



ALGUNS APONTAMENTOS HISTÓRICOS E CRÍTICOS SOBRE A TEOLOGIA DA REVOLUÇÃO DE RICHARD SHAULL*

Fábio Henrique de Abreu
Bacharel em Teologia/CES-ITASA
Mestre em Ciência da Religião/PPCIR-UFJF
Doutorando em Ciência da Religião/PPCIR-UFJF
Bolsista CAPES

Introdução

Que a *autonomia* da reflexão teológica protestante latino-americana seja uma característica particularmente recente na história do protestantismo aqui inserido, na medida em que seja possível apontar um *cantus firmus* em meio à polifonia dos discursos teológicos do *protestantismo de missão*, não é, em si, nenhuma novidade. Grosso modo, pode-se dizer que a *autonomia* desta teologia começa a se desenvolver, sobretudo, a partir da segunda metade do século passado. Isso não equivale dizer, entretanto, que períodos anteriores não tenham assistido a uma *produção e reflexão* teológicas especificamente latino-americanas, ainda que de uma forma muito particular e não propriamente

* Este artigo é parte da pesquisa de doutoramento em produção no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, intitulada *Teologia e ética social no pensamento de Richard Shaull*, sob a supervisão do Prof. Dr. Zwinglio M. Dias.

autônoma. Como aponta José Míguez Bonino, a questão da “debilidade teológica do protestantismo latino-americano não consiste tanto na ausência de teologia, nem em seus desvios”, mas, antes, “em seus reducionismos”¹. Se a problemática dos “reducionismos” ainda permite considerar tal articulação como uma genuinamente *teológica* é, em diversos sentidos, parte de outra discussão um tanto mais ampla e, não por último, relevante.

Como corolário desta problemática tem-se que a própria dimensão conceitual da reflexão teológica permanece carente de elucidação. Se o que se caracteriza como discurso teológico diz respeito à práxis *fundamentalista* que tende a articular um conjunto de dados previamente estabelecidos e aplicá-los dedutivamente a qualquer situação e contexto, então a história da teologia protestante latino-americana é tão antiga quanto a história de inserção do protestantismo em tal continente. Tal caracterização, entretanto, não está isenta de sérias complicações teóricas e metodológicas. Isso porque a teologia não pode ser considerada um discurso que nasce desenraizado, independente do *contexto* no qual está inserido². Toda teologia possui um *locus* específico ao qual deve responder, não de forma independente de seu conteúdo e de seu *proprium*, numa forma de determinismo sociológico e auto-esvaziamento, mas, no dizer de Paul Tillich, sendo a um só tempo uma tarefa *apologética* e *querigmática*³. Afirmar a dimensão *contextual* da reflexão teológica

¹ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 101.

² Tal concepção, obviamente, está relacionada com aquilo que se tem denominado *teologia contextual*. Esse tipo de abordagem teológica evidencia que a tarefa da teologia cristã é “comunicar o evangelho em termos da realidade das culturas com as quais a igreja está envolvida”. Como bem coloca John Pobee, *contexto*, neste sentido, “significa a interpenetração de sujeito e objeto, assinalando a disposição e empenho de viver mais com o específico que com generalidades, mais com particulares que com os universais” (John S. POBEE. Teologia contextual. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 1051). Desta forma, a *teologia contextual* pode ser caracterizada como uma “declaração da relatividade na teologia”, o que não implica, necessariamente, a ausência de um conteúdo específico passível de anúncio e proclamação (*relativismo*).

³ Paul Tillich afirma que a teologia não pode jamais se desvencilhar do “pólo chamado situação” se quiser permanecer *teologia*. Para Tillich, a “situação à qual a teologia deve responder é a totalidade da auto-interpretação criativa do ser humano em um período determinado” (Paul TILLICH. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 22). Neste sentido, a teologia deve, ao mesmo tempo, permanecer *apologética* e *querigmática*, i.e., uma teologia que *responde* sem, entretanto, desprezar o conteúdo do seu *anúncio*. A forma de unir mensagem e situação é o que Paul Tillich caracteriza como “método de correlação”, entendido como a tentativa de relacionar às perguntas levantadas por um dado contexto as respostas possíveis existentes na mensagem e

não significa indicar que a elucubração teológica advinda de uma determinada realidade não tenha repercussão e utilidade para além de seus limites contextuais. Como ressalta Rudolf von Sinner, “também as teologias que se assumem como contextuais têm a pretensão de elaborar aspectos da fé que sejam relevantes além de seu próprio horizonte”⁴. Não obstante, a repercussão para além das fronteiras contextuais só pode ser conseqüência de uma reflexão teológica profundamente preocupada em entender a sua própria *realidade* e o seu próprio *contexto*.

De acordo com a concepção de Tillich, a negatividade da proposta teológica fundamentalista reside na exclusão do contato com a “situação presente” por meio da *repetição* de respostas previamente estabelecidas “desde uma situação do passado”. A teologia, neste caso, não é pensada como um discurso que possui raízes em determinados contextos sociais e históricos, mas como um construto fechado e imutável. Ela não é mais algo do qual o homem participa, ou mesmo uma atividade que parta da reflexão humana, mas algo do qual este se *aliena*. Não se trata mais de uma *reflexão* em sentido estrito, mas da repetição de fórmulas fixas e, por natureza, não relacionais. Disso decorre, numa análise um tanto mais crítica, embora em nada original, que a teologia protestante latino-americana careceu, pelo menos até certo período, de uma profunda pobreza metodológica e epistemológica. Tal construto só pode ser considerado propriamente teológico em seu sentido *fraco*, i.e., desprezando-se a afirmativa nada incorreta de David Tracy: “teologias fundamentalistas e autoritárias, se propriamente consideradas, de forma alguma são teologias”⁵.

conteúdo evangélicos.

⁴ Rudolf von SINNER. Hermenêutica ecumênica. In: IDEM. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 89.

⁵ David TRACY. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 136.

1. Relação entre *individualismo* religioso e ética social

Tem sido comum entre os estudiosos do *protestantismo de missão* latino-americano afirmar que a teologia protestante aqui *produzida* permaneceu menos relacionada com a tradição da Reforma que com a tradição missionária norte-americana. Em vista de tal vinculação com as missões e, conseqüentemente, com a ênfase *conversionista* subjacente a este tipo de práxis religiosa, a religiosidade e a teologia protestantes na América Latina acabaram sendo marcadas por um forte contorno *individualista*.

Essa caracterização da religiosidade e da teologia protestantes diz respeito à redução do *social* por meio da afirmação de uma ética voltada unicamente para a conversão do indivíduo. Em conseqüência, como aponta Rubem Alves, o protestantismo latino-americano nunca foi capaz de desenvolver, pelo menos espontaneamente, uma ética social. Sua produção neste campo foi muito mais uma resposta frente a questionamentos exógenos que um discurso próprio a sua esfera de pensamento e práxis. No que diz respeito ao protestantismo latino-americano, “só existe esperança de transformação para a sociedade na medida em que cada um dos seus membros se transformar. E isso significa, precisamente, converter-se a Cristo. Não se pode pensar numa nova ordem social, a não ser pela mediação da verdadeira religião”⁶. A preocupação com a dimensão social da fé é, assim, preterida, na medida em que a transformação da sociedade é entendida como conseqüência imediata da transformação dos indivíduos.

De fato, é possível afirmar que a ênfase *subjetivista* da religiosidade do *revival*, enquanto raiz do impulso missionário, tenha contribuído para a manifestação de uma consciência protestante desinteressada na relação indivíduo-sociedade, fazendo com que o protestantismo aqui inserido terminasse caracterizado como um elemento *exógeno* e, não

⁶ Rubem ALVES. *Religião e repressão*. São Paulo: Loyola; Teológica, 2005, p. 266. Alves sugere que, sendo a salvação da alma a principal preocupação do protestantismo latino-americano, “a Igreja não falou de ética social por sua iniciativa. Ela foi forçada a isto. Ainda mais, para indicar a intenção apologética do seu falar. Em face de uma nova visão da fé, implícita na ética social nascente – visão herética –, era necessário reafirmar a ortodoxia. A Igreja falou de ética social a fim de desqualificar as pretensões da ética social” (Rubem ALVES. *Religião e repressão*, p. 260-261).

raras vezes, *estranho* à realidade do continente. Isso porque é uma característica do *revival* favorecer uma religiosidade marcadamente individualista, com forte ênfase na experiência subjetiva de conversão e na santificação, entendida como um radical distanciamento do mundo e dos assuntos a ele relacionados⁷. Assim, a questão importante para o *protestantismo de missão*, como ressalta Rubem Alves, distancia-se de uma transformação estrutural da sociedade, uma vez que esta é considerada o resultado da soma dos indivíduos nela presentes. O problema estrutural não é “esfera de sua competência, mas está sob o poder e a responsabilidade dos magistrados que Deus para isto estabeleceu”. A tarefa exclusiva da igreja é, desta forma, “transformar os corações”⁸.

A ênfase simultânea proporcionada pelo protestantismo latino-americano na subjetividade da experiência religiosa e no afastamento radical de seu contexto enquanto esfera ilegítima de preocupação eclesiástica foi ainda aguçada pelo vínculo estabelecido pelas missões entre seus discursos teológicos e o projeto liberal norte-americano para a América Latina. Esse vínculo permaneceu uma das principais chaves epistemológicas de articulação histórica do *protestantismo de missão* latino-americano. Ser protestante significava, grosso modo, ser portador de um novo modelo de sociedade, em contraposição ao modelo da cristandade católica, designado como o *leitmotiv* do *atraso* da civilização latino-americana. Nessa tarefa de transformação da sociedade, a mediação da educação alcança um lugar imprescindível. Não foi por acaso que uma das estratégias utilizadas pelos missionários para a transformação da sociedade latino-americana foi a criação de escolas e universidades⁹. As sociedades missionárias que *invadiam* a América Latina

⁷ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 41.

⁸ Rubem ALVES. *Religião e repressão*, p. 260.

⁹ Foi no campo educacional, muito mais do que no nível social ou mesmo político, que o protestantismo encontrou as possibilidades mais reais para a viabilização de seu *projeto liberal* para a América Latina. Como sugere Rubem Alves, “faltando ao protestantismo incipiente a massa humana que tomasse sobre seus ombros a causa da regeneração social, foi por meio das escolas e dos hospitais que se pretendeu atingir tal fim” (Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 163). Segundo Míguez Bonino, a ênfase na educação e na criação de escolas oferecia “uma mediação inobjektável para com o social sem obrigar a pronunciar-se sobre regimes políticos ou definições econômicas”, permitindo “reconciliar a ênfase ‘conversionista’ com a preocupação ética e a noção liberal de um desenvolvimento pessoal”, além de oferecer “um amplo campo de colaboração com as novas elites ilustradas da América Latina, obcecadas com a ‘redenção do povo’ mediante a educação” (José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 19).

traziam juntamente com seu ímpeto religioso a tentativa de propagar as práticas e os valores religiosos da modernidade liberal, considerados inseparáveis do progresso econômico e da consolidação do liberalismo republicano. Por isso mesmo a ênfase numa moral ascética de cunho *puritano* que exigia uma abstinência do álcool, do tabaco e dos jogos de azar, i.e., uma moral centrada no indivíduo como ator religioso e social, moral esta que correspondia aos anseios liberais dos setores sociais latino-americanos em transição¹⁰.

Se, por um lado, a ênfase na experiência subjetiva da conversão levou ao obscurecimento da dimensão política da fé, por outro lado, o vínculo liberal das missões contribuiu para uma tentativa de transformação social através da mediação da religião protestante, inspirada no modelo social norte-americano. Diante disso, é até mesmo possível afirmar, juntamente com Míguez Bonino, que o protestantismo missionário possuía, de fato, “um interesse social genuíno”, baseado na caridade e na ajuda mútua, faltando-lhe, porém, uma “perspectiva estrutural e política”, com exceção das situações que diziam respeito “à defesa de sua liberdade e à luta contra as discriminações”. Assim, o protestantismo de missão latino-americano tende a ser “democrático e liberal” sem, entretanto, tornar tal opção parte integrante de sua fé e de sua piedade¹¹.

Rubem Alves afirma que para o pensamento protestante latino-americano a causa real das crises sociais diz respeito à esfera moral e espiritual, uma vez que é a corrupção da esfera espiritual que provoca as crises sociais. É principalmente neste sentido que deve ser visto o confronto entre as missões protestantes e o romano-catolicismo, pois, em última análise, para o protestantismo a grande culpada pela pobreza, atraso e injustiças sociais era a igreja romana¹². A consequência deste embate foi a descaracterização do próprio protestantismo, transformando-o num anti-catolicismo. Em nome de seu vínculo liberal, renuncia à cultura latino-americana e se propõe a tarefa de transformação da sociedade através da religião.

¹⁰ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 106-111.

¹¹ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 41.

¹² Rubem ALVES. *Religião e repressão*, p. 267.

2. A caminho de uma *nova* teologia

Foi a tomada de consciência desse vínculo político-econômico liberal por diversos teóricos e líderes do protestantismo aqui inserido que tornou possível, de diversas maneiras e por diferentes meios, a tentativa de elaboração de uma teologia protestante latino-americana autônoma e original, a qual, por seu turno, veio a significar uma *ruptura epistemológica* e uma guinada programática na articulação da teologia protestante no continente. Através de uma releitura de cunho *secular* dos ideais da Reforma como uma crítica ao vínculo liberal por parte das igrejas protestantes na América Latina, bem como uma tentativa de *aculturação* à realidade continental, setores do protestantismo latino-americano, em grande parte marginais às suas instituições de origem, contribuíram de maneira decisiva para a criação de uma teologia latino-americana engajada e comprometida com os interesses sociais e político-econômicos do continente.

Foi, sobretudo, na militância *ecumênica* que esses setores marginais atuaram, cooperando para a *conscientização* de camadas da população engajadas em uma militância política mais expressiva. Isso porque o Movimento Ecumênico na América Latina significou menos uma tentativa de aproximação institucional entre os diversos corpos eclesiais cristãos que a plataforma de inserção de setores das igrejas nas lutas políticas e ideológicas que tomavam corpo no cenário político latino-americano. O vetor deste tipo de práxis ecumênica vai menos da igreja à sociedade que da sociedade à igreja. São as exigências e ponderações da própria sociedade que contribuem para que as diversas igrejas se posicionem frente às lutas e questionamentos da sociedade como um todo. Neste sentido, a práxis ecumênica não somente inverte a lógica da *crisandade*, como também favorece uma relativização da importância das instituições eclesiais na militância ecumênica. Em outras palavras, