

Teologia e revolução: a radicalização teológico-política de Richard Shaull

*Arnaldo Érico Huff Júnior**

Resumo

O missionário presbiteriano estadunidense Richard Shaull atuou por dez anos no Brasil, entre 1952 e 1962. Nesse período, passou por um processo de radicalização política e religiosa que o levou à formulação de uma teologia da revolução. O fator principal desta radicalização foi seu envolvimento com movimentos estudantis e ecumênicos. A partir de tais relações, mediadas por sua tradição teológica protestante e reformada (mormente dialética e neo-ortodoxa), bem como por instrumentais teóricos advindos das ciências sociais e humanas, Shaull pôs-se a pensar a revolução social e a atribuir-lhe sentido religioso e teológico, como desafio urgente aos cristãos e às igrejas. Tal processo de radicalização é o objeto deste artigo.

Palavras-chave: teologia e política; ecumenismo; Richard Shaull.

Theology and revolution: Richard Shaull's te political-theological radicalization

Abstract

The American Presbyterian missionary Richard Shaull worked for ten years in Brazil, between 1952 and 1962. During this time, he went through a process of religious and political radicalization that drove him to the formulation of a theology of revolution. The primary factor in this radicalization was his involvement with student and ecumenical movements. Within this relations, mediated by his Protestant and Reformed theological tradition (mostly dialectical and neo-orthodox), as well as by theoretical instruments coming from the human and the social sciences, Shaull started to think the social revolution and to attribute theological and religious meanings to it, as an urgent challenge to Christians and churches. Such radicalization process is the object of this paper.

Keywords: theology and politics; ecumenism; Richard Shaull.

* Graduado em Teologia e História. Mestre em Teologia (EST), doutor em Ciência da Religião (UFJF) e professor no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião e no Bacharelado em Ciências Humanas da UFJF. Líder do Núcleo de Estudos em Protestantismos e Teologias, NEPROTES, e editor de Plura, Revista de Estudos de Religião.

Teología y revolución: la radicalización teológico-política de Richard Shaull

Resumen

El misionero presbiteriano americano Richard Shaull sirvió durante diez años en Brasil, entre 1952 y 1962. Durante este período, pasó por un proceso de radicalización política y religiosa que lo condujo a la formulación de una teología de la revolución. El principal factor de esta radicalización fue su participación en movimientos estudiantiles y ecuménicos. A partir de estas relaciones, mediadas por su tradición teológica protestante y reformada (sobre todo dialéctica y neo-ortodoxa), así como por marcos teóricos provenientes de las ciencias sociales y de las humanidades, Shaull pasó a pensar la revolución social y a darle un sentido religioso y teológico, como desafío para los cristianos y las iglesias. Este proceso de radicalización es el objeto de este artículo.

Palabras clave: teología e política; ecumenismo; Richard Shaull.

Introdução

No ano de 2012 completam-se 50 anos da realização da conferência “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”, realizada em 1962, em Recife, por iniciativa do Setor de Responsabilidade Social da Igreja, ligado à Confederação Evangélica Brasileira (CEB). A organização de conferências dessa natureza no Brasil havia se iniciado em 1955 e a “Conferência do Nordeste”, como se tornou conhecida, era o quarto evento da série e também o de maior visibilidade nacional. O teólogo e missionário presbiteriano estadunidense Richard Shaull foi um dos articuladores e, talvez, o maior inspirador em todos aqueles processos e eventos. A própria criação do Setor de Responsabilidade Social da Igreja da CEB estivera intimamente ligada às atividades e relações nacionais e internacionais de Shaull. Tanto ele quanto o grupo com o qual se reunia ao redor do movimento ecumênico brasileiro passaram, naqueles anos, por um processo de radicalização teológica e política que impunha a revolução como lugar de reflexão e de ação cristã. Pensar, portanto, as mudanças conceituais na teologia de Shaull nesse período é, também, dada sua reconhecida influência naquele contexto, entender um pouco sobre o protestantismo ecumênico e socialmente engajado do Brasil dos anos 1950 e 1960. Faço, assim também, coro com as comemorações do cinquentenário da Conferência do Nordeste.

Richard Shaull, conhecido como “teólogo da revolução”, chegou ao Brasil em 1952. O epíteto alude tanto aos seus escritos quanto ao seu engajamento em movimentos estudantis e eclesiais progressistas ou de esquerda. De fato, publicações suas dos anos 1950 e 1960 fazem jus à fama, por exemplo: *O cristianismo e a revolução social* (1953), *Encounter with revolution* (1955), *The new revolutionary mood in Latin America*. (1962), *Las ideologías y el*

proceso revolucionario (1963), *Hacia una perspectiva cristiana de la revolución social* (1965), *El cambio revolucionario en una perspectiva teológica* (1966) e *The revolutionary challenge to church and theology* (1966). As ideias contidas nestes escritos, por sua radicalidade e novidade, causaram burburinho nos meios protestantes e ecumênicos. Aqui, interessa-nos, porém, apontar que às expressões teólogo ou teologia da revolução subjazem processos de criação e produção conceitual-religiosa bem como as experiências de Shaull entre os Estados Unidos, a Colômbia e o Brasil, as dinâmicas relacionais a que esteve sujeito e os deslocamentos conceituais internos à sua própria escrita teológica.

Dos EUA para a Colômbia e o Brasil: o comunismo como desafio

Após completar um período de mais de dez anos de estudos de Sociologia no Elizabethtown College – faculdade ligada à Igreja dos Irmãos, de matriz pietista-anabatista – e de Teologia no Seminário Teológico de Princeton, Shaull e sua esposa Mildred inscreveram-se na Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana, com vistas à missão na América Latina. A decisão sofrera grande influência de John Mackay, então reitor do Seminário de Princeton, que fora missionário no Peru, Uruguai e México, entre 1916 e 1932, e secretário da Junta de Missões para a América Latina da Igreja Presbiteriana dos EUA, entre 1932 e 1936, momento em que assumiu a reitoria em Princeton (SINCLAIR, 1995, p. 64-104). Mackay, além de professor de ecumenismo e orientador de mestrado de Shaull, serviu-lhe como uma espécie de modelo prototípico. Assim se refere Shaull ao mestre: “Mackay também cativou minha atenção e orientou meu crescimento teológico porque, para ele, a natureza de nossa fé cristã era de tal ordem que nos levava inescapavelmente à ação. Sempre nos lembrava, segundo nossa herança reformada, que a ‘verdade é para a bondade’. A postura do cristão é a *estrada*, não o *balcão*” (SHAULL, 2003, p. 31)¹.

Neste ímpeto, em 1942, após uma breve experiência pastoral no Texas, a Colômbia foi o destino dos Shaull. Lá, durante dez anos, Richard Shaull conheceu a situação social dos pobres, percebeu a inadequação contextual da teologia protestante vigente, experimentou a vida nos rincões colombianos e na Bogotá *del Bogotazo* e teve contato com o marxismo e os movimentos sociais e estudantis de esquerda. A elaboração conceitual de sua teologia da revolução, todavia, estava ainda por vir.

