1).

9 - Conclusões

Em A Cidade de Deus, Santo Agostinho ergue uma das mais grandiosas visões teológicas e espirituais de todos os tempos. Sua obra ultrapassa o contexto histórico da queda de Roma e se torna uma meditação universal sobre o destino da alma, a presença de Deus na história e o mistério do mal. O Bispo de Hipona transforma o lamento pela ruína da cidade terrena em um cântico de esperança: Roma cai,

mas o Reino de Deus permanece. Tudo o que nasce e morre, tudo o que se ergue e se dissolve, é apenas o cenário passageiro de um drama eterno — a escolha entre o amor de si mesmo e o amor de Deus.

Agostinho, com sua profundidade mística, convida o leitor a reconhecer que a história humana é um itinerário espiritual, e que cada alma é, em si mesma, um pequeno espelho da Cidade de Deus. O que ele chama de “duas cidades” não são apenas estruturas históricas ou políticas, mas realidades interiores: no coração do homem, travam-se as mesmas batalhas que marcam a história do mundo. O orgulho e a soberba, forças da cidade terrestre, se opõem à humildade e ao amor, virtudes da cidade celeste. Mas, ao longo do caminho, a graça de Deus age silenciosamente, transformando os desertos em jardins e conduzindo os peregrinos à luz.

Essa visão cristã do tempo e da história, tão viva em Agostinho, é também o alicerce da espiritualidade do peregrino. Assim como a Cidade de Deus avança entre as ruínas da cidade dos homens, também o peregrino caminha pela terra sem deixar de buscar o céu. O mundo é seu campo de missão, mas o coração pertence a Deus. Cada passo dado com fé, cada lágrima oferecida no caminho, é uma semente de eternidade. A vida, então, deixa de ser errância para tornar-se peregrinação sagrada, em que o Espírito Santo guia o viajante rumo à plenitude do amor divino.

Em tempos de crise e incerteza, A Cidade de Deus ressurge como farol e consolo. Agostinho ensina que, mesmo quando tudo parece ruir, Deus permanece Senhor da história, e Sua providência dirige os caminhos invisíveis da humanidade. O cristão, peregrino e esperançoso, não deposita sua fé nas estruturas passageiras do mundo, mas na promessa eterna daquele que venceu o tempo e a morte.

O itinerário espiritual proposto por Agostinho é, portanto, uma verdadeira escola de esperança. Ele nos recorda que a história, embora marcada por guerras, quedas e reconstruções, tem um destino de glória. No fim de todas as peregrinações — sejam elas de povos ou de almas —, o amor triunfará. “*Lá descansaremos e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos*” (De Civitate Dei, XXII, 30).

Assim, o leitor que percorre as páginas desta obra monumental sente-se, ele próprio, conduzido a uma experiência de fé e conversão. A Cidade de Deus não é apenas um livro, mas um caminho espiritual, onde o coração humano aprende a caminhar com Deus e para Deus. E o peregrino da esperança, ao contemplar esse horizonte, entende que o verdadeiro destino da alma não está nas glórias passageiras da terra, mas na eterna alegria da comunhão divina.

A cidade terrena passará. As muralhas do tempo cairão. Mas a Cidade de Deus permanecerá, luminosa e serena, habitada pelos que amaram o Senhor sobre todas as coisas. E nessa cidade, cada lágrima será colhida, cada cansaço será transformado em repouso, e cada saudade em plenitude. Ali, os peregrinos finalmente repousarão no coração de Deus — e o amor será tudo em todos (1Cor 15,28).

E quando o leitor fecha as páginas de *A Cidade de Deus*, é como se o som das palavras de Agostinho ecoasse suavemente no coração: “*Caminha, alma peregrina, e não temas o deserto; pois o teu Deus vai à tua frente e te conduz à cidade onde não haverá noite, nem lágrimas, nem solidão — apenas o eterno amanhecer do Amor.*”

10 - Referências Bibliográficas

BÍBLIA. *A bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1995.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola. 2000.

HIPONA, Santo Agostinho de. *A Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Paulus, 2001.
_____. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos. Petrópolis: Vozes, 2019.

KELLER, James. *Santo Agostinho e a Cidade de Deus: História e Escatologia Cristã*. Lisboa: Paulinas, 2014.

RATZINGER, Joseph. (PAPA BENTO XVI). *Santo Agostinho: O Espírito e a Letra*. São Paulo: Loyola, 2010.

WOJTYLA, Karol Józef (SÃO JOÃO PAULO II. *Fides et Ratio*. Vaticano, 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html Acesso em: 30/05/2025.



Ensaios e Reflexões

O Evangelho de João: Testemunho, Teologia e Comunhão na Tradição Joanina

Maria Bernadete Miranda
mbernadetemiranda@gmail.com

"Quem contempla o Verbo que se fez carne descobre que a fé cristã não nasce apenas do ver, mas do permanecer: permanecer no amor, onde o discípulo amado repousa."

1 - Autor e contexto de composição

A tradição cristã primitiva atribuiu o quarto Evangelho a João, filho de Zebedeu, um dos Doze Apóstolos e “discípulo a quem Jesus amava” (Jo 21,20). No entanto, a crítica bíblica contemporânea entende que a redação final do Evangelho, datada entre 90 e 100 d.C., é o resultado de um processo comunitário ligado à chamada “comunidade joanina”.

