

Dimensão social da fé

Social dimension of faith

Antonio Manzatto
PUC-SP, Brasil.

Resumo

Vivemos em uma sociedade que privilegia os direitos e as iniciativas individuais, praticamente deixando em segundo plano a dimensão coletiva da existência. Também se verifica a mesma coisa no âmbito das religiões. No entanto, a fé cristã comporta uma dimensão social que se dá em ao menos dois níveis. Trata-se de uma fé coletiva no sentido de que é a Igreja quem crê e a mesma fé é, então, partilhada por todos os seus membros. Por outro lado, é uma fé que afirma que Deus quis reunir para si um povo que estabeleça em seu interior relações de fraternidade e, dessa forma, testemunhe diante do mundo seu projeto de Reino. Visto dessa maneira, o comportamento cristão não se compreende a partir de ritos ou práticas religiosas, mas a partir da conhecida opção preferencial pelos pobres. O presente artigo faz um trajeto bíblico-histórico para afirmar essa dimensão social da fé não como uma sua consequência, mas como uma sua dimensão constitutiva.

Abstract

We live in a society that privileges individual rights and initiatives, practically forgetting the collective dimension of existence. The same is true in religions. However, Christian faith involves a social dimension that occurs in at least two levels. It is a collective faith in the sense that it is the Church who believes and all its members share the same faith. On the other hand, it is a faith that affirms that God wanted to gather for himself a people that establish fraternal relationships among members and, in this way, witness in face of the world his Kingdom project. Seen in this way, Christian behavior is not understood from rites or religious practices, but from the well-known preferential option for the poor. This article makes a biblical-historical path to affirm this social dimension of faith not as a consequence, but as a constitutive dimension.

Palavras-chave

Povo de Deus.
Opção pelos pobres.
Fé e política.
Teologia latino-americana.

Keywords

People of God.
Option for the poor.
Faith and politics.
Latin American theology.

A liberdade e os direitos do indivíduo são a tônica do pensamento de nossa sociedade contemporânea. Em tempos de neoliberalismo se compreende perfeitamente bem o acontecimento de tal fenômeno. Tudo diz respeito ao indivíduo e somente a ele. Os códigos morais, as definições existenciais, a pertença ou não a tradições, culturas e correntes, tudo depende da decisão do indivíduo e de seu querer. Tudo o que a sociedade constrói e tudo para o que aponta parece esgotar-se no âmbito individual. Os aspectos coletivos da vida acabam sendo ocultados e mesmo as redes sociais que, por definição, seriam questões de coletividade, acabam sendo reduzidas à vontade, iniciativa e ação do indivíduo. Em não poucos setores se clama, inclusive, contra tal individualismo julgado excessivo, inclusive no interior da Igreja e em vários espaços religiosos.

Existe quem apresente a relação direta que há entre esse tipo de comportamento ou mentalidade e a dinâmica econômica subjacente. Algo como perceber o neoliberalismo econômico formatando o comportamento dos indivíduos em todos os campos. Assim, como na economia tudo deve ser conduzido e resumido à livre iniciativa, assim também, na sociedade, cada um pode escolher sua religião, seu código moral, suas preferências e seus comportamentos políticos, sexuais, culturais, e não precisa dar explicações nem satisfações sobre nada disso, pois tudo converge e instala-se na livre iniciativa. Qualquer afirmação coletiva parece ir na contramão das liberdades individuais e rapidamente é rotulada negativamente, assinalando um ponto a ser evitado ou desconstruído.

Ao mesmo tempo que, no cristianismo, se percebe o perigo de tal mentalidade, também se incentiva o mesmo tipo de comportamento. De um lado se diz do risco de tudo resumir no indivíduo, e se o faz não por simples afirmação do poder da instituição, mas pela dinâmica própria da fé e pela clareza da afirmação evangélica. Por outro lado, incentiva-se o individualismo na multiplicidade das experiências religiosas, na própria compreensão da fé, no devocionismo e na espiritualidade intimistas, na pregação e na catequese. Tudo se encaminha para a compreensão da salvação individual, cada um buscando seu lugar no céu ou no coração de Deus.

Existe como que uma ocultação da dimensão coletiva da fé. O que eu creio é o que a Igreja crê, não apenas a Igreja institucional, mas a comunidade dos fiéis. Eu não crio minha fé, a recebo de quem a viveu antes de mim. Minhas afirmações de fé

são, e devem ser, examinadas pela comunidade crente para perceber sua adequação à expressão da fé de todos, já que o “eu creio” se articula necessariamente com o “nós cremos” (LIBÂNIO, 2000). Sendo a fé um comportamento mais que um simples conhecimento teórico¹, ela envolve necessariamente o relacionamento com as outras pessoas, para além da dimensão individual. O evangelho é claro ao dizer “o novo mandamento, amai-vos uns aos outros” (Jo 13,34), insiste que somos todos irmãos (Mt 23,8) e o Novo Testamento reconhece que aquele que diz que ama a Deus que não vê, e não ama seu irmão que está vendo, é um mentiroso (1Jo 4,20). Paulo insiste não poucas vezes na importância da comunidade, entendendo-a como povo, corpo e edifício (1Cor 3,9; 12,27) na qual se cada um tem seu lugar, importância e liberdade, isto se dá em função do coletivo (1Cor 14,5).

Mais que uma simples dinâmica estrutural, mais que uma preocupação institucional e mais que simples organização religiosa, a comunidade é marca constitutiva da fé cristã. Ela não se esgota e nem pode ser vivenciada unicamente de maneira individual como se tudo se resumisse em minha relação com Deus. Essa é mediada pela comunidade formada por pessoas com quem é preciso estabelecer relação, está situada em um mundo cujas estruturas organizacionais repercutem na vida cotidiana da comunidade e de cada um. E isso não são teorias, são práticas existenciais e indicam a dinâmica comunitária da fé cristã. Mais ainda, aponta para a dimensão social da fé, uma vez que a ação da comunidade e sua própria existência como Povo de Deus se dá em um mundo cujas estruturas abrangem a dinâmica societária da vida.

A fé bíblica e a dinâmica social

Em termos de fé, afirmar a coletividade não é dizer de uma grandeza simplesmente numérica. Não se trata de qualquer grupo de pessoas que poderia se reunir esporádica ou casualmente, ou que poderia estar reunido sem que houvesse nenhuma relação entre as pessoas. Sempre que falamos em Igreja ou em

¹ É bem conhecida a afirmação que ocasiona, na teologia latino-americana, o que Gustavo Gutierrez afirmou como sendo a compreensão da teologia como ato segundo (GUTIERREZ, 1975). A fé é primariamente um ethos, um comportamento, a vivência dos cristãos e a teologia é uma reflexão que lhe sucede.

comunidade, entendemos uma coletividade organizada, com relações estabelecidas e estruturadas. Assim também com a dinâmica social da vida, que sempre se refere à sociedade e a seus espaços intermediários, como a família, o grupo de amigos, a comunidade, a população do bairro, da cidade, do País. O indivíduo não vive isolado do mundo, mas com ele se relaciona em múltiplos e diferentes níveis. Sua afirmação de fé, porque existencial, também se refere, de alguma forma, à dinâmica da sociedade.

O Concílio Vaticano II marcou bem essa questão aproximando as duas realidades, a fé e a vida, deixando claro que a dinâmica da afirmação da fé não se vive separadamente da dinâmica existencial, inclusive em seu aspecto social. Por isso, nada do que é humano é estranho à Igreja e à sua afirmação de fé (GS 1). Na realidade o Concílio não inventou essas ideias, elas já estão contidas no antigo Israel e não poucos textos bíblicos o demonstram.

A fé de Israel é histórica e proclama a presença e a ação de Deus na história humana. É claro que a história não é fato bruto, carece de interpretação que lhe atribua um sentido que, como tal, seja passado às novas gerações, narrado e celebrado tornando-se tradição. Pois assim se deu com elementos da história de Israel como, por exemplo, os elencados em seu “credo histórico” (Dt 26,5-9). Ali se diz que tudo começou com um “arameu errante” que migrou para o Egito, cresceu e foi explorado, mas liberto, já como povo, pela ação de Deus, foi conduzido a essa terra onde habita e cujos frutos são oferecidos ao mesmo Deus que realizou sua libertação. Trata-se de uma leitura da história que não apenas enumera fatos, nomes ou datas, mas diz do processo de constituição do povo que, conhecendo suas raízes, celebra a vida na terra onde habita como povo que é.

Tais raízes apontam para o evento do êxodo, central na fé e na história de Israel. É menos importante pensar nas datas, nos nomes, nos números e na geografia do que no sentido que as narrativas apresentam. Dt 6, 20-25 diz bem de como se transmite às novas gerações a fé narrada em elementos de história dentro de uma espécie de celebração: fomos escravos no Egito, é o que diz o texto. Mesmo em data muito posterior e em momento celebrativo, a afirmação inclui a geração presente: fomos escravos, Deus nos libertou e nos deu essa terra. Tais acontecimentos seguem a direção do que havia sido assinalado antes na história: ele havia prometido essa terra aos nossos antepassados. Assim, a geração presente sente-se inserida dentro

de um processo que não começa com eles e não precisa terminar com eles. É uma sequência de fatos e elementos que sempre indica um plural: nós. Não há uma personalidade que se sobreponha aos outros, mas inclui a todos em uma comunidade, em uma sociedade.

Assim é com a libertação do Egito tal como narrada no livro do Êxodo. Moisés não é incumbido de realizar a libertação de pessoas desagrupadas, nem mesmo a de sua família apenas. Ex 3,7-8 aponta para a realidade do povo que é escravizado e que, objeto da atenção de Deus, será aquele visado pela preocupação e pela ação de Moisés que liderará sua saída do Egito. Deus age em benefício da libertação de um povo, e sua formação é incluída na constituição da própria fé de Israel.

Dessa forma é que se pode entender a Aliança Sinaítica, centro de referência da pregação dos profetas, por exemplo, mas também da organização do povo e de suas expressões de fé. Efetivamente, Israel não se compreende apenas como um povo que foi liberto da escravidão, mas sim como aquele com quem Deus constitui uma Aliança. A Teologia da Aliança é fundamental para que se compreenda toda a organização teológica do Antigo Testamento e estará presente também, ao menos como base, na teologia do Novo Testamento². De alguma maneira, ela se baseia na aliança estabelecida entre as tribos, como relatada no texto de Josué (Js 24). Essa Aliança de Siquém, que muitos consideram como a verdadeira “certidão de nascimento” de Israel³, retrata o acordo estabelecido entre as tribos de Israel para a conquista da terra. Tais tribos, unidas, formarão o Povo de Israel com quem Deus estabelecerá sua Aliança.

Não é relevante se as descrições contidas nos textos são fiéis à realidade historiográfica ou se são elaborações teológicas ou redacionais. Sabe-se hoje que tais tribos procedem de origens diversas: saídas do Egito, possivelmente em situações múltiplas, nômades do deserto, desprezadas pelas cidades-estados de Canaã, enfim, os “hapiru” excluídos da organização política da época. Essas tribos se unem⁴,

² Efetivamente a teologia da Aliança constitui como o centro em torno do qual se articula tanto a teologia como a própria fé de Israel. Também é ela quem explica as diferentes instituições que se edificaram em Israel ao longo do tempo, como o Templo, a monarquia, o profetismo, etc. Cf. Fohrer (1972); também De Vaux (2003); ainda Sicre (1990).

³ É muito difícil se dizer de um início efetivo a partir de quando se pode designar Israel como Povo. Alguns remontam a história a Abraão, outros a Moisés, outros à entrada na terra prometida. Para um estudo mais apurado, veja-se De Vaux (2003); também Cazelles (1982).