¹ Cf. KERR (1959, p. 4), originalmente, Mackay utilizava na frase as palavras *road* e *balcony*. Uma tradução melhor para o segundo termo poderia, portanto, incluir termos como camarote, sacada ou varanda, p. ex.: o lugar do cristão é a estrada, não o camarote.

É o que se percebe no artigo *La persecución de protestantes en Colombia*, publicado em 1952 no periódico do Seminário Presbiteriano de Campinas, onde Shaull era, já no Brasil, um recém-chegado professor. No texto, buscava levantar os desafios para a fé protestante a partir de sua experiência de dez anos naquele país. Uma visada do artigo demonstra a distância que, então, ainda o separava da teologia da revolução. Vejamos a anamnese que faz:

No es difícil imaginar las pruebas a que ellos [os protestantes na Colombia] fueron sometidos. Durante años muchos de ellos tuvieron que vivir solamente en las grandes ciudades. Cuando salían al campo era probable que no consiguieran dónde vivir ni qué comer. Se expusieron constantemente a insultos y ataques, y lucharan años sin ver muchos resultados.

Lentamente, no obstante, la Iglesia Evangélica llegó a ser una realidad. Pequeños grupos de creyentes fueron organizados en todas partes de la República. A veces sufrieron persecuciones y su número aumentaba muy lentamente.

Pero la Iglesia de Cristo fue establecida en Colombia sobre bases firmes [sic]. (SHAULL, 1952, p. 72-73).

O tom do artigo revelava as mágoas de quem sofrera a tumultuosa relação entre protestantes e católicos na América Latina. Shaull denuncia o clero católico e sua “feroz campanha contra o protestantismo”; relata a disseminação de ideias de que o protestantismo era “*siervo del Diablo*”, que os protestantes não criam em Deus e eram instrumentos do imperialismo “*yanqui*”. Relata, também, os ataques violentos sofridos, o atear fogo e a explosão de templos protestantes, a voluntária falta de proteção da polícia e do governo e o incentivo, e mesmo a liderança, de clérigos católicos em tudo isso (cf. SHAULL, 1952, p. 74-75).

Entrevia, porém, um futuro para o protestantismo na Colômbia. A própria perseguição havia despertado um novo interesse na fé dos evangélicos. Entendia que as pessoas começavam a interessar-se por ler a Bíblia. Ademais, o apoio do clero católico ao truculento governo colombiano aumentava o descontentamento com o catolicismo e o interesse pela religião evangélica:

La crisis política, con la desesperación que ha traído, no solo entre las masas sino también entre los estudiantes e intelectuales, ha creado un vacío espiritual que sólo el Evangelio de Jesucristo podrá llenar adecuadamente. No es sorprendente que, a pesar de la persecución, las Iglesias Evangélicas están llenas de visitantes todos los domingos, ni que muchas nuevas congregaciones han nacido donde aún existe cierto grado de libertad [sic]. (SHAULL, 1952, p. 75).

Comemorava, nesse sentido, o pronunciamento de Alfonso López Michelsen, professor de Direito, advogado e jornalista, filho do ex-presidente colombiano Alfonso López Pumarejo (1934-1938 e 1942-1945) e, entre outras coisas, ele mesmo futuro presidente da Colômbia entre 1974 e 1978. Conforme Shaull, Michelsen escrevera no jornal *El Tiempo*, em 10 de janeiro de 1952, que o que o comunismo intentara fazer e o catolicismo já não podia mais fazer, o faria o protestantismo, a saber:

ofrecer a las masas una nueva mística, una nueva actitud frente a los problemas de la vida, y una nueva esperanza en lugar de la desesperación que actualmente sienten. (SHAULL, 1952, p. 76).

Disso, concluía Shaull em bom tom calvinista:

En la Providencia de Dios las persecuciones de ahora podrán purificar la iglesia y proporcionarla poder para la conversión de muchas almas en Colombia y la transformación de la vida de aquel país. [sic]. (SHAULL, 1952, p. 76).

É o que o levava a crer que a “Igreja de Cristo estava estabelecida sob bases firmes na Colômbia”. Perpassava o discurso certo triunfalismo protestante e um anticatolicismo latente. Nada de novo nas narrativas protestantes latino-americanas. Além disso, em termos ideológicos, subjaz à compreensão de Shaull uma noção de progresso bem acomodada ao individualismo e à tão prezada democracia estadunidense. “Converta-se o indivíduo e a sociedade transformar-se-á” era o mote dessa percepção hegemonicamente compartilhada. Como dissemos, porém, àquela época Shaull dava ainda seus primeiros passos rumo à teologia da revolução. Esta cosmovisão seria alterada substantivamente ao longo dos anos 1950.

Passo importante nesse sentido foi dado entre sua saída da Colômbia e sua vinda ao Brasil. No ano de 1951, Shaull foi designado para participar, por seis meses, de um grupo de estudos sobre o “desafio do comunismo” no Seminário Unido de Nova Iorque, sob a direção dos eminentes teólogos e professores daquela instituição: Reinhold Niebuhr, John Bennet e Searle Bates. As ideias apresentadas sublinhavam, principalmente, a natureza inevitavelmente totalitária do comunismo, ao qual se deveria apresentar resistência política e teológica incessante. Shaull, por sua vez, ainda que não pudesse apresentar-lhe alternativa amadurecida, via com alguma suspeição tal resistência *a priori*, principalmente em função da não percepção da participação dos EUA na exploração de países do dito Terceiro Mundo.

No grupo de estudos do *Union*, todavia, Shaull encontrou aquele que se tornaria sua principal influência intelectual, Paul Lehmann, que estudara com Karl Barth e fora amigo íntimo de Dietrich Bonhoeffer. Falando ao grupo, justamente sobre “Teologia e Revolução”, Lehmann demonstrara uma postura mais generosa em relação às movimentações revolucionárias e/ou marxistas. “O ponto fundamental da conversação entre o marxismo e o cristianismo é a humanização do homem”, afirmaria Lehmann alguns anos depois (LEHMANN, 1966, p. 154). Nesse ambiente, Shaull inteirava-se da grande crise de sentido que se configurava no ambiente da Guerra Fria, cujos efeitos passaram, também, a polarizar as disputas teológicas. Assim, após o término das atividades do grupo de estudos sobre comunismo, Shaull retornou ao Seminário de Princeton a fim de iniciar os estudos de doutorado sob a orientação de Lehmann, cuja teologia contextual marcaria indelevelmente a produção da teologia da revolução.

Em seu primeiro livro, *O cristianismo e a revolução social*, publicado pela União Cristã de Estudantes do Brasil, em 1953, fruto uma série de palestras por ele ministradas a estudantes de teologia em Buenos Aires, o argumento estava, todavia, ainda mais para a resistência ao comunismo que para o diálogo com ele. O diagnóstico era o seguinte: as massas, para Shaull, recorriam ao comunismo em um momento de crise; este, por sua vez, oferecia sentido à existência humana. O resultado, todavia, levava o comunismo e o “marxismo-leninismo” aos contornos de uma religião cujo utopismo não percebia o mal “no coração do homem”, mas localizava-o no sistema social. Além disso, *sub specie* ideológica, o comunismo traía a própria revolução, substituindo o antigo sistema por um talvez ainda pior (SHAULL, 1953, p. 41-43).

“O comunismo é totalmente incapaz de enfrentar os perigos de uma sociedade coletiva, por que êle é inconsciente da existência dêles. Em virtude de sua própria ideologia, não pode enxergar os perigos e muito menos evitá-los!” (SHAULL, 1953, p. 41). Para Shaull, o comunismo, visto por muitos como a única esperança, concentrara muito poder em poucas mãos, sem freios moderadores; e concluía: “o poder tende a corromper, e o poder absoluto corrompe de modo também absoluto. O poder tende a tornar-se um fim em si próprio, o que pode fazer perigar os verdadeiros ideais que inspiraram, originalmente, o movimento” (SHAULL, 1953, p. 40).

De outra forma, Shaull acreditava também que, como no capitalismo, a ênfase comunista no material e na técnica dominava o homem a ponto de torná-lo escravo da máquina e da mecanização. Além disso, não percebia o comunismo, as forças sociais desintegradoras em ação na sociedade, como o ódio e a violência, as quais não são rechaçadas de modo simples por uma revolução. Nesse sentido, também a ortodoxia marxista vedava a possibili-

dade de que alguma verdade exterior mostrasse a fraqueza de seu sistema. Por fim, assegurava Shaull:

O Marxismo tem negado a validade das forças verdadeiramente espirituais e morais, as únicas que podem salvar uma sociedade técnica de uma completa destruição [...] Somente na medida em que os homens detentores do poder, numa sociedade coletiva, forem movidos pelos ternos interesses da simpatia, da compaixão e do amor, é que se pode esperar que êste autêntico perigo seja vencido. (SHAULL, 1953, p. 45).

Reconhecia, todavia, que o comunismo, mais que o cristianismo, identificava-se com a “causa das massas sofredoras”; que, apesar de a Bíblia toda transparecer o interesse pela justiça social, era o comunismo que havia tomado “a dianteira na luta contra a injustiça e a exploração” (SHAULL, 1953, p. 51). Ademais, como para Shaull a revolução, fruto da ação soberana do Senhor da história, era algo que necessariamente aconteceria, e como o comunismo estava à frente do (muitas vezes violento) processo, diversas questões impunham-se ao cristianismo, inclusive relativas à perseguição aos cristãos levada a cabo em sociedades comunistas. “Se a Igreja estiver disposta a cumprir sua missão nesta idade revolucionária, certas mudanças drásticas serão necessárias, tanto na sua vida como na sua atividade” (SHAULL, 1953, p. 58). O comunismo, nessa ótica, revolucionava, por fim, o próprio cristianismo. Esta atenção para o que acontecia no mundo extra ecclesiam, como fruto da ação de Deus, tornar-se-ia uma constante na elaboração teológica de Shaull.

Prosseguindo no argumento, Shaull trata, então, de desenvolver, em *O cristianismo e a revolução social*, uma teologia para uma práxis cristã socialmente responsável. Os cristãos, portanto, para permanecerem fiéis a suas crenças e tradições, precisavam se aproximar do proletariado e dos movimentos sindicais. Pelo estudo e pela ação deveriam seguir a “vocação cristã”, atuando tanto na fábrica como no sindicato (cf. SHAULL, 1953, p. 61-75).

Permeava o argumento a velha ascese intramundana calvinista, detectada por Weber (2000) e Troeltsch (1986):

se Jesus Cristo é o Senhor acima de todos os principados e poderes, se Deus está atuando no mundo e na sociedade para realizar a Sua vontade e estabelecer o Seu Senhorio, então eu, na minha qualidade de cristão, tenho uma responsabilidade tremenda dentro da sociedade: sou chamado a testemunhar, dentro de todos os campos da vida, quanto a este Senhorio de Jesus. (SHAULL, 1953, p. 82).

Também na revolução, o cristão deveria estar engajado, ainda que o conceito de revolução não estivesse à época ainda bem determinado em Shaull.

O cristão deverá lutar constante e corajosamente contra as forças da reação. Porque reconhece a justiça da Revolução do nosso tempo e a inevitabilidade das mudanças que a marcha da história traz consigo, êle deve ser inimigo de todos os esforços que tendam meramente a conservar o *status quo*. (SHAULL, 1953, p. 84).

O erro do comunismo russo precisava, entretanto, ser impedido, sob pena de traição à própria revolução. Nesse sentido, o esforço fundamental do cristão deveria

ser dirigido para uma ideologia política e um programa de ação que lutem para alcançar justiça social e que estabeleçam um tipo de sociedade planificada, que possa evitar todos os erros fundamentais do comunismo russo. Em outras palavras, êle se esforçará por alcançar segurança econômica e um sistema de governo tal, que evite as grandes concentrações de poder e o totalitarismo; êle se esforçará, outrossim, por estabelecer a ordem dentro da *Grande Sociedade*, sem destruir a liberdade; e lutará por conseguir reformas sociais e econômicas, com um mínimo de compulsão ou de violência. (SHAULL, 1953, p. 85).

Assumia, assim, a necessidade de transformação da sociedade e a responsabilidade dos cristãos nesses processos. A crítica, de outra forma, ao comunismo russo sublinhava a noção calvinista de que, à exceção do Poder de Deus, tudo é provisório, imperfeito e relativo. A ideologia não deveria metamorfosear-se em ídolo, ideologia em “ídolo-logia”. A atenção e referência são claramente escatológicas, e, por isso, diferentes do horizonte secularista do comunismo vigente.

Tem-se aí, na verdade, uma reflexão acerca do que fazer, parafraseando Lênin, diante do que era entendido como o “desafio do comunismo” que, conforme Shaull, era “a seita mais evangelística do mundo moderno” (SHAULL, 1953, p. 98). Assim, se no período colombiano, o desafio maior de Shaull era o clero católico, no contexto de sua experiência no Seminário Unido de Nova Iorque, o comunismo tomava o lugar principal.

A resposta dava-se ao redor da ideia da construção de uma sociedade responsável, na qual os cristãos deveriam ter um papel protagonista. Tratava-se de uma noção que ganhava espaço nos meios teológicos ecumênicos internacionais, já veiculada na assembléia de fundação do Conselho Mundial de Igrejas, em 1948, em Amsterdã. A ideia apontava para a necessidade de equilíbrio entre liberdade e responsabilidade, bem como de exercício responsável do poder e da autoridade política nas sociedades. De acordo com a noção, uma sociedade responsável, independentemente de ser capitalista ou

comunista, deveria ser livre e democrática, um espaço no qual o indivíduo e o Estado aspiram pela justiça social e econômica. Nos anos subsequentes, principalmente a partir da Assembleia de Evanston, em 1954, a ideia foi sendo mais bem precisada e passou a constituir um horizonte desejável, especialmente aos países em desenvolvimento (cf. GRENHOLM, 1991, p. 866). Também, em relação à ideia de sociedade responsável, Shaull deslocar-se-ia, em sua produção teológica nos anos vindouros, especialmente no que tange à concepção liberal da relação entre indivíduo e Estado que a subjaz.

Aprofundamento das relações no Brasil: o convívio com estudantes e ecumênicos

O ponto fulcral é que as experiências que Shaull vivenciou no Brasil provocaram um deslocamento conceitual importante em sua teologia. No centro de tal deslocamento esteve justamente seu envolvimento com o movimento estudantil e a União Cristã de Estudantes do Brasil (UCEB), a mesma que traduzira e publicara *O cristianismo e a revolução social*. Como missionário preocupado em dar relevância à mensagem cristã evangélica – “na estrada”, não “no camarote” – Shaull viu-se desafiado a pensar, cada vez mais, a partir da prática e das interações sociais, a questão premente entre os estudantes: a revolução.

Há diversos testemunhos de estudantes da época que relatam a vivacidade das dinâmicas estudantis. Nomes como os de Rubem Alves, Rubem Cesar Fernandes, Waldo Cesar, Jovelino Ramos, Júlio de Santa Ana, Rubens Bueno, Paulo Wright e Claudius Ceccon figuravam entre os mais ativos. Hiber Conteris, teólogo e escritor uruguaio, posteriormente preso por oito anos, torturado pela ditadura de seu país e exilado na França e nos Estados Unidos, assim rememora, por exemplo, a experiência comunitária de engajamento entre trabalhadores da indústria de São Paulo, inspirada nos padres operários franceses, promovida por Shaull na Vila Anastácio, em 1956:

En efecto, Shaull fue el creador del experimento, nos acompaño con frecuentes visitas y reuniones, y puede considerarse que Vila Anastácio significó la puesta en práctica de algunos de los principios de su teología de la revolución. También puedo afirmar que la vida y el pensamiento de Shaull tuvo enorme influencia en toda nuestra generación y marcó el rumbo de los estudios, consultas y encuentros realizados a través de ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina), movimiento del cual yo fui su secretario de estudios entre los años 1963 y 1966, aunque luego seguí vinculado al mismo hasta que la dictadura militar uruguayana cerró la secretaría latinoamericana localizada en Uruguay, en 1973. (Depoimento por email ao autor, em 23 de fev. 2010).

Enquanto o professorado no Seminário de Campinas e as relações com a UCEB o impulsionavam rumo aos estudantes, também o movimento ecumênico nacional e internacional passava a constituir outros campos de envolvimento e de relações que permearam sua teologia. A partir de 1955, Shaull e Waldo Cesar, um dos líderes da mocidade presbiteriana e da UCEB, deram início às atividades do Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica Brasileira (CEB). Apoiados pelo recém-criado Conselho Mundial de Igrejas (1948), passaram a fomentar a reflexão acerca da responsabilidade dos cristãos e das Igrejas na esfera social. O resultado mais visível foi a série de conferências realizadas entre 1955 e 1962, sendo a última delas, *Cristo e o processo revolucionário brasileiro*, a Conferência do Nordeste, a mais conhecida e significativa². Destaque-se, nesse mesmo contexto, no início dos anos 1960, a formação da organização Iglesia y Sociedad en America Latina (ISAL), mencionada por Conteris, a qual, com a colaboração direta de Shaull, reverberou no continente os mesmos ideais.

Estas e outras dinâmicas levaram o próprio Shaull a perceber, em sua autobiografia, os novos rumos que sua teologia foi aos poucos tomando:

Em *Cristianismo e a revolução* havia me aproximado do marxismo como alguém que acreditava na sanidade e capacidade essenciais da justiça do sistema americano, e nas “democracias liberais” do “Terceiro Mundo” nos caminhos de uma sociedade mais justa. [...] Havia avaliado o marxismo a partir da posição segura de uma sociedade intacta, com uma longa herança de fé e cultura, tudo isto sustentado por valores humanos igualmente caros para mim. Em situações de outra experiência histórica, o marxismo parecia oferecer não apenas a visão de uma sociedade humana mais justa, como também um movimento capaz de concretizá-la. A vitória da revolução cubana em 1959 e o programa lá implementado, confirmavam essa crença. [...] minhas críticas ao marxismo não tiveram o apelo que esperava. E as alternativas que havia proposto pareciam cada vez menos viáveis. (SHAULL, 2003, p. 202-203).

O processo de revisão conceitual veio, como atestam as próprias palavras de Shaull, pelas vias da experiência. Nos encontros com os estudantes, os movimentos radicais e os ecumênicos, ele passara a perceber que as ligações de sentido para a vida faziam-se mais na relação entre a “paixão profética pela justiça” e o marxismo do que entre aquela e o cristianismo vigente nas igrejas.

Nesse campo, outro fator importante foram as relações estabelecidas por Shaull com setores católicos brasileiros. Foi fundamental o contato com frades dominicanos, como Bernardo Catão e Carlos Josaphat, com Dom Helder

² Ver, p. ex., Burity (1989).

Câmara, assim como com intelectuais leigos, como Cândido Mendes, Paulo Freire e Luiz Eduardo Wanderley. Vejamos, por exemplo, o relato de Josaphat:

Em torno dos anos 1956-1963, todo um pequeno grupo de reflexão e de ação ecumênicas se reunia de modo habitual no Convento Dominicano das Perdizes. Éramos uns 12 pastores e professores de teologia, de confissão luterana, anglicana, católica, presbiteriana e talvez mais uma ou outra de que não me recordo. É sobretudo neste quadro que os laços de conhecimento e de afetividade se estreitam entre mim e Richard. Às vezes nós dois comentávamos: “Parece acaso. Mas não é. Sempre que há uma discussão em uma grande assembléia nós dois estamos do mesmo lado, unidos nos mesmos pontos de vista”. Essa convergência nas assembléias e nos comícios, sobretudo na fase pré-revolucionária de nosso País, nada mais era do que o resultado de diálogos mais íntimos, mais pessoais, em um clima de total confiança. Eu via nele a figura humana e mais evangélica surgindo em meio às nossas buscas de comunhão ecumênica e no turbilhão de uma luta que se queria eficaz em prol de nosso povo e mesmo da humanidade que buscava prolongar os anseios de paz no pós-guerra. (JOSAPHAT, 2003, p. 60-61).

A vivacidade de todas estas relações incidiu diretamente na teologia de Shaull. Diversos textos escritos a partir do final dos anos 1950 e ao longo dos anos 1960 indicam um deslocamento teológico-político cujos principais sinais foram a incorporação de uma percepção dos problemas sociais mundiais como questões de ordem estrutural, e, portanto, não individual, e a assunção da ideia de que se o *contexto* é revolucionário, a teologia deveria prover sentido para a revolução e para a inserção revolucionária dos cristãos.

Repercussão internacional em Genebra: a revolução como urgência de sentido

Já se escreveu sobre o sucesso das alas conservadoras eclesiásticas e políticas na desarticulação do protestantismo progressista dos anos 1950/60³. À medida que Shaull avançava em seu processo de radicalização político-teológica, aumentavam, também, os conflitos no Seminário de Campinas e na Igreja Presbiteriana do Brasil. Nessas condições, Shaull retornou aos EUA em 1962, a convite de Mackay, para assumir a cadeira de Ecumenismo, em Princeton. Com o advento da ditadura militar, ficou proibido de retornar ao Brasil até 1985 (cf. SHAULL, 2003, p. 218ss).

³ P. ex., Dias (1998).

A inserção internacional de Shaull, todavia, não cessou. Antes, pelo contrário. De fato, é nela que temos a articulação mais clara e importante das ideias de Shaull sobre a revolução: sua participação na Conferência Mundial sobre Igreja e Sociedade, realizada em 1966, em Genebra, da qual foi um dos palestrantes principais (THOMAS, ABRECHT, 1967). A conferência, marco fundamental do pensamento e da ação social ecumênica, revela tanto o ponto culminante da elaboração teológica de Shaull acerca da revolução quanto sua projeção no cenário ecumênico e teológico internacional. Marca, por outro lado, dado o conteúdo de suas afirmações e o traço de seu envolvimento institucional, também a inviabilização de sua atuação no Brasil no período do regime ditatorial, tempo em que reinou, praticamente absoluta, a ortodoxia teológica fundamentalista na quase totalidade das igrejas protestantes brasileiras.

Em sua fala, “O desafio revolucionário à igreja e à teologia”, Shaull principiou apontando brevemente a ausência generalizada das igrejas ocidentais na linha de frente das lutas humanas no mundo moderno. Havia, porém, de outra forma, algo a ser celebrado: a busca de inserção promovida pelo que chamava de pensamento social ecumênico, aquele que proclamava a obra redentora de Deus na história e chamava os cristãos à ação e à construção do reino de Deus pela transformação da sociedade, tendo em vista a perspectiva escatológica de que o senhorio de Cristo rompe a ordem injusta estabelecida e chama à renovação da história (cf. SHAULL, 1966, p. 5). Todavia, para Shaull era necessário conduzir o debate ainda um passo à frente:

Esta noite, entretanto, eu gostaria de tentar forçar o debate um pouco adiante. Uma nova geração de cristãos, em muitas partes do mundo, está tomando a responsabilidade pela revolução, “pela grande renovação da história”, seriamente. Ao agirem assim, veem-se em um mundo estranho, novo – e por vezes chocante –, e fazem parte de um processo histórico dinâmico. Nessa situação, algumas questões são vistas de modo completamente diferente do que parecem para aqueles de fora, e o modo específico como são levantadas se altera no caminho para o futuro. Todas as nossas encorajadoras reflexões teológicas não serão de grande auxílio para o novo revolucionário a menos que sejam colocadas nessa situação revolucionária concreta e relacionadas às questões lá levantadas. Nossa principal tarefa teológica é dar este passo. Isto significa, acredito, que devemos examinar de modo mais cuidadoso precisamente o que está implicado em ocasionar a mudança social hoje; isto é, qual é a forma concreta da luta revolucionária. (SHAULL, 1966, p. 25-26; tradução nossa).

O ponto central de Shaull passara a ser este: para que a teologia fizesse realmente sentido, era preciso que se partisse da existência concreta das pessoas em meio a suas lutas diárias. Tratava-se, para ele, do desafio da elaboração de uma ética teológica que partisse da vida vivida, para a ela retornar.

A fim de desenvolver o argumento, valia-se então de Herbert Marcuse, com vistas a proporcionar um diagnóstico do problema da crise social. Conforme Shaull, a tese central de Marcuse no livro *One dimensional man* era que o avanço da tecnologia, juntamente com a ideologia que a acompanhava, produzia um sistema que tendia a ser totalitário. Segundo o argumento, o sistema político-econômico era acompanhado de um *etos* que removia da cultura o poder crítico e transcendente que um dia tivera. O resultado era uma existência unidimensional, sem vitalidade, sem criatividade e despossuída de poder de renovação:

emerge, assim, um padrão de *pensamento e comportamento unidimensional* no qual ideias, aspirações e objetivos que, por seu conteúdo, transcendam o universo estabelecido de discurso e ação são ou repelidos ou reduzidos aos termos deste universo. (MARCUSE, 2002, p. 14).

A crítica da falta de transcendência, em Marcuse, indicava que toda a tentativa de ir além das condições dadas, e de criar uma sociedade qualitativamente nova, era evitada. A transcendência faltante, não percebida como metafísica, mas como histórica ou política, era destruída cotidianamente tanto pela própria política quanto pela cultura e pela ciência; também pelas ciências sociais. O resultado era o da construção de um mundo unidimensional, no qual o proletariado e a burguesia passavam a ter os mesmos interesses, a ponto de a classe trabalhadora não constituir-se mais em uma força de transformação social. Instaurava-se, por isso, a necessidade de um novo tipo de revolucionário que atuasse no nível da produção de uma força crítica cultural, histórica e politicamente transcendente, uma “nova esquerda”, formada por intelectuais e, principalmente, por estudantes (cf. SHAULL, 1966, p. 26-27; tradução nossa; GRENHOLM, 1973, p. 216-218)⁴.

⁴ A “New Left” tornava-se conhecida nos Estados Unidos e na Inglaterra, e Shaull estava atento a tal movimentação. Carl Oglesby, por exemplo, então presidente da organização estadunidense Estudantes por uma Sociedade Democrática (SDS), representativa da nova esquerda, no ano seguinte publicaria com Shaull o livro *Containment and change* (MACMILLAN, 1967), editado no Brasil como *Reação em mudança*, pela Paz e Terra, em 1968. Pouco tempo depois, e em função mesmo da publicação, Shaull seria convidado pelo departamento de religião da Universidade Temple para debates com o próprio Marcuse (SHAULL, 2003, p. 260-261).

As ideias da nova esquerda de Marcuse auxiliavam, assim, Shaull a vislumbrar a construção de uma teologia que fizesse sentido, justamente, para estes que chamava de “novos revolucionários”, pessoas envolvidas nas lutas libertárias, que necessitavam de elementos de transcendência, sentido e crítica diante do mundo totalitário. Afirmando-se, todavia, despreparado para avaliar a recente tese de Marcuse, contentava-se em concluir que o argumento fazia sentido para um número significativo de jovens vindos de experiências amplamente diversas e comprometidos com a construção de uma sociedade mais justa e humana. Tais jovens estavam convencidos de que a tecnologia poderia contribuir para o bem-estar humano apenas se desafiada pela revolução, e por isso a escolhiam como o único caminho para o futuro da humanidade (cf. SHAULL, 1966, p. 27). Após sua longa atuação missionária junto a estudantes na Colômbia e no Brasil, militantes em diversas esferas na luta pela transformação social, Shaull chegava a tais conclusões no contexto de suas vivências junto às pessoas das quais falava. Sua teologia era a elas destinada, dependendo delas, concomitantemente, seu estímulo criativo.

Decorria, todavia, de tais conclusões um primeiro problema:

Se estamos convencidos de que a revolução é necessária para a humanização da sociedade moderna, devemos também encarar a possibilidade de que o tipo tradicional de revolução social, que objetiva a derrocada completa da ordem social e uma mudança total nas estruturas de poder, possa ser hoje praticamente impossível. Se por acaso isso acontecesse, poderia resultar em uma desorganização social e econômica que teria consequências desastrosas por um longo período de tempo. (SHAULL, 1966, p. 27; tradução nossa).

Havia, no movimento ecumênico, quem não concordasse com o apoio aos processos revolucionários, principalmente aqueles que envolvessem o uso da violência. Nessa perspectiva, a revolução solaparia o desenvolvimento nos países industrializados e viria em prejuízo das próprias massas empobrecidas. O resultado seria o próprio fim da revolução. O caminho tomado por Shaull era, todavia, outro: “para aqueles de nós que não têm sua confiança na capacidade da ordem estabelecida de renovar-se sem fortes pressões revolucionárias sobre ela, isto significa antes a busca por *uma nova estratégia de revolução*” (SHAULL, 1966, p. 27; tradução nossa). Para tanto, era preciso prestar atenção ao que acontecia na sociedade que estava então tomando forma.

Quanto à tecnologia, ou revolução tecnológica – a outra questão premente da conferência –, para Shaull, esta não tornava a revolução social impossível, em princípio. Na medida em que avançavam, os resultados no campo da tecnologia poderiam muito bem servir à causa da transformação e

da emancipação social. Argumentava, ademais, que “o colapso dos padrões estáveis, ontocráticos, autoritários do passado e o caráter dinâmico da sociedade moderna criam uma nova instabilidade potencial e um equilíbrio social muito precário” (SHAULL, 1966, p. 28; tradução nossa). Ou seja, as estruturas tradicionais estavam já, de certa forma, abaladas, principalmente se considerada a situação pré-moderna. A tecnologia era um indício deste fator e poderia ser vista como sintoma de condições favoráveis a mudanças estruturais.

Nesse contexto, Shaull sustentava que era preciso considerar o uso de *técnicas de guerrilha* como nova estratégia para a revolução. Numa sociedade de estabilidade precária, que não desejava a promoção de mudanças prementes, pressões que fossem aplicadas com eficiência no tempo e no lugar certos poderiam ter um impacto grande e profundo. A estratégia revolucionária seria, nesse sentido, a de desenvolver as bases a partir das quais o sistema fosse “constantemente bombardeado com fortes pressões para mudanças pequenas em muitos pontos diferentes” (SHAULL, 1966, p. 28; tradução nossa). Com tais forças em movimento, renovando-se a sociedade, a despeito de si mesma, inclusive a revolução, em sua forma tradicional, poderia quedar desnecessária.

A luta de guerrilha, afirmava Shaull, era uma profunda mudança na estratégia militar. Pequenos grupos revolucionários, confrontados por poderes militares esmagadores, haviam descoberto que poderiam ser vitoriosos realizando ataques de surpresa, em pequenas unidades bem disciplinadas e com objetivos específicos. Mantinha-se, assim, a flexibilidade e a liberdade de operação avançando para novas frentes quando as antigas fossem bloqueadas. O objetivo último era a derrocada das velhas estruturas de poder. Em sua percepção, um cuidadoso exame desses movimentos poderia sugerir “uma estratégia eficaz de ação *política* de tipo revolucionário” (SHAULL, 1966, p. 28; tradução nossa). Tais unidades de guerrilha, com uma identidade clara, a visão de uma nova ordem social e o comprometimento com a luta pela transformação, poderiam oferecer caminhos interessantes para a construção da nova sociedade almejada.

O argumento apontava, portanto, para o uso de técnicas de guerrilha como inspiração para a ação política, não necessariamente violenta. Essa seria, inclusive, uma possibilidade de reduzir para as pessoas oprimidas “a tentação do uso da violência”. Todavia, Shaull admitia “haver de fato algumas situações em que apenas a ameaça ou o uso da violência pode pôr em movimento o processo de mudança” (SHAULL, 1966, p. 28; tradução nossa), e restava aí um ponto controverso entre os intelectuais do movimento, bem como entre as igrejas. Ainda recentemente, um professor de estudos de religião de uma universidade do Canadá, interessado no diálogo norte-sul entre teologias libertárias, revelou-me tanto certo desconhecimento quanto seu desinteresse

por Shaull e por sua teologia, em função, justamente, de ter assumido o uso da violência como possibilidade legítima. Tal foi a repercussão dessas ideias.

Shaull argumentava que o que importava na discussão não era se a violência era um procedimento fora-da-lei (*outlawed*), mas se seu uso, quando estritamente necessário, era adequado a uma estratégia de luta constante para mudanças limitadas na sociedade, ou se surgia em um contexto de guerra total visando à derrocada da ordem social vigente, como fora comum no passado (cf. SHAULL, 1966, p. 28). Com tal afirmação, trazia à baila, em primeiro lugar, outra discussão corrente no meio ecumênico e na conferência, que girava ao redor da autoridade *a priori*, ou não, dos sistemas de governo constitucionais. Estes, se tidos como valores absolutos, conduziam anteriormente ao argumento da ilegitimidade das iniciativas revolucionárias. Shaull alinhava-se, de outra forma, à corrente que percebia os regimes constitucionais como produtos de contextos determinados, que não deveriam, por isso, ser considerados valores absolutos, o que lhe permitia argumentar em favor da luta revolucionária como possibilidade legítima, teológica e juridicamente. Seu relativismo não estava, obviamente, ancorado em tendências pós-modernas, nem vinha inspirado pelas teorias antropológicas contemporâneas. Era, antes, o fruto da supramencionada tradição calvinista e dialética que percebe apenas Deus como totalmente soberano, diante do qual toda construção humana deve estar em posição de subalternidade e juízo. Os regimes constitucionais, assim como a revolução, estavam sob o juízo de Deus e sob tal perspectiva deveriam ser avaliados.

Em segundo lugar, as ações político-revolucionárias inspiradas nas estratégias de luta de guerrilha não poderiam ser isoladas ou esporádicas se quisessem ter sucesso, mas deveriam formar um esforço conjunto e coordenado pelos movimentos revolucionários: um processo de *educação* que abrisse *novas perspectivas* sobre os problemas sociais e apontasse *novas soluções*. Veja-se que, apesar de aventar a possibilidade da violência, o que realmente se depreende do discurso de Shaull – a despeito da repercussão da ideia da estratégia de guerrilha⁵ e de sua pertença quase automática à luta violenta – é o interesse na relevância político-pedagógica da teologia como lugar de produção de sentido para a construção de uma nova ordem social. A conclusão a que chegava era de que a igreja, se quisesse levar realmente a sério sua vocação cristã, deveria proporcionar um contexto no qual as pessoas pudessem elaborar uma perspectiva teológica e uma ética para a revolução (cf. SHAULL, 1966, p. 28-29).

⁵ P. ex., Lochmann (1969).

Ninguém pode garantir que as igrejas ou mesmo o movimento ecumênico aceitarão tal desafio. Mas daríamos um grande passo adiante se decidíssemos realmente ouvir àqueles que vêm das nações em desenvolvimento, aos representantes de uma nova geração de estudantes em nossas sociedades tecnológicas avançadas e a outros que encarnem a urgência deste interesse em mudanças rápidas e fundamentais na ordem presente. (SHAULL, 1966, p. 29; tradução nossa).

A decorrência necessária, nesse sentido, era refletir sobre a relação da teologia com a luta revolucionária. Retomando o argumento do expositor que falara minutos antes, Heinz-Dietrich Wendland, teólogo e ex-reitor da Universidade de Münster, Shaull reiterava a necessidade de o cristão trabalhar crítica e positivamente pela revolução, porém sem sua ideologia total e sem sonhos utópicos de uma sociedade perfeita. Concordava, por isso, que a exposição e o desafio das ideologias latentes nos movimentos revolucionários era uma tarefa principal da teologia. Empreendera, afinal, tal exposição em textos do começo dos anos 1950, como *O cristianismo e a revolução social*. Àquela altura, porém, não aceitava mais que esta fosse a tarefa central da teologia. Para ele, tal tarefa era, pelo contrário, a de prover sentido teológico para a revolução. Principalmente tendo em vista que “outras forças” estavam cumprindo um papel mais efetivo que a Igreja na produção de tal sentido: referia-se clara e principalmente ao “marxismo-leninismo”, que permanecia no escopo da análise (cf. SHAULL, 1966, p. 29).

Se o novo revolucionário deve conduzir uma longa e árdua batalha sem absolutos e sem ilusões utópicas, algo completamente diferente se faz necessário. O que ele precisa agora são aqueles recursos de entendimento e de comunidade que possam sustentar e orientar tal esforço: a possibilidade de crer que o futuro está realmente aberto, a esperança de que a fraqueza pode ser vitoriosa por sobre o poder estabelecido e que sentido e satisfação são possíveis em uma vida vivida em uma intensa luta revolucionária. [...] Assim, teologicamente, a real questão diante de nós é a da vitalidade da tradição judaico-cristã, em suas formas diversas, e sua capacidade de relacionar-se com a situação humana hoje, de forma a libertar velhas imagens, símbolos e conceitos e criar novos que possam cumprir tal função. (SHAULL, 1966, p. 29-30; tradução nossa).

A teologia deveria, assim, prover tanto o senso de comunidade, de pertencimento, quanto o sentido, a força e a esperança de transformação necessários à luta revolucionária. Como esperar, porém, que isso acontecesse, levando em conta a situação das Igrejas e da teologia de então? Shaull respondia à questão com a *ética contextual de ação* que, a partir de Lehmann,

tornara-se sua marca: cada um deveria responder a isso à luz de sua fé e de sua experiência. A condição era de que os teólogos levassem a sério o fato de que “a morte e a ressurreição do *Logos*” era o único caminho aberto naquela situação (SHAULL, 1966, p. 30). Era preciso superar o modo a-histórico de pensar que dominava a teologia.

Os argumentos *autoritativos* de outrora não tinham mais lugar, não passavam de uma voz distante ecoando do passado, não eram mais plausíveis, como disse Peter Berger⁶. A realidade que o novo revolucionário conhecia, afirmava Shaull, era a de seu envolvimento na existência histórica dinâmica, produzida e reproduzida de modo bastante concreto e inesperado. Não se tratava mais de uma ordem eterna, estável e racional, mas da esperança de moldar o futuro sob a direção de certos objetivos específicos. E, mencionando o que Ernst Troeltsch descrevera como “a historicização fundamental de todo nosso pensamento sobre o homem, sua cultura, seus valores”, Shaull concluía, juntamente com o teólogo e sociólogo alemão, que apenas terá alguma aplicação o tipo de reflexão que se ancorar na “crua factualidade dos eventos históricos concretos” (SHAULL, 1966, p. 30). Aproximava-se, de tal forma, do que vinha sendo conhecido no pós-guerra como *teologia da secularização*, representada por teólogos como o alemão Friedrich Gogarten, o holandês Arend Th. van Leeuwen, presente na conferência, e o estadunidense Harvey Cox, para os quais a secularização era uma implicação natural da própria revelação judaico-cristã. Substituía-se, assim, a metafísica pela história.

Nessa perspectiva, orientações éticas só poderiam ser dadas na medida em que os valores fossem traduzidos em objetivos sociais específicos, necessidades humanas particulares e prioridades e possibilidades técnicas determinadas; o que significava que princípios éticos abstratos, como o ideal de uma “sociedade responsável”, promulgado entre o movimento ecumênico e assumido, outrora, pelo próprio Shaull, não seriam de nenhuma utilidade, a menos que traduzidos – o que teria de ser feito sempre novamente (cf. SHAULL, 1966, p. 31).

O que pode trazer uma contribuição significativa é um contínuo processo de reflexão sobre questões específicas à luz da perspectiva da história fornecida pela história particular na qual fomos incorporados como cristãos e à luz do feito do novo homem que está vindo à existência, conforme retratado por um

⁶ Cf. Berger (2003, p. 139): “A ‘crise de credibilidade’ na religião é uma das formas mais evidentes do efeito da secularização para o homem comum. Dito de outro modo, a secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. Essa manifestação da secularização a nível de consciência [*sic*] (‘secularização subjetiva’, se preferir) tem seu correlato a nível [*sic*] socioestrutural (como ‘secularização’ objetiva)”.

homem, Jesus de Nazaré. É a partir deste tipo de reflexão bíblica e teológica que dimensões mais amplas de pensamento sobre a renovação do homem e de sua existência histórica poderão ser mantidas no centro da luta revolucionária. Dessa forma, elas podem tornar-se uma força ética explosiva, porque rompem as limitações que o homem tende a impor a seu pensamento e ações e tornam real uma ordem de vida superior que serve de juiz sobre todas as suas conquistas. (SHAULL, 1966, p. 31; tradução nossa).

A teologia tradicional tinha se aculturado a tal ponto que perdera seu poder iconoclasta e transformador. Dessa forma, garantira seu lugar na manutenção do mundo unidimensional que Marcuse percebia. As novas gerações, por sua vez, tinham apenas a memória de uma fé cristã significativa, sem conseguir relacioná-la aos problemas pessoais e à existência social. Tal situação, por outro lado, trazia um novo fermento à teologia. Jovens teólogos estavam em busca de uma nova linguagem que pudesse contribuir criativamente para a formação de uma nova imagem do homem e de um novo estilo de vida. Para ele, mesmo os mais vorazes dentre os teólogos da morte de Deus, revelavam tal busca por novas formulações teológicas que fizessem sentido para o homem moderno. Shaull pontuava, todavia, que, para buscar tais novas formulações era preciso “não uma nova *linguagem*, mas um novo *envolvimento* naqueles lugares no mundo onde Deus está agindo mais dinamicamente” (SHAULL, 1966, p. 32, grifo nosso). Seria, assim, por meio de tal envolvimento, que se daria o necessário diálogo contínuo entre a tradição bíblica e teológica e a situação humana contemporânea, a fim de apontar concretamente para os sinais da graça e de esperança em meio à luta pela construção do homem futuro. E concluía:

Nossas discussões tradicionais sobre Deus, sua alteridade e sua soberania podem fazer pouco sentido hoje, mas podemos descrever a liberdade, a abertura e a esperança que são possíveis em um mundo sobre o qual ele é o Senhor. Uma nova geração pode não prestar atenção em nossas complicadas discussões anteriores sobre escatologia, mas pode estar interessada em uma perspectiva apocalíptica acerca do mundo presente [...] Podemos não falar muito sobre Jesus Cristo, mas podemos apontar para seus benefícios concretos em meio a nossas vidas hoje. E desde esta abertura à crucificação, uma nova ressurreição teológica pode ter outra vez lugar. (SHAULL, 1966, p. 32; tradução nossa).

Uma revolução na teologia. Sua ressurreição. Seu encantamento para a história vivida pelas pessoas e para a revolução social. Este era o horizonte diante do qual lidava Shaull no ápice de sua formulação teológica para a revolução.

Apontamentos

Entre o início dos anos 1950 e meados dos 1960, período em que esteve mormente no Brasil, interagindo em nível nacional e internacional por meio dos movimentos estudantil e ecumênico e de conexões eclesiais, Shaull elaborou uma teologia da revolução, ou talvez, melhor dizendo, uma teologia *para a* revolução. Passou, nesse sentido, por um processo de radicalização teológica e política que o conduziu de uma visão missionária estadunidense, que privilegiava as relações do indivíduo e da Igreja com o Estado, a outra, que percebia a crise como algo que deveria ser enfrentado estruturalmente, combatido com técnicas de guerrilha, inclusive teológica. Trata-se de uma ressignificação conceitual das práticas: da atuação socialmente responsável rumo ao envolvimento urgente na revolução, ancorada numa teologia que tinha o contexto vivido como ponto de partida.

A partir dos três textos aqui analisados, a comparação entre os escritos do início dos anos 1950 e aqueles de meados dos 1960 permite entrever, na teologia de Shaull, a permanência, principalmente, da intenção de aproximação do Evangelho em relação à realidade vivida. Como que um esforço de tradução mediado pela compaixão, algo caro a qualquer missionário.

De outra forma, Shaull experimentou o que parece ser uma reestruturação de mundo, um deslocamento de cosmovisão. É notável a passagem de um entendimento do mundo pela via protestante estadunidense comum, que vê a necessidade de reforma, primeiro do indivíduo, para que, só então, se possa transformar a esfera social rumo a uma compreensão do problema social localizado em um sistema opressor que precisa ser radicalmente transformado, daí a necessidade da revolução. O marxismo e o comunismo, nesse sentido, se, inicialmente, eram um engano a seduzir as pessoas com seu utopismo humanista que não percebia “o mal no coração do homem”, em Genebra tornavam-se uma inspiração para uma revolução na teologia, bem como na sociedade.

Referências

- BERGER, P. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- BURITY, J. A. **Os protestantes e a revolução brasileira**: a conferência do nordeste (1961-1964). Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1989.
- DIAS, Z. M. **O movimento ecumênico**: história e significado. Numen, Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, v. 1, n. 1, jul.-dez. 1998, p. 127-163.
- GRENHOLM, C.-H. **Christian social ethics in a revolutionary age**: an analysis of the social ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1973.

GRENHOLM, C.-H. Responsible society. In: LOSSKY, N. et al. (Ed.). **Dictionary of the Ecumenical Movement**. Geneva/Grand Rapids: WCC Publications/William B. Eerdmans, 1991. p. 866-867.

JOSAPHAT, C. Uma figura humana e evangélica. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, n. 23 (número especial), p. 60-61, 2003.

KERR, H. T. John A. Mackay: an appreciation. In: JURJI, E. J. **The ecumenical era in church and society**: a symposium in honor of John A. Mackay. New York: Macmillan, 1959.

LEHMANN, P. **Ética cristã - ética marxista**. Paz e Terra, ano I, n. 1, p. 154-162, 1966.

LOCHMANN, J. M. Ecumenical theology of revolution. In: MARTY, M. E.; PEERMAN, D. G. (Eds.). **New theology** n° 6. London: Macmillan, 1969.

MARCUSE, H. **One-dimensional man**: studies in the ideology of advanced industrial society. New York/London: Routledge, 2002.

SHAULL, R. La persecución de protestantes en Colombia. **Revista Teológica do Seminário Presbiteriano do Sul**, n. II, p. 71-78, out. 1952.

SHAULL, R. **O cristianismo e a revolução social**. São Paulo: União Cristã de Estudantes do Brasil, 1953.

SHAULL, R. **The revolutionary challenge to church and theology**. The Princeton Seminary Bulletin, v. 60, n. 1, 1966, p. 25-32. Disponível em: <<http://scdc.library.ptsem.edu/mets/mets.aspx?src=PSB1966601&div=7>>. Acesso em: 17 fev. 2011.

SHAULL, R. **Surpreendido pela graça**: memórias de um teólogo. Estado Unidos, América Latina, Brasil. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2003.

SINCLAIR, J. H. John A. **Mackay**: um escocês com alma latina. Manhumirim: Didaquê, 1995.

THOMAS, M. M.; ABRECHT, P. Christians in the technical and social revolutions of our time. In: WORLD CONFERENCE ON CHURCH AND SOCIETY. 12-26 Jul. 1966, Geneva. **Official Report...** Geneva: World Council of Churches, 1967.

TROELTSCH, E. **Protestantism and progress**: the significance of Protestantism for the rise of the modern world. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 2000.

Submetido em: 9/3/2012

Aceito em: 6/12/2012