Essa comunidade, formada por discípulos e seguidores do apóstolo, teria preservado suas memórias e ensinamentos, elaborando-os teologicamente para responder aos desafios da fé no fim do século I: o afastamento das sinagogas, a penetração da cultura helenista e a necessidade de afirmar a identidade de Jesus como o Cristo e Filho de Deus.

Desse modo, o Evangelho de João expressa um testemunho apostólico interpretado e aprofundado teologicamente por uma comunidade de fé. A figura do “discípulo amado” funciona como selo de autoridade e como símbolo do verdadeiro discípulo, aquele que permanece em comunhão com Cristo.

2 – Data, Local e Propósito do Evangelho de Lucas

A redação final provavelmente ocorreu em Éfeso ou em alguma cidade da Ásia Menor, região onde João e seus discípulos teriam atuado. O Evangelho foi escrito em grego, com notável domínio da simbologia e do pensamento semita reinterpretado em chave helenista.

O próprio autor (ou redator final) explicita o propósito da obra: “Estas coisas foram escritas para que creias que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhas vida em seu nome” (João 20,31).

Trata-se, pois, de um Evangelho de fé e vida, redigido para confirmar os crentes na comunhão com Deus e introduzi-los na experiência da vida eterna já iniciada em Cristo.

3 - Sobre João e a Tradição Joanina

O apóstolo João aparece nos Evangelhos sinóticos como o mais jovem e o mais íntimo de Jesus. No quarto Evangelho, essa intimidade é elevada a símbolo teológico: o discípulo amado representa a comunhão perfeita do discípulo com o Mestre.

Mesmo que João, o filho de Zebedeu, não seja o redator final, a tradição joanina — isto é, o conjunto de memórias e reflexões derivadas de sua experiência — constitui a base espiritual do texto. Essa tradição também se manifesta nas Cartas de João e no Apocalipse, formando um corpo doutrinário coeso que enfatiza a fé, o amor e a verdade.

4 - Divisão e Conteúdo do Evangelho de João

A estrutura literária do Evangelho de João apresenta uma organização teológica distinta dos sinóticos, centrada em sinais e discursos revelatórios:

a) Prólogo (1,1–18) – Hino cristológico sobre o Logos eterno que “*estava com Deus e era Deus*”, e que “*se fez carne e habitou entre nós*”.

b) Livro dos Sinais (1,19–12,50) – Narração dos sete grandes sinais que revelam a glória de Cristo (transformação da água em vinho, cura do cego, ressurreição de Lázaro etc.), acompanhados por longos discursos.

c) Livro da Glória (13–20) – Relatos da Última Ceia, Paixão, Morte e Ressurreição, interpretados como glorificação e triunfo do amor.

d) Epílogo (21,1–25) – Adição final que reforça a dimensão eclesial do Evangelho, com a reabilitação de Pedro e a missão pastoral confiada aos discípulos.

Essa estrutura mostra o equilíbrio entre narrativa e teologia, história e contemplação, sinal e mistério.

5 - Aspectos Fundamentais da Teologia Joanina

O Evangelho de João apresenta uma teologia profundamente simbólica e espiritual. Alguns aspectos essenciais destacam-se:

a) Cristologia alta: Jesus é o Logos preexistente, revelador do Pai e portador da vida eterna (João 1,1–4).

b) Simbolismo dual: luz/trevas, fé/incredulidade, verdade/mentira, vida/morte.

c) “Eu sou” (Ego eimi): expressões que revelam a identidade divina de Cristo (“*Eu sou o pão da vida*”, “a luz do mundo”, “o bom pastor”, “o caminho, a verdade e a vida”).

d) Teologia do amor: o mandamento novo (“*Amai-vos uns aos outros como eu vos amei*” – João 13,34) é a expressão máxima da comunhão com Deus.

e) O Espírito Santo como Paráclito: presença permanente do Ressuscitado que guia, consola e ensina a comunidade (João 14–16).

Esses elementos formam uma espiritualidade centrada na fé que leva à comunhão, na verdade que liberta e no amor que permanece.

6 - Ensinamentos e Espiritualidade

O Evangelho de João é, antes de tudo, um livro de experiência espiritual. Ele ensina que crer em Jesus não é aderir a uma doutrina abstrata, mas entrar em relação com a Pessoa do Filho, acolher sua luz e participar da vida divina.

A fé é apresentada como um ato existencial que transforma o crente: “*Quem crê tem a vida eterna*” (João 6,47).

O amor, por sua vez, é o critério da autenticidade dessa fé: “*Nisto saberão que sois meus discípulos, se vos amardes uns aos outros*” (João 13,35).

A espiritualidade joanina é, portanto, relacional, trinitária e comunitária. O discípulo verdadeiro é aquele que permanece em Cristo, deixa-se conduzir pelo Espírito e traduz sua fé em obras de amor.

7 - Aplicação Prática do Evangelho de João

Lido à luz da tradição da Igreja, o Evangelho de João continua sendo um convite ao discipulado maduro. Ele chama o cristão contemporâneo a:

- a) Aprofundar a fé como encontro pessoal com o Cristo vivo.
- b) Viver o amor como mandamento novo e critério de autenticidade cristã.
- c) Deixar-se conduzir pelo Espírito Santo, o Consolador prometido.
- d) Testemunhar a verdade num mundo fragmentado e relativista.

Em termos pastorais, o texto convida à contemplação do mistério da Encarnação e à vida em comunhão, unindo razão e coração, fé e ação.

8- Conclusões

O Evangelho de João é uma síntese admirável entre testemunho e teologia, entre memória apostólica e elaboração comunitária. A comunidade joanina soube transformar a experiência viva de um discípulo em Evangelho universal, no qual Cristo é revelado como o Verbo eterno que assume a carne humana para manifestar o amor do Pai.

Ainda hoje, seu apelo permanece o mesmo: crer para ter vida em seu nome (João 20,31). Nessa fé e nesse amor, o cristão encontra não apenas o caminho da salvação, mas também o sentido pleno da existência.



10 - Referências Bibliográficas

ALBERTIN, Francisco. *Explicando o evangelho de João*. Aparecida do Norte: Santuário, 2012.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus1995.

BROWN, Raymond E. *The Gospel According to John*. New York: Doubleday, 1966–1970.

BULTMANN, Rudolf. *The Gospel of John: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1971.

CENTRO BÍBLICO VERBO. *Entendendo o evangelho de João*. São Paulo: Paulus, 2015.

LOHSE, Eduard. *O contexto e ambiente do novo testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *The Gospel according to St. John*. London: Burns & Oates, 1980.

João, o Discípulo Amado: A Teologia da Intimidade e o Silêncio do Coração

Maria Bernadete Miranda
mbernadetemiranda@gmail.com

*"Ser discípulo amado é mais do que estar perto de Jesus:
é aprender a permanecer no amor que dele emana e o revela..."*

Resumo

O presente ensaio propõe uma reflexão teológico-espiritual sobre a figura de João, o discípulo amado, cuja experiência de intimidade com Cristo fundamenta uma das mais profundas compreensões do Evangelho. João simboliza o discípulo que não apenas segue, mas que permanece; que não busca compreender o mistério, mas repousar nele. A partir de sua presença fiel junto à cruz e de sua teologia da luz e do amor, o texto discute o valor contemplativo da fé, a coragem da ternura e a permanência no amor como centro da vida cristã. O artigo recorre às Escrituras e aos Padres da Igreja para mostrar que João é paradigma da comunhão entre a experiência pessoal do amor de Deus e a missão universal da Igreja.

Abstract

This essay offers a theological and spiritual reflection on John, the beloved disciple, whose intimacy with Christ represents one of the deepest insights into the Gospel. John symbolizes the disciple who not only follows but abides; who does not seek to grasp the mystery, but rests in it. Through his faithful presence at the cross and his theology of light and love, this text explores the contemplative dimension of faith, the courage of tenderness, and the permanence in divine love as the heart of Christian life. Drawing upon Scripture and the Church Fathers, the article presents John as a paradigm of the communion between personal experience of God's love and the universal mission of the Church.

1 - O Discípulo que Amava e Sabia ser Amado

O Evangelho segundo João não se contenta em narrar fatos: ele revela uma relação.

Entre todos os discípulos, há um que se distingue não pela eloquência ou pela liderança, mas pela intimidade — aquele que repousa sobre o peito de Jesus durante a ceia (João 13,23). Esse gesto resume a espiritualidade joanina: aproximar-se de Cristo até escutar os batimentos do Coração de Deus.

O título “discípulo amado” não indica favoritismo, mas a experiência fundante da fé cristã: deixar-se amar por primeiro (1João 4,19). João compreendeu que o seguimento de Cristo nasce não do

esforço humano, mas da resposta grata ao amor divino. Enquanto Pedro representa a ação e a coragem, João representa a escuta e a permanência — dimensões indispensáveis de uma fé madura.

Santo Agostinho interpreta essa diferença dizendo que “*Pedro é o símbolo da Igreja ativa; João, da Igreja contemplativa, aquela que no amor repousa e contempla o que Pedro anuncia*” (Agostinho, In Ioannis Evangelium Tractatus, 124,5).

2 – A Coragem da Ternura

Há uma forma de coragem que nasce da ternura, e João a encarna. Quando todos fogem, ele permanece junto à cruz (Jo 19,26).

A fidelidade do amor não precisa de discursos; basta estar presente. É essa presença silenciosa que torna João o testemunho do amor que não abandona.

Ao pé da cruz, Jesus o une à sua Mãe: “*Mulher, eis o teu filho... Eis a tua mãe*” (João 19,26-27).

Nesse gesto, o Crucificado inaugura uma nova comunhão: Maria torna-se Mãe da Igreja, e João, símbolo da comunidade amada e acolhida. São Irineu de Lião reconhece nesse momento o nascimento espiritual da Igreja “*do lado aberto de Cristo e sob o olhar da Mãe*” (Irineu, Adversus Haereses, IV,33,11).

João, ao receber Maria, torna-se o primeiro guardião do amor materno e do lar espiritual onde a fé habita.

Sua coragem é a da ternura — a coragem de permanecer, acolher e amar.

3 - O Evangelista da Luz

O Evangelho joanino, provavelmente escrito entre os anos 90 e 100 d.C. pela comunidade joanina, reflete a maturidade espiritual de uma geração que aprendeu a ver em Cristo o Verbo eterno: “*No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus*” (João 1,1).

Essa abertura é mais do que introdução: é um hino cósmico, que une criação e redenção, tempo e eternidade.

Em João, a teologia nasce da contemplação. Ele não descreve Jesus apenas como mestre e profeta, mas como luz do mundo (João 8,12), água viva (João 4,14), pão da vida (João 6,35) e vida em plenitude (João 10,10).

Para Orígenes, o quarto Evangelho é o “*Evangelho espiritual*”, pois “*quem o lê com espírito puro compreenderá que as palavras de Jesus são espírito e vida*” (Orígenes, Commentarium in Ioannem, I,6).

A mística joanina revela que a fé é um encontro transformador, em que o conhecer dá lugar ao contemplar e o verbo humano se dissolve no Verbo divino.

4 - O Último Apóstolo e o Silêncio da Maturidade

A tradição afirma que João viveu até idade avançada em Éfeso, testemunhando uma fé serena e luminosa.

Enquanto outros apóstolos confirmaram o testemunho pelo martírio, João o confirmou pela permanência.

Em suas cartas, o ancião da fé fala com ternura paternal: “*Filhinhos, amemo-nos uns aos outros, porque o amor vem de Deus*” (1João 4,7).

Não há mais disputa teológica, apenas o eco do amor.

João é o apóstolo que amadureceu até tornar-se puro reflexo do amor que o habitava.

A longevidade de João é símbolo da Igreja que permanece, sustentada pela esperança até que o Senhor volte (João 21,22-23).

5 - O Discípulo Amado e o Caminho da Igreja

A Igreja, para ser fiel a Cristo, deve ter em si algo do coração joanino.

Pedro é a rocha da estrutura; João é o coração da comunhão. Ambos são indispensáveis, pois a Igreja vive da verdade e do amor, da palavra proclamada e do silêncio que a contempla.

João corre com Pedro ao sepulcro e chega primeiro (João 20,4).

A tradição espiritual lê esse gesto como sinal de que o amor antecipa o entendimento.

A fé do amor é mais veloz que a razão, e a contemplação prepara o olhar para reconhecer o Ressuscitado.

Assim, o discípulo amado representa o modo eclesial de seguir Jesus: evangelizar é antes amar.

6 - Permanecer no Amor

João é o apóstolo do verbo “*permanecer*” (menein), que se repete em todo o seu Evangelho: “*Permanecki em mim e eu permanecerei em vós*” (João 15,4).

Permanecer é o contrário de consumir; é a fidelidade que resiste ao tempo, é o amor que não desiste.

Ser discípulo amado é aceitar o convite de Cristo à comunhão que não se esgota.

A vida cristã, em sua essência, é joanina: deixar-se amar para amar, contemplar para servir, silenciar para escutar.

Como ensina Santo Agostinho, “*Ama e faz o que quiseres*” (Agostinho, In Epistulam Ioannis ad Parthos Tractatus, 7,8), pois quem verdadeiramente ama já vive segundo a vontade de Deus.

7 – Conclusões

João, o discípulo amado, é o ícone do discipulado contemplativo, do amor fiel que permanece aos pés da cruz e reconhece o Ressuscitado no silêncio da aurora.

Seu Evangelho e suas cartas compõem uma teologia do coração, onde a razão se torna oração e o conhecimento, comumhão.

“*E Maria guardava todas estas palavras, meditando-as em seu coração*” (Lucas 2,19).

João aprendeu dela a escuta silenciosa, o amor perseverante e o repouso no mistério.

Na Virgem Maria, a Igreja reencontra o mesmo olhar do discípulo amado — o olhar que permanece, crê e espera.

8 - Referências Bibliográficas

ALBERTIN, Francisco. *Explicando o evangelho de João*. Aparecida do Norte: Santuário, 2012.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus1995.

BROWN, Raymond E. *The Gospel According to John*. New York: Doubleday, 1966–1970.

BULTMANN, Rudolf. *The Gospel of John: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1971.

CENTRO BÍBLICO VERBO. *Entendendo o evangelho de João*. São Paulo: Paulus, 2015.

HIPONA, Santo Agostinho. *In Ioannis Evangelium Tractatus*. Disponível em: [file:///C:/Users/mbern/Downloads/content%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/mbern/Downloads/content%20(1).pdf) Acesso em: 12/06/2025.
_____. *In Epistulam Ioannis ad Parthos Tractatus*. Disponível em: <https://deg.paulus.com.br/6939.pdf> Acesso em: 12/06/2025.

LIÃO, Irineu de. *Adversus Haereses*. Disponível em: <https://faculdadejesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/06/ADVERSUS-HAERESES-DE-IRENEU-DE-LIAO-ELEMENTOS-PARA-UMA-REFLEXAO-EM-TORNO-A-TRADICAO-COMO-REGRA-DE-FE-E-LUGAR-DE-DIALOGO-INTER-R.pdf> Acesso em: 15/06/2025.

LOHSE, Eduard. *O contexto e ambiente do novo testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000.

ORÍGENES. *Commentarium in Ioannem*. Disponível em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0185-0254_Origenes_Commentary_on_John_EN.pdf Acesso em: 15/06/2025.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *The Gospel according to St. John*. London: Burns & Oates, 1980.

Jesus e a Mulher Samaritana

(João, 4: 1-30; 39-42)

Maria Bernadete Miranda
mbernadetemiranda@gmail.com

Segundo o Evangelho de João, 4: 1-30,

Quando Jesus soube que os fariseus tinham ouvido dizer que ele fazia mais discípulos e batizava mais que João – ainda que, de fato, Jesus mesmo não batizasse, mas os seus discípulos - deixou a Judéia e retornou a Galileia. Era preciso passar pela Samaria. Chegou, então, a uma cidade de Samaria, chamada Sicar, perto da região que Jacó havia dado a seu filho José. Ali se achava a fonte de Jacó. Fatigado da caminhada, Jesus sentou-se junto à fonte. Era por volta da hora sexta. Uma mulher da Samaria chegou para tirar água. Jesus lhe disse: Dá-me de beber! Seus discípulos haviam ido à cidade comprar alimento. Diz-lhe, então, a samaritana: Como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim que sou samaritana? (Os judeus, com efeito, não se dão com os samaritanos). Jesus lhe respondeu: Se conhecesses o dom de Deus e quem é o que te diz: Dá-me de beber, tu é que lhe pedirias, e ele te daria água viva. Ela lhe disse: Senhor, nem sequer tens vasilha e o poço é profundo; de onde, pois, tiras essa água viva? És porventura maior que o nosso pai Jacó, que nos deu este poço, do qual ele mesmo bebeu, assim como seus filhos, e seus animais? Jesus lhes respondeu: Aquele que bebe desta água terá sede novamente; mas quem beber da água que lhe darei, nunca mais terá sede. Pois a água que eu lhe der tornar-se-á nele uma fonte de água jorrando para a vida eterna. Disse-lhe a mulher: Senhor, dá-me dessa água para que eu não tenha mais sede, nem tenha de vir mais aqui para tirá-la. Jesus lhe disse: Vai, chama teu marido e volta aqui. A mulher lhe respondeu: Não tenho marido. Jesus lhe disse: Falaste bem: não tenho marido, pois tiveste cinco maridos e o que agora tens não é teu marido; nisso falaste a verdade. Disse-lhe a mulher: Senhor, vejo que és profeta. Nossos pais adoraram nesta montanha, mas vós dizeis: é em Jerusalém que está o lugar onde é preciso adorar. Jesus lhe disse: Acredita-me, mulher, vem a hora em que nem nesta montanha nem em Jerusalém adorareis o Pai. Vós adorais o que não conhecéis; nós adoramos o que conhecemos, porque a salvação vem dos judeus. Mas vem a hora - e é agora - em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade, pois são os adoradores que o Pai procura. Deus é espírito e aqueles que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade. A mulher lhe disse: Sei que vem um Messias (que se chama Cristo); quando ele vier, nos explicará tudo. Disse-lhe Jesus: Sou eu, que falo contigo. Naquele instante, chegaram seus discípulos e admiravam-se de que falasse com uma mulher; nenhum deles, porém, lhe perguntou: Que procura? ou: Que falas com ela? A mulher, então, deixou o seu cântaro e correu à cidade dizendo a todos: Vinde ver um homem que me disse tudo o que fiz. Não seria ele o Cristo? Eles saíram da cidade e foram ao seu encontro.

Essa passagem em que Jesus conversa com a mulher samaritana mostra que Jesus não tinha preconceito com nenhum povo ou raça e que a salvação era para todos.

Porém, deve-se observar que ela tem um significado muito maior do que isso.

É preciso conhecer a história (principalmente a história de Israel) para entender exatamente o teor desse diálogo.

Samaria e Israel pertenciam há um mesmo reino nos tempos de Davi e Salomão. Esse reino era composto pelas doze tribos de Israel. No século XI a.C. o reino foi dividido em dois: ao sul ficou o reino de Judá, composto pelas tribos de Judá e Benjamin, com sua capital em Jerusalém, e ao norte o reino de Israel, composto pelas outras dez tribos restantes e com sua capital em Samaria. Os habitantes do reino do sul eram os Judeus e os do reino do norte os Samaritanos.

Em 722 a.C. o rei Salmaneser da Assíria conquistou o reino de Israel, 2 Reis, 17: 6-24,

No nono ano de Oséias, o rei da Assíria tomou Samaria e deportou Israel para a Assíria, estabelecendo-o em Hala e às margens do Habor, rio de Gozâ, e nas cidades dos medos. Isso aconteceu porque os israelitas pecaram contra Iahweh seu Deus, que os fizera subir da terra do Egito, libertando-os da opressão do Faraó, rei do Egito. Adoraram outros deuses e, seguiram os costumes das nações que Iahweh havia expulsado de diante deles, e os costumes estabelecidos pelos reis de Israel. Os israelitas proferiram palavras inconvenientes contra Iahweh seu Deus, construíram lugares altos em toda a parte em que habitavam, desde as torres de vigia até as cidades fortificadas. Erigiram para si estelas e postes sagrados sobre toda colina elevada e debaixo de toda árvore verdejante. Sacrificaram em todos os lugares altos, imitando as nações que Iahweh havia expulsado de diante deles, e cometiam ações más, provocando a ira de Iahweh. Prestaram culto aos ídolos, embora Iahweh lhes houvesse dito: Vós não fareis tal coisa. No entanto, Iahweh tinha feito esta advertência a Israel e a Judá, por meio de todos os profetas e videntes: Convertei-vos de vossa má conduta e observai meus mandamentos e meus estatutos, conforme toda a Lei que prescrevi a vossos pais e que lhes comuniquei por intermédio de meus servos, os profetas. Mas eles não obedeceram e endureceram a sua cerviz como o haviam feito seus pais, que não tinham acreditado em Iahweh seu Deus. Desprezaram seus estatutos, bem como a aliança que ele havia concluído com seus pais, e as ordens que lhes havia dado. Correndo atrás da Vaidade, eles próprios se tornaram vaidade, como as nações ao redor, apesar de Iahweh lhes ter ordenado que não agissem como elas. Rejeitaram todos os mandamentos de Iahweh seu Deus, fabricaram para si estátuas de metal fundido, os dois bezerros de ouro, fizeram um poste sagrado, adoraram todo o exército do céu e prestaram culto a Baal. Fizeram passar pelo fogo seus filhos e filhas, praticaram a adivinhação e a feitiçaria, e venderam-se para fazer o mal na presença de Iahweh, provocando sua ira. Então Iahweh irritou-se sobremaneira contra Israel e arrojou-o para longe de sua face. Restou apenas a tribo de Judá. Judá tampouco guardou os mandamentos de Iahweh seu Deus; seguiu os estatutos que Israel praticava. Por isso, Iahweh rejeitou toda a raça de Israel, humilhou-a e entregou-a aos

saqueadores, e enfim baniu-a para longe de sua face. Ele, com efeito, havia separado Israel da casa de Davi e Israel tinha proclamado como rei Jerobão, filho de Nabat; Jerobão afastou Israel de Iahweh e levou-o a cometer um grande pecado. Os israelitas imitaram todos os pecados que Jerobão cometera e dele não se afastaram, até que finalmente Iahweh baniu Israel de sua presença, como o havia anunciado por intermédio de seus servos, os profetas; deportou Israel para longe de sua terra, para a Assíria, onde está até hoje. O rei da Assíria mandou vir gente da Babilônia, de Cuta, de Ava, de Emat e de Sefarvim, e estabeleceu-os nas cidades da Samaria, em lugar dos israelitas; tomaram posse da Samaria e fixaram-se em suas cidades". (2REIS, 17: 6-24)

Com o objetivo de destruir os sentimentos nacionais dos povos conquistados, ele levou muitos dos samaritanos para outras terras de seu domínio e trouxe estrangeiros de outras terras para Samaria. Os samaritanos que ficaram casaram-se com as estrangeiras que vieram de outros lugares, da mesma forma que os estrangeiros se casaram, com as samaritanas. Por causa dessa mistura, os judeus não reconheciam os samaritanos como *puros*, e os tratavam com desprezo. Por essa razão a mulher estranhou o fato de Jesus conversar com ela e lhe pedir água, pois os judeus sequer falavam com os samaritanos.

Jesus havia deixado a Judéia e se dirigia para a Galileia, porém *"era preciso passar por Samaria."* (João, 4: 4) Jesus decidiu passar e não se desviar da cidade onde viviam aqueles rejeitados pelos judeus.

Jesus, sendo Deus é santo e puro, ao contrário de nós que, muitas vezes, fazemos acepção de pessoas. Os judeus rejeitavam os samaritanos, mas Jesus os amava e queria dar a eles a salvação eterna.

O fato de Jesus parar junto à fonte ²⁷ de Jacó teve como resultado a salvação da nossa personagem principal - *a mulher samaritana* - e a de muitas outras pessoas que moravam em Samaria. A mulher samaritana morava em Sicar e, a hora sexta (meio-dia) caminhava até o poço para apanhar água.

Naquela época, normalmente, as mulheres mais novas de uma casa, iam buscar água no poço para suprir as necessidades. Geralmente, elas preferiam fazer isto no fim da tarde quando o tempo estava mais fresco. Ao contrário delas, a mulher samaritana estava indo apanhar água, ao meio-dia, *hora sexta* (João, 4: 6). Talvez por ser desprezada pelas outras mulheres.

Jesus *"Fatigado da caminhada, sentou-se junto à fonte"*. (João, 4: 6) Imagine a mulher samaritana se aproximando do poço e ficando surpresa por encontrar ali um judeu e ainda mais por ele lhe dirigir a palavra, dizendo: *"Dá-me de beber!"* (João, 4: 7) Certamente, a mulher se surpreendeu,

²⁷ A palavra fonte remete imediatamente à imagem de água jorrando da terra, conforme provém do significado do vocábulo *fons* em latim, apontando para a origem de algo. Segundo a etimologia a palavra Fonte significa, o ponto de partida; o início de uma ação ou de algo cujo desenvolvimento continua num tempo ou espaço. O lugar em que uma pessoa nasce: aquilo que causa ou caracteriza um comportamento, ação, o nascimento de algo.

principalmente, por ser uma rejeitada (por fazer parte de um povo rejeitado) e por causa do seu modo de vida.

Pergunta-se: Será que as pessoas procuram se aproximar e fazer amizades com alguém rejeitado? Imagine-se imitando Jesus e não fazendo acepção de pessoas?

A Samaritana ficou surpresa com o pedido de Jesus e mais ainda quando Ele disse que poderia lhe dar "água viva". Jesus não possuía nada que pudesse tirar essa "água viva". Como então poderia lhe dar esta água? A samaritana jamais poderia imaginar que o que Jesus estava dizendo era: *"mas quem beber da água que lhe darei, nunca mais terá sede. Pois a água que eu lhe der tornar-se-á nele uma fonte de água jorrando para a vida eterna."* (João, 4: 14)

Esta água oferecida por Jesus à mulher samaritana era um tipo de água que iria saciar, para sempre, a sua sede - a Palavra de Deus que a levaria a ter uma vida plena e eterna no céu.

Apesar de ser pecadora, a mulher samaritana foi humilde e acreditou que Jesus tinha a "água viva."

Geralmente as pessoas não são humildes, ou seja, são soberbas e essas jamais prosperarão. Assim, deve-se ter humildade e submissão ao Senhor, pois só Ele pode dar o melhor para nossas vidas.

A mulher samaritana ainda não estava entendendo, mas aceitou a "água viva" oferecida por Jesus dizendo: *"Senhor, dá-me dessa água para que eu não tenha mais sede, nem tenha de vir mais aqui para tirá-la".* (João, 4: 15)

Observe e pense, será que já bebeste desta água?

Para resolver a sede espiritual, deve-se beber desta água, ou procurar satisfazer as necessidades com coisas materiais, por exemplo: dinheiro, consumismo, festas etc.?

Entende-se que, somente Deus é capaz de preencher o vazio que existe na alma. Só Ele pode saciar a sede - tanto espiritual quanto material.

Jesus ia, pouco a pouco, deixando a mulher samaritana maravilhada e cativada por Suas palavras. Até que a Samaritana ouviu Jesus dizer que ela tido cinco maridos e o que agora vivia com ela não era seu marido. Como poderia aquele homem conhecer toda a sua vida? Por que aquele judeu estava ali conversando com ela e revelando a sua vida?

Neste ponto, procura-se mostrar principalmente quem eram os cinco maridos da mulher samaritana.

Percebe-se que a mulher do texto não tem nome. Ela representava todo o povo de Samaria, ou seja, os cinco povos estrangeiros que vieram habitar Samaria: *"O rei da Assíria mandou vir gente da Babilônia, de Cuta, de Ava, de Emat e de Sefarvim, e estabeleceu-os nas cidades da Samaria, em lugar dos israelitas; tomaram posse da Samaria e fixaram-se em suas cidades."* (2 Reis, 17: 24)

Entende-se que esses eram os cinco maridos da mulher samaritana, e que tais povos trouxeram consigo seus costumes, religião e deuses:

Babilônia. Cultuavam uma deusa chamada Sucote-Benote.

Cuta. Cultuavam o deus Nergal.

Ava. Cultuavam deuses Nibaz e Tartaque.

Hamate. Cultuavam a deusa Asima.

Sefarvaim. Cultuavam os deuses Adrameleque e Anameleque

O sexto marido era a situação atual em que se encontrava Samaria, pela imposição da religião oficial de Jerusalém desde o tempo de João Hircano em 128 a.C. Não se tinha uma aliança com Deus. Jesus agora era o sétimo marido e oferecia a mulher uma aliança eterna.

Jesus não escolheu o poço de Jacó para ter essa conversa com a samaritana por acaso. Mas sim, em decorrência de toda essa mistura religiosa que Samaria havia passado, e pelo fato de terem sido rejeitados pelos judeus. Jesus então diz para a mulher samaritana que Ele agora é o “*dono do poço*”. E é Ele, Jesus quem agora chama Samaria de volta, e mais, diz para que todos os povos que ali habitam e cultuam outros deuses, que também poderiam vir.

A água que Ele estava oferecendo não tinha mais distinção de judeu, samaritano ou gentio. A água era para todos.

No coração dessa mulher samaritana, provavelmente, algo diferente estava para acontecer. Mesmo tendo toda a sua vida revelada por Jesus, ela ainda não sabia que estava diante do próprio Deus que a criou. Ela ainda não estava entendendo que quem estava diante dela era o próprio Deus criador dos céus e da terra. A samaritana pensou que Jesus fosse um profeta e jamais imaginou que estava frente a frente com Aquele que poderia lhe dar a vida eterna, com Aquele que saciaria a sua sede para todo o sempre.

Foi a esta mulher pecadora, cheia de dúvidas que Jesus decidiu dizer quem Ele era. Jesus não escolheu líderes religiosos para dizer que Ele era o próprio Deus.

Quando a mulher samaritana disse: “*Sei que vem um Messias (que se chama Cristo); quando ele vier, nos explicará tudo.*” (João, 4: 25) Jesus lhe respondeu: “*Sou eu, que falo contigo.*” (João, 4: 26)

Jesus não escolheu líderes e homens religiosos, para se revelar, mas escolheu uma simples mulher pecadora que tinha sede de conhecer o Messias.

Assim, a mulher samaritana convencida de que estava diante do próprio Deus, prontamente foi para a cidade levar as boas-novas. Ela não guardou só para si o que ouvira e aprendera, mas “*deixou o seu cíntaro e correu à cidade dizendo a todos: Vinde ver um homem que me disse tudo o que fiz. Não seria ele o Cristo?*” (João, 4: 28-29)

Diante deste maravilhoso exemplo da mulher samaritana, conclui-se que algo muito urgente precisa ser feito, ou seja, assim como ela, deve-se falar de Cristo e mostrar aos perdidos que *"Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna."* (João, 3: 16)

De tudo que foi dito sobre esta mulher que morava na cidade de Sicar, em Samaria, um exemplo deve ser seguido: Fale de Cristo aos seus filhos, pais, irmãos e amigos que estão, cegamente, caminhando onde tudo é mais fácil, prazeroso e convidativo e que os estão levando para um lugar eterno, de chamas ardentes - o inferno literal.

Em virtude dos fatos mencionados, é imprescindível que todos se conscientizem de que se faz necessário uma mudança e que se deve ter no coração um peso pelas almas perdidas. Deve-se mudar para poder transformar vidas, vidas que estão sedentas da Palavra de Deus.

Afinal, *"na beira do poço de Sicar, Jesus saciou a sede de uma alma com a água viva do amor divino, transformando a solidão da mulher samaritana em fonte de fé e testemunho."*

Referências Bibliográficas

ALBERTIN, Francisco. *Explicando o evangelho de João*. Aparecida do Norte: Santuário, 2012.

BÍBLIA. *A bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus1995.

BETTO, Frei. *Democracia e poder*. 2006. Disponível em: <http://www.adital.org.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=25792>. Acesso em: 28 dez. 2024.

BETTO, Frei e GLEISER, Marcelo. *Conversa sobre a fé e a ciência*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. São Paulo: EDUNB. 1992. p. 335.

CENTRO BÍBLICO VERBO. *Entendendo o evangelho de João*. São Paulo: Paulus, 2015.

CROSSAN, Jean Dominic. *O Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia: o contexto social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo: Paulus, 2000.

LOHSE, Eduard. *O contexto e ambiente do novo testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000.

MEIER, J. P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

SILVA, Andréia Cristina L. Frazão da. *A palestina no século I d.C.* Disponível em: <http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/palestina.htm>. Acesso em: 20 fev. 2006.



Sobre a Revista

A Revista Eletrônica Peregrino da Esperança é uma publicação semestral do Núcleo de Estudos Religiosos do Portal Peregrino da Esperança, dedicada à difusão do saber religioso e à evangelização. Idealizada por Maria Bernadete Miranda e Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues, a revista reúne artigos, entrevistas e reflexões sobre fé, espiritualidade e peregrinação.

Registrada com ISSN – 3086-2256 pelo IBICT, consolida-se como um espaço de encontro entre a pesquisa teológica e a vivência cristã, inspirando os leitores a caminhar com esperança

Contato Principal

Editor Científico

Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues

Maria Bernadete Miranda

E-mail: luizaerodesign@gmail.com

E-mail: mbernadetemiranda@gmail.com

Editor

Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues

Maria Bernadete Miranda

Conselho Editorial

Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues

Engenheiro Mecânico pela FEI e Mestre em Engenharia Aeronáutica pelo ITA. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo - Campus Salto.

Maria Bernadete Miranda

Advogada e professora. Mestre e Doutora em Direito das Relações Sociais, Direito Empresarial, pela PUC/SP.

Administrador do Portal

Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues

Maria Bernadete Miranda

Capa e Design

Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues

Foco e Escopo

A Revista Eletrônica Peregrino da Esperança dedicar-se-á à difusão do saber religioso e à evangelização.

Haverá três âmbitos de abrangência: disciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar.

Os artigos serão submetidos à Comissão Avaliadora e sua revisão final caberá ao Conselho Editorial.

Editorial

Esta seção visa apresentar as matrizes epistemológicas que orientam a revista a partir da proposta de interlocução entre diferentes áreas do conhecimento mediante sua interface com a religião católica apostólica romana.

Entrevistas

O objetivo principal desta seção corresponde à publicação de entrevistas relacionadas as experiências vividas na fé e na religiosidade.

Periodicidade

Publicação semestral nos meses de junho e dezembro.

Arquivamento

Esta revista utiliza arquivos permanentes para preservação e restauração.

Declaração de Direito Autoral

Direitos Autorais para artigos publicados nesta revista são do autor, com direitos de primeira publicação para a revista. Em virtude da política adotada pela revista, o acesso é público, gratuito e os trabalhos pesquisados e entregues para a publicação são de responsabilidade de seus autores e representam o seu ponto de vista. Ficam reservados os direitos à propriedade intelectual do autor.

Política de Privacidade

Os nomes e endereços de e-mail neste site serão usados exclusivamente para os propósitos da revista, não estando disponíveis para outros fins.



Histórico da Revista

A Revista Eletrônica Peregrino da Esperança nasceu do desejo de unir fé, reflexão e conhecimento em um mesmo caminho de evangelização. Idealizada por Maria Bernadete Miranda e Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues, a revista representa um dos frutos do Núcleo de Estudos Religiosos do Portal Peregrino da Esperança, consolidando-se como um espaço dedicado à difusão do saber religioso e ao fortalecimento da espiritualidade cristã.

Com publicação semestral, a Revista tem como missão promover o diálogo entre fé e cultura, incentivando a produção científica, o testemunho espiritual e o intercâmbio entre pesquisadores, peregrinos e devotos de diferentes expressões do cristianismo. Seu conteúdo abrange artigos, ensaios, documentos, entrevistas e relatos que contribuem para o estudo e a vivência dos Caminhos de Peregrinação no Brasil e no mundo, bem como temas voltados à teologia, espiritualidade, história da Igreja e devoções marianas.

A Revista Eletrônica Peregrino da Esperança recebeu o número de ISSN – 3086-2256 do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT), integrando-se ao universo das publicações acadêmicas indexadas em meio digital. Essa conquista reafirma seu compromisso com a seriedade editorial, a pesquisa teológica e a promoção da fé através da palavra escrita.

Mais do que um periódico, a Revista é um caminho de partilha e esperança, onde a ciência e a espiritualidade se encontram para inspirar corações e iluminar mentes. Em cada edição, convida seus leitores a peregrinar pelas sendas do saber, da fé e do amor a Deus, deixando-se guiar pela luz de Maria, Estrela da Evangelização, que conduz todos os peregrinos ao encontro com Cristo, o Caminho, a Verdade e a Vida.

Luiz Eduardo Miranda José Rodrigues

Maria Bernadete Miranda

Ficha Catalográfica

Revista Eletrônica Peregrino da Esperança – RODRIGUES, LEMJ e MIRANDA, Maria Bernadete
Ano 1, v.1, n.1 (2025). Santana de Parnaíba-SP: www.peregrinodaesperanca.com.br
ISSN - 3086-2256

Periodicidade Semestral

1. Teologia - Periódico. 2. Artigos. 3. Ensaios. 4. Devoções Marianas. 5. Entrevistas.



Peregrino da Esperança