⁴ A união das tribos de Israel é constitutiva do povo, fazendo parte de sua identidade. Historicamente elas talvez não se esgotem em 12, mas esse tornou-se número simbólico que será, inclusive, Fronteiras, Recife, v. 1, n. 1, p. 57-78, jan./jun., 2018

estabelecem uma Aliança, conquistam a terra e formam um povo que passa então a ser conhecido como Israel. A constituição desse povo é como que sacramentada na Aliança Sinaítica como retratada nos textos do Êxodo e do Deuteronômio. Abstraindo, portanto, dos detalhes redacionais, o que os textos denotam é uma organização legislativa que se vai edificando na sociedade israelita sempre com base no Decálogo, que é, à sua maneira, uma espécie de resumo do conteúdo legislativo da Aliança estabelecida com Deus. Não se quer aqui discutir as matrizes históricas de tal legislação, o quadro redacional do Decálogo ou outros elementos que possam ser pertinentes à história dos textos. O que se pretende afirmar é aquilo que os profetas dirão com todas as letras posteriormente: trata-se de um acordo entre Deus e o Povo. Temos então, para o que nos ocupa, um quadro que não é desprezível: a legislação básica de Israel se refere à convivência que o povo deve ter entre si para ser conhecido como Povo de Yahweh.

Tempos depois da posse da terra, Israel decide-se por uma reorganização social que abandona a Confederação das Tribos e mergulha na instalação da monarquia. A consolidação do novo sistema leva algum tempo, marcado pela referência aos santuários em sua disputa com a centralidade do culto que se instala em Jerusalém. Efetivamente, esse será um determinante para toda a história subsequente de Israel: a centralidade do culto no Templo. Também não se quer aqui discutir sobre o processo histórico que a isso conduziu ou o papel que o Templo exerceu ou deveria exercer no comportamento ritual e religioso das pessoas. Quer-se destacar o papel que o Templo exercerá na organização social de Israel e no fato, muito mais simples, de que ele se constitui no lugar de referência religiosa para o Povo de Israel, não apenas para indivíduos isolados em comportamentos devocionais ou rituais individualistas.

Efetivamente, o Templo é lugar de reunião do povo e do culto israelita, embora se refira, claro, a indivíduos, sempre aponta para a realidade social. Os profetas não se cansam de, a partir do referencial da Aliança Sinaítica, apontar para a necessária ligação entre o Templo e a vida, o culto e a realidade social, a ponto de dizerem que o culto, se não estiver ligado à justiça da organização social, é

retomado no Novo Testamento. A Aliança e a legislação dela decorrente são referenciais importantes dessa unidade de tribos. Para aprofundamentos, veja-se Gottwald (2004); Kessler (2009); Römer (2008).

inválido e mesmo atenta contra a dignidade de Deus (Am 5,21-24). Exatamente por isso é que a Aliança será resumida na célebre frase: “serei o seu Deus, serão o meu povo” (Jr 32,38; Lv 26,12; Ez 11,20; 37,27). Ora, para ser Povo de Deus é preciso que, em primeiro lugar, seja povo, isto é, não simplesmente um aglomerado de pessoas sem relação umas com as outras, mas como que uma grande família onde os vínculos estabelecidos são constitutivos da realidade social e nutrem, inclusive, um vínculo especial com Deus, que é o Pai de todos e por isso Pai de Israel, Pai do Povo.

Na sequência histórica de Israel, essa noção não será perdida. A fé não será reduzida a simples interiorização individualista, e mesmo a possível e talvez necessária interiorização espiritual não será desligada do compromisso de vivência social (Jr 31,31-34). Assim também entenderá o movimento apocalíptico que apontará, mais do que para uma reconstrução, para a retomada do compromisso original de vivência fraterna como concretização do que chamará de Reino de Deus, o estabelecimento do governo de Deus. Sempre o componente social será integrante e afirmado na proclamação da fé de Israel.

A fé depositada em Jesus

Jesus de Nazaré começa seu ministério proclamando a chegada do Reino de Deus (Mc 1,15). Essa é a marca de seu ministério e sua referência central de vida: a realidade do Reino de Deus. Ele não se refere a uma realidade desconhecida de seus contemporâneos. Se falasse de algo inusitado para eles, não teria sido compreendido e seu significado teria desaparecido na história da humanidade. Na verdade, aquilo que ele proclama é uma realidade bem conhecida, esperada e desejada por seus contemporâneos, tanto que o mesmo Jesus é aclamado como aquele que o fará acontecer, o Messias e, por isso, ele consegue reunir certo número de seguidores.

Se o Antigo Testamento não utiliza a expressão hebraica *malkut Yahweh*, ou sua tradução grega basileia tou theou, nem por isso deixa de apresentar e compreender Deus como Rei. O livro dos Salmos repete inúmeras vezes a ideia de que Deus reina (Sl 95,3; 96,10; 97,1; etc.), e outros textos se referem explicitamente à ideia do governo de Deus (Sl 9,7-8; 22,28; 66,7; Dn 7,14; Zc 14,9; etc.). A apocalíptica trabalhará, sobretudo, com essa ideia do Deus que governa, que chega

com seu Reino ou que, simplesmente, chega para governar, de tal forma que ela será o constitutivo central da esperança de Israel (GRELOT, 1996, p. 156).

Quando Jesus anuncia, então, a chegada do Reino de Deus ele toca a esperança do povo e suscita, efetivamente, ânsias de proclamação de sua messianidade e o compromisso de muitos que querem instaurar rapidamente esse Reino. Sob certos aspectos, Jesus contempla as esperanças de seus contemporâneos; sob outros aspectos, ele como que as ultrapassa, apontando para uma realidade maior que a geografia política de seus contemporâneos. Podemos dizer que ele proclama a chegada do Reino de Deus (Mt 4,17) e faz apelo à mentalidade apocalíptica de seu tempo. São muitos os textos apocalípticos do Novo Testamento, nos evangelhos e nos outros escritos, retomando muito do que havia sido escrito anteriormente (LOHSE, 1983, p. 171). Jesus apresenta o Deus que vem para governar e que o fará a partir de um julgamento que estabeleça a justiça que vem salvar seu povo e punir os opressores (Mt 25, 34-45). O Deus que assim vem é compreendido como Salvador e seu Cristo tem a função de preparar sua chegada. Mais ainda, o Messias será proclamado como aquele que realiza o Reino, detém nele o poder e exerce sua majestade por mandato de Deus. Afinal, é a chegada do mundo futuro, da chegada do Reino que, segundo o modelo apocalítico, vem do alto, de junto de Deus e como substituição do mundo atual. Dessa forma, três linguagens se misturam: esse mundo (física) de dominação (política) e pecado (religiosa) terminará e se estabelecerá o outro mundo (física) da justiça (política) de Deus (religiosa). As três realidades como que se misturam e apontam para o domínio universal de Deus e de seu Cristo conforme a proclamação da fé de Israel.

Na verdade, a apocalíptica não faz simples anúncio do fim do mundo físico, embora isso não esteja ausente da proclamação apocalítica como metáfora do que efetivamente precisa ser mudado. O que se quer que seja diferente é a política, para que não oprima mais o povo e os pequenos dentro dele; o que se quer é o fim da opressão e da dominação que, em linguagem religiosa, constitui o pecado. Porque dominação e opressão são, efetivamente, pecados, pois fazem mal ao povo. Daí a esperança no aparecimento do mundo de Deus, que não é simplesmente físico, como se tudo se resumisse a uma renovação apenas dos aspectos físicos do mundo onde se desenvolve a vida humana. A nova criação, que inclui o físico como sua metáfora, significa nova vida vivida segundo os preceitos de Deus, segundo sua vontade e seu

governo. E o governo de Deus, sabe-se desde a constituição da Aliança do Sinai, estabelece-se em benefício do seu povo para que possa ser o Povo de Deus.

Nesse aspecto, Jesus como que introduz uma novidade com relação ao que normalmente era proclamado na apocalíptica⁵. Ele exige a contrapartida da Aliança: se Deus salvará seu povo e será seu Deus, é preciso que o povo seja, efetivamente, povo para ser o Povo de Deus. Ou seja, é preciso que o povo se comporte como povo, segundo o modelo da pregação dos profetas. Não basta simplesmente a afirmação de fé, mas é preciso que a ética siga, em coerência, aquilo que é afirmado como conteúdo fundamental da fé (Mt 3,9). Por isso, Jesus não proclama simplesmente o Reino que vai vir, mas também o afirma já presente, agora, no mundo (Lc 11,20). Porque não se trata, simplesmente, de outra realidade, física ou religiosa. Trata-se de outro jeito de viver e de se relacionar com a física e a religião. A religião não deve ser aquela que proclama o privilégio dos bons, dos justos e dos religiosos (Lc 10, 30-37), mas sim da atenção aos caídos, aos últimos, aos de fora (Mt 11,5; 22,2-14; Lc 14,16-27).

Jesus se apresenta como o Messias esperado que instaura o Reino e já o faz acontecer porque as pessoas não precisam esperar a eternidade para viver como se estivessem no Reino, mas podem fazê-lo desde agora. Essa é a boa-notícia: o Reino de Deus chegou. Efetivamente, terminou a espera, o Reino se instala (Mc 1,15; Mt 4,17) e dele se participa através de um novo comportamento, uma nova forma de vida que faz com que as relações humanas tenham outra fonte de inspiração que o poder ou os privilégios. Por isso se trata de uma boa-notícia para os pobres. E essa é a marca distintiva da pregação e da ação de Jesus, o compromisso com os pobres, a partir de quem se pode pensar e realizar um mundo que seja diferente (Lc 4,16-21).

O mundo novo anunciado por Jesus não será o mesmo para todos. As boas-notícias para os pobres não são tão boa para os detentores do poder que recebem, eles, o anúncio de que Deus “derruba os poderosos de seus tronos” (Lc 1,52). As parábolas que se referem ao julgamento já o anunciam, mas agora são claros os critérios para a realização do julgamento (Mt 25, 34-46). O que conta, realmente, não é simplesmente o culto, o devocional, aquilo que se faz a Deus, mas a ética, o

⁵ Existe ainda amplo debate sobre as características apocalípticas da pregação de Jesus ou dos textos neotestamentários. Tanto se afirma a nítida presença de referências apocalípticas quanto se afirma também aspectos que dela se afastam. O debate segue aberto como mostra, por exemplo, Brakemeier (1984).

comportamento, aquilo que se faz aos outros (Mt 7,21). Por isso, o Reino que Jesus estabelece não precisa, nem deve ser estabelecido pela força. Não é simplesmente um Reino geográfico que precisa de partidos, exércitos ou ministros (Mt 20,21), mas um Reino cujas organizações políticas, sociais e econômicas tenham como critérios aqueles mesmos que são os estabelecidos para o julgamento.

Sim, porque não se quer apenas novas relações pessoais, mas renovação que alcance as estruturas sociais. O texto que se refere à proclamação na sinagoga de Nazaré e que constitui, de certa forma, o “programa” de ação de Jesus (FERRARO, 1993, p. 86) é claro nesse aspecto. Não é preciso apenas a conversão do coração, mas a mudança de estruturas que não permitam a exclusão do pobre. Compreende-se por que o ambiente existencial de Jesus é o meio dos pobres, entre os excluídos, aqueles a quem, em primeiro lugar, é destinada a sua pregação. Ele acolhe os pecadores, cura os doentes, recebe os pagãos, conversa com mulheres e crianças, aponta os enjeitados como os preferidos de Deus. São os que precisam de salvação que recebem a ação salvadora de Deus, que acontece através da proclamação de que as estruturas sociais precisam ser outras e incluir a justiça e a atenção aos caídos.

Tanto os políticos quanto os religiosos daquele tempo se decepcionam com a pregação de Jesus. Ele não organiza um golpe de estado, nem simplesmente propõe outro culto ou outra religião. Ele também não reforça o sistema religioso dominante afirmando que Deus prefere os bons e os puros, nem reforça o sistema político reinante afirmando que Deus estabelece seu governo pela força. Ele aponta outro caminho para a política e para a religião, e o caminho é o mesmo: a atenção, o acolhimento e a integração daqueles que se encontram excluídos. Os critérios de pertença ao Reino não são mais a raça, os privilégios ou a perfeição do comportamento moral individual, mas sim o acolhimento que se faz, o cuidado que se tem e a atenção que se dá ao sofredor, ao pobre e ao excluído, seja do sistema social, seja do sistema religioso. Não é de se estranhar, portanto, que um e outro se unam para decretar o fim de Jesus e a necessidade de calar sua pregação.

A morte de Jesus é consequência de sua pregação sobre o Reino de Deus. Sua compreensão de que o governo de Deus se faz em benefício dos últimos da sociedade, seu anúncio de que o Reino é uma nova forma de viver as relações humanas e sociais desagradam profundamente as autoridades, que decidem matá-lo. Interrogado pelo sumo sacerdote sobre ser messias (Mt 27,63-64), Jesus não nega; interrogado pelo

Procurador romano sobre ser rei (Mt 27,11), também não nega, e esclarece. Diz que seu Reino não é como o de Pilatos e dos romanos porque, se assim fosse, seria força contra força e ele teria exércitos para defendê-lo. Mas seu Reino é de um outro mundo, de um outro jeito de organizar o mundo, onde a autoridade é serviço e onde os últimos são os primeiros (Jo 18,36; Mc 10,42-44).

Depois de sua morte seus discípulos não apenas proclamaram que ele está vivo, mas disseram que isso significa que o Reino foi instaurado definitivamente. Já não vivemos apenas em expectativa da chegada do Reino, mas em possibilidade efetiva e real de experimentar sua realidade. Sim, a plenificação do Reino ainda é, historicamente, esperança de nova criação, de novos céus e nova terra (Ap 21,1-5); mas o mesmo Reino também já é, historicamente, uma realidade presente e atual, que pode ser não apenas sentida, mas também vivida por quem decide dele fazer parte (At 2,42-47).

Se o Reino fosse apenas uma realidade futura proclamada por Jesus, não haveria necessidade de encarnação. Se afirmamos, com João, que o Verbo se fez carne (Jo 1,14), então o Reino também se concretiza historicamente, ao menos como realidade sacramental. A reorganização política, social e econômica do mundo proposta por Jesus através da ideia de Reino já pode ser vivenciada pela comunidade reunida, e é assim que a igreja apostólica entende sua missão de continuadora da obra de Jesus.

A pregação dos apóstolos se refere ao querigma da proclamação da messianidade de Jesus (At 2,36 por exemplo). Porém, referindo-se a uma nova maneira de viver, sua ação estabelece comunidades que não são simplesmente religiosas no sentido devocional ou cúltico, mas existenciais, vivendo a dedicação ao Reino em todas as dimensões da existência: são comunidades fiéis, acolhedoras, que convivem e partilham o que possuem, não apenas esperando a chegada de um Reino espiritual, mas já o fazendo acontecer através da atenção que dedicam aos mais pobres (At 2,42-47; 4,32-35). A comunidade crente se organiza a partir de referenciais de fraternidade e não de poder ou privilégios, e assim testemunha a presença do Reino de Deus na história. Assim se construiu a autoconsciência da Igreja na sequência histórica de sua existência.

O Reino na História

Esse rápido percurso bíblico atesta que a proclamação da fé em Israel inclui aspectos que se referem à organização social do povo. Tal fé não pode ser vivida apenas no íntimo ou no espírito, mas integra o comportamento social de pertença ao povo nos seus desdobramentos culturais, políticos, econômicos, etc. Afinal, a pertença ao povo não se faz apenas em intenções, mas em integração concreta. Viu-se também que, para Jesus, a proclamação do Reino de Deus inclui características de organização social que precisam ser implementadas historicamente, e a comunidade de seus seguidores assim o entendeu, tanto que a pregação realizada logo após a morte de Jesus anunciava sua ressurreição e a consequente instauração do Reino, conclamando os crentes a uma forma de vida que testemunhasse a presença do Reino de Deus entre eles na história.

O cristianismo que nasceu e cresceu entre as classes mais pobres do povo⁶, entre os servos, os simples, os excluídos de diversas maneiras da sociedade, propagava uma ânsia de transformação, tanto que foi visto como tremendamente perigoso pelo Império Romano e foi vítima de perseguição durante longo período da história. Com o tempo, o mesmo cristianismo foi alcançando também outros setores da sociedade chegando a introduzir-se entre a elite da época, alcançando então os estratos sociais superiores do mesmo Império. Ainda que isso tenha demorado alguns séculos, o cristianismo passou a ocupar um lugar de destaque no Império Romano, cada vez mais sendo visto como uma religião possível.

Até o Edito de Milão (313), o caminho foi longo e custou muito ao cristianismo, sobretudo em martírios. A fé e a esperança dos pequenos alcançaram os patamares mais altos da governança imperial, não sem que houvesse acontecido transformações em ambos os componentes da equação. Quando, pelo Edito de Tessalônica (380), Teodósio proclamou o cristianismo como religião oficial do Império Romano, isto se fez mais evidente. Afinal, o que teria acontecido para que o cristianismo passasse, de fé perseguida à única fé possível no Império? O que houve para que o cristianismo

⁶ Juntamente com a chamada Terceira Busca pelo Jesus Histórico, procedeu-se também a estudos mais apurados no que se refere à situação social no cristianismo nascente. Não poucos textos têm se referido à questão, como por exemplo Crossan (2004); Stegelmann; Stegelmann (2004); Theissen (2009).

passasse a interessar não apenas aos pequenos e marginalizados da sociedade imperial, mas também a sua elite e aos seus senhores?

Ao lado de testemunhos incontáveis de santidade, de martírios e da coragem de missionários, ao lado da clareza doutrinal cada vez mais alcançada pela estruturação da profissão de fé e sua organização, é inegável que outras transformações ocorreram no interior da cristandade. É verdade que o Império se converteu ao cristianismo, mas também é verdade que o cristianismo também se transformou para ser pertinente à realidade onde estava inserido. Jesus proclamou a chegada do Reino de Deus e seus discípulos continuaram sua pregação, entendendo o Reino como a instauração, já sobre a terra, de uma sociedade de maior justiça, de igualdade e de fraternidade. O Povo de Deus, vivendo efetivamente relações sociais, políticas e econômicas que o caracterizavam como um povo especial entre os demais povos, se afirmava como a concretização do governo de Deus que acabaria com toda a dominação e opressão imposta injustamente sobre os mais simples e pobres da sociedade.

Foi essa compreensão que correu como um raio de esperança por entre as camadas mais baixas da sociedade que vivia sob o jugo imperial. A esperança de uma transformação social realizada pela ação de Deus os animava a enfrentarem o martírio, a perseguição e o sofrimento. Com a cristianização cada vez maior do próprio Império, foi ficando cada vez mais difícil concretizar tal esperança (GONZÁLEZ, 2003, p. 310). Afinal, como dizer que se quer outro governo, o governo de Deus, quando o governo estabelecido no Império é cristão? Como dizer que se quer de outra forma quando os cristãos é que organizam o mundo da forma que ele está? O caminho foi fazer com que a pregação cristã apontasse para a eternidade.

Sim, bem cedo se percebeu que a instauração do Reino de Deus não se esgotaria em um governo político estabelecido unicamente segundo os critérios humanos. Seria um outro governo, realizado pelo Messias que, retornando vitorioso da morte, o estabeleceria para sempre. Rapidamente, a perspectiva judaica, bem ancorada na história, encontrou-se com a perspectiva helênica, essa mais interessada na essência. Aos poucos, o cristianismo foi apontando para uma realidade que, historicamente situada, a transcendia, e a noção de Reino de Deus foi entendida cada vez mais em sua totalidade escatológica. Com as dificuldades de instauração na história do governo sonhado por mais que os governantes fossem praticantes do

cristianismo, o Reino de Deus foi sendo deixado para depois da história, depois da morte, assumindo características cada vez mais espirituais e místicas.

Isso não se fez sem trabalho e sem heroísmos. Havia que dizer da significação do cristianismo mesmo quando a história parecia ocultar sua realização. Isso já havia sido feito com relação à morte de Jesus e à compreensão de sua ressurreição. Algo semelhante precisava ser feito nesse novo momento, afirmando que o cristianismo guardava sentido de salvação e realização do Reino de Deus mesmo quando os sinais históricos apontavam para outra direção. Daí as elaborações místicas e de dinâmicas de espiritualidade que permitiram que o cristianismo continuasse a afirmar sua pertinência à história humana. Afinal, a fé básica do cristianismo, a proclamação da messianidade de Jesus podiam continuar sendo afirmadas mesmo se o Reino demorasse a acontecer ou não acontecesse sobre a terra, porque ele seria, de qualquer forma, realizado na eternidade. Como aconteceu com a morte de Jesus, que ressuscitou e está vivo, assim também o Reino, ainda que não acontecendo sobre a terra, continua sendo verdade e se realiza na eternidade de Deus.

O que permitia ao cristianismo permanecer vinculado à situação das pessoas passou, por outro lado, a desvincular o Reino de Deus da história humana e acabou por produzir uma completa separação entre realidade histórica e realidades espirituais, entre mundo concreto e a esperança do Reino de Deus. O que se sofria nessa vida, inclusive como consequência da dominação e da opressão, passou a ser afirmado como redimido na outra vida, para onde foi sendo encaminhada a compreensão de Reino de Deus. As consequências históricas disso todos nós conhecemos, seja na realização das cruzadas, da Inquisição ou da colonização da América. Os exemplos de santidade e as pregações de conversão de muitos santos durante todo esse período não foram suficientes para mudar os rumos da história.

A retomada recente

Para o melhor e para o pior, a fé cristã alcançou civilizações, as modificou e reconstruiu. Foi professada pelos grandes da sociedade, que muitas vezes a utilizaram para justificar seus privilégios, e foi também professada pelos pequenos e pobres, que nela e por ela encaminhavam sua esperança. A perspectiva cristã de salvação foi, cada vez mais, espiritualizada e confinada a realizar-se em um futuro

cada vez mais distante. Sua concretização foi sendo deixada para o depois da morte e, por isso mesmo, foi cada vez mais tornando-se individual. As repercussões da fé sobre as decisões políticas dos cristãos não mais foram colocadas em evidência, e ocultou-se mesmo sua relação.

Recentemente, a teologia latino-americana conseguiu denunciar tal situação. Mostrou que, na verdade, por séculos, a prática da fé levava a uma perspectiva política, mas era aquela de defender a ordem estabelecida e os privilégios das classes dominantes. A modernidade recolocou a questão sobre a pertinência da fé para os comportamentos humanos e suas necessidades básicas, e então aflorou a atuação política como um dos componentes a serem contemplados pelos cristãos também a partir de sua crença.

O Concílio Vaticano II recuperou a ideia, vétero-testamentária como vimos, da formação do Povo de Deus. Recolocou a autocompreensão da Igreja nessa perspectiva mostrando que a Igreja, na verdade, é continuadora e herdeira do Povo formado pela eleição divina. Agora, depois de Jesus, esse Povo se reunia como Igreja e caminhava nas estradas da história rumo ao Reino definitivo. Recuperou, por isso, a ideia de que a salvação não é simplesmente algo individual a ser conquistado⁷, mas dom do Deus que quis reunir para si um povo (LG 9). A categoria povo sempre comporta um significado social, pois é grandeza histórica que faz com que se compreenda o caminhar do Povo de Deus por entre os povos todos que estão no mundo. A Igreja não se compreendeu mais fora ou acima do mundo, mas dentro dele. Em certo sentido, por isso, não é mais possível uma oposição entre Igreja e mundo porque tudo aquilo que tem relação com o mundo tem relação com a Igreja que nele se situa. Por isso mesmo, “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo, e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração” (GS 1). Enfatizou-se não simplesmente uma nova perspectiva de vivência da fé, mas uma volta às fontes que permitiu à Igreja ressituar-se no mundo e estabelecer um

⁷ Recentemente estudos têm apontado para um deparamento da noção de salvação individual para uma compreensão mais inclusiva do sentido de salvação. Assim se pode ver nos estudos de França Miranda (2004); e sobretudo Estrada (2016).

diálogo efetivo com a modernidade, atualizando-se em suas compreensões e ações (PASSOS, 2014, p. 12 et passim).

Concretiza-se, então, a possibilidade de caminho de uma teologia política como a acontecida na Europa, sobretudo com o trabalho de John Baptist Metz (1976) e outros que como ele trabalharam as repercussões sociais da afirmação da fé cristã. Também foi o caminho seguido na elaboração das diversas teologias contextuais que privilegiaram a mediação histórica como caminho e maneira de compreenderem e significarem a fé cristã para os dias atuais. Em diversas regiões do mundo, teologias voltaram a historicizar a prática da fé em sua dinâmica social. Aconteceu assim também na América Latina, sobretudo depois da Assembleia Geral do Conselho Episcopal Latino-Americano em Medellín, na Colômbia, em 1968. Naquela ocasião, os bispos do continente não apenas olharam a realidade do mundo, mas o fizeram a partir do lugar dos pobres, e isso mudou toda a perspectiva pastoral da Igreja latino-americana. Inseria-se na prática dos cristãos e na elaboração teológica que dela derivava a chamada “ruptura epistemológica”, percebendo as realidades da fé em sua relação primeira com os pobres do mundo, a quem Jesus veio anunciar o Reino de Deus (Lc 4,16-21). A partir daí, a Igreja posicionou-se decididamente em favor dos pobres.

Percebeu-se, então, a realidade da pobreza que atingia a maioria da população do continente, atingindo por isso a própria comunidade crente. Os pobres professavam sua fé em Jesus e se reuniam como Povo de Deus na Igreja. Percebeu-se, mais, que sua situação de pobreza era ocasionada pela injustiça do sistema político e econômico instalado na maior parte dos países latino-americanos e, dessa forma, não era uma pobreza advinda da vontade de Deus ou dos acasos da história. Era uma pobreza fabricada, desejada e produzida, verdadeira injustiça institucionalizada que precisava ser transformada. Aos olhos de quem crê, tal situação era autêntica situação de pecado social, como dirá mais tarde a Assembleia em Puebla⁸. Ora, se o Cristo se encarnou para livrar a humanidade do pecado, isso deve incluir as situações todas de pecado social. A superação de tais pecados se faria por uma transformação da sociedade, pautada então pelos princípios da justiça e da

⁸ Efetivamente as Conferências de Medellín e Puebla colocaram a igreja latino-americana em seu rumo de compromisso com os pobres. Os documentos sobre a Justiça e a Paz das Conclusões de Medellín dão a compreensão da injustiça do sistema a vitimar os mais pobres, e uma década depois o Documento de Puebla vai falar do “pecado social” (28).

igualdade fundamental de todos os seres humanos. Assim, a humanidade estaria no rumo, se aproximando da realidade do Reino de Deus anunciado por Jesus, que não se esgota na realidade exclusivamente intra-histórica.

A realidade de Deus não se esgota na história, como já ensinam os textos bíblicos e a realidade da encarnação do Verbo, mas nela se manifesta. Nesse sentido, a transformação social que estabelece justiça e solidariedade entre as pessoas torna-se sinal do Reino definitivo. Em outras palavras, a justiça social não afasta do Reino de Deus, mas aproxima a humanidade dele. Tal transformação não se faz com bons desejos ou apenas com a conversão dos corações, porque não se dá de forma automática ou mecânica na história. É preciso uma ação decidida que faça uma reorganização da sociedade, e isso só se consegue através da ação política. Assim, não se afirma apenas a pertinência da fé nas questões de organização da sociedade, mas também de que lado se colocam aqueles que professam a fé em Jesus.

Será em benefício dos pobres que se devem estabelecer as transformações sociais, ensina a fé da Igreja em fidelidade a Jesus. Apenas o que inclui os últimos da sociedade pode incluir toda a humanidade, porque do contrário serão deixadas de fora. A inclusão dos excluídos é o primeiro compromisso político dos cristãos. Não por conta de alguma ideologia ou mandamento da disciplina eclesiástica, mas pela autoridade do próprio evangelho de Jesus. A opção preferencial pelos pobres leva a Igreja a dar um passo a mais na defesa dos direitos dos últimos da sociedade, porque não se trata apenas de dar-lhes, em forma de caridade, algo que lhes sustente a vida, mas de reconhecer-lhes, em forma de justiça, seus direitos e, por isso reorganizar a sociedade para que possam ser, eles também, sujeitos de sua história.

No desenvolvimento da teologia e da ação da Igreja latino-americana que se seguiu a Medellín, não tardaram a aparecer movimentos que pretendiam denunciar essa compreensão eclesial como ideologizada, materialista e politizadora da fé. Na realidade, não se criticava o envolvimento da Igreja em política, pois fartamente se conhece sua história de mais de vinte séculos; nem se criticava o fato de se perceber a política como consequência da opção de fé. O que passou a ser o mote da crítica é o lado que a Igreja assumiu a partir dali. Nos tempos em que esteve atrelada ao poder, críticas do mesmo naipe não eram levantadas; mas, agora, que assumia a causa dos pobres, vinham de todos os lados as denúncias de um envolvimento político indevido da Igreja e de seus membros, da fé e de suas consequências.

A Igreja latino-americana conheceu não poucos mártires em curto período de comprometimento evangélico com os pobres, e isso em muitas regiões do continente. Não tardaram a aparecer posturas eclesiais querendo recolocar a Igreja nos velhos trilhos de atrelamento ao poder e às classes dominantes. Recolocaram-se em discussão as afirmações do Vaticano II, e muitos passaram a criticar e rejeitar o Concílio não apenas pelo que disse, mas pelo que ele ocasionou como renovação eclesial. Voltou-se, então, à grande disciplina eclesiástica, voltaram os comportamentos estritamente devocionais, refez-se a separação entre fé e vida e se organizaram comportamentos muito próximos do interesse das classes privilegiadas da sociedade e da estruturação do sistema socioeconômico (MANZATTO, 2017, p.33). Em certo sentido, a Igreja voltava à aliança com as classes conservadoras.

Foi então que o Papa Francisco começou seu ministério retomando a direção da atenção aos pobres. O primeiro papa latino-americano da história não hesitou em pautar suas ações na esteira da opção preferencial pelos pobres (MANZATTO, 2015, p. 198). Na sequência da Assembleia de Aparecida, insiste ainda na missionariedade da Igreja, em uma realidade eclesial “em saída”, pois a missão eclesial não é mais compreendida como instalação da Igreja, mas, em novo paradigma, é compreendida como a fermentação da sociedade pelos valores derivados do evangelho de Jesus. Por isso, o Papa não hesita em afirmar que “evangelizar é fazer o Reino de Deus presente no mundo” (EG 176), ligando a missão da Igreja à sua matriz inicial, a pessoa de Jesus. E assim tem sido nos últimos anos, com Francisco engajando a Igreja no caminho da defesa e promoção dos pobres e excluídos sem medo de apontar para a característica política de tal engajamento. Basta-lhe saber que sua atuação é aquela que Jesus realizou e, por isso, se entende como seu discípulo missionário.

Evidentemente, não faltam críticas ao papa e a sua atuação exatamente por esse motivo. É doloroso que tais críticas se situem, em grande parte, no âmbito interno da Igreja, muitas vezes por aqueles mesmos que, há alguns anos, proclamavam que o Sucessor de Pedro devia ser obedecido incondicionalmente. Agora, porque ele defende posições políticas que contrariam seus interesses e privilégios, se arvoram no direito de criticá-lo. Toda tentativa de negar à fé sua dimensão política e social na verdade não passa de tentativa de colocar a Igreja de volta ao lado dos dominadores da sociedade. Mas o Evangelho de Jesus continua apontando para o compromisso social em favor dos pobres como prioritário e, por

isso mesmo, “a opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica” (BENTO XVI, 2007; DAp 392), o que aponta para a dimensão sócio-política da fé e não simplesmente para uma sua consequência.

Para concluir

A fé cristã tem uma dimensão social que lhe é constitutiva e que se afirma pela prática dos cristãos, assumindo assim características de ação política, social e econômica como forma de participação na sociedade. Essa realidade não é simples consequência moral da profissão de fé, como se fosse algo opcional, que se quer ou não se quer fazer, que se coloca ou não em evidência. Trata-se de uma dimensão da fé, e que, de certa forma a constitui e em dupla perspectiva.

A primeira a se levar em consideração é o fato de a fé ser proclamada não de forma individualista, mas comunitária. Cada pessoa participa da afirmação de fé que é realizada pela comunidade, de forma que não é o indivíduo que julga da afirmação de fé da Igreja, mas, inversamente, é a comunidade que julga a pertinência da profissão de fé realizada por cada pessoa. Só esse aspecto já aponta para uma realidade coletiva, comunitária, de certa forma eclesial e social.

Mas ainda há uma outra perspectiva, mais aguda. A de compreender que a afirmação de fé insere a todos em um povo, o Povo de Deus, que nutre relações de fraternidade entre seus membros e, por isso mesmo, não tolera exclusões. Como esse povo não é simplesmente grandeza espiritual, mas se encontra na história humana de forma bastante concreta, sua vivência abarca a própria organização das sociedades onde se insere. Nelas, é destaque sua ação de acolhimento, cuidado e atenção para com os pobres, os marginalizados e os excluídos. Sua ação é sempre de misericórdia, sim, de atendimento emergencial (EG 49), mas que se prolonga em ações políticas, sociais e econômicas que visam à transformação do atual sistema que provoca pobreza e exclusão (LS 61), em vista da instauração de outro sistema, mais próximo do modelo de Reino de Deus proclamado por Jesus (FRANCISCO, 2017). Como foi dito, isto não é simples consequência da afirmação de fé cristã, mas uma dimensão de sua constituição.

Referências

Documentos

BENTO XVI. *Discurso de Abertura da V Conferência do Celam*. Aparecida, 13 mai. 2007. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html>. Acesso jan. 2018.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Conclusões de Medellín*, 1968. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 1987. 168 p.

CELAM. *Documento de Aparecida*: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe: 13-31 de maio de 2007. 11. ed. [São Paulo]: Paulus, [2009]. 311 p.

CELAM. Puebla, Mexico. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina*: conclusões da conferência de Puebla, México, 27-1 a 13-2 de 1979. [São Paulo]: Paulinas, [1979]. 359 p.

CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen gentium*: Constituição dogmática sobre a igreja. 22. ed. [São Paulo]: Paulinas, [2010]. 142 p. (A voz do Papa; 31).

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et spes*: Constituição pastoral do concílio vaticano ii sobr a igreja no mundo de hoje. 9. ed. Sao paulo: Paulinas, 1991. 131 p. - (a voz do papa ; 41).

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium* (EG). Exortação Apostólica Evangelii Gaudium do Santo Padre Francisco ao Episcopado, ao Clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Roma, 24 de novembro de 2013. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato si'*. Sobre o cuidado da casa comum. Roma, 24 de maio de 2015. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Textos

BRAKEMEIER, G. *Reino de Deus e esperança apocalíptica*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

CAZELLES, H. *História política de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982.

CROSSAN, J. D. *O nascimento do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

- DE VAUX, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- ESTRADA, J. A. *Da salvação a um projeto de sentido*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- FERRARO, B. *Cristologia*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FOHRER, G. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1972.
- FRANÇA MIRANDA, M. *A salvação de Jesus Cristo*. São Paulo: Loyola, 2004.
- GONZÁLEZ, A. *Reinado de Dios e império*. Sal Terrae, Santander, 2003.
- GOTTWALD, N. K. *As tribos de Yahweh*. São Paulo: Paulus, 2004.
- GRELOT, P. *A esperança judaica no tempo de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1996.
- GUTIERREZ, G. *Teologia da Libertação, perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- KESSLER, R. *História social do antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- LIBÂNIO, J. B. *Eu creio, nós cremos: Tratado da fé*. São Paulo: Loyola, 2000.
- LOHSE, E. Apocalipsismo e cristologia. In: SCHRAGE, W. et al. *Apocalipsismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1983, p. 171-189.
- MANZATTO, A. A situação eclesial atual. In: GODOY, M.; AQUINO JUNIOR, F. (Org.). *50 anos de Medellín*. São Paulo: Paulinas, 2017. p. 28-41.
- MANZATTO, A. O Papa Francisco e a Teologia da Libertação. In: *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, n. 86, 2015, p. 183-203. DOI: <http://dx.doi.org/10.19176/rct.v0i86.26048>
- METZ, J. B. *Teologia Política*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1976.
- PASSOS, J. D. *Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso*. São Paulo: Paulus, 2014.
- RÖMER, T. *A chamada história deuteronomista*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SICRE, J. L. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- STEGELMANN, E. W.; STEGELMANN, W. *História social do protocristianismo*. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- THEISSEN, G. *A religião dos primeiros cristãos*. São Paulo: Paulinas, 2009.

Trabalho submetido em 15/04/2018.

Aceito em 10/05/2018.

Antonio Manzatto

Doutor em Teologia pela Universidade Católica de Lovain, Bélgica. Professor na Faculdade de Teologia da PUC-SP e também professor convidado da Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Lovain. E-mail: antoniomanzatto@gmail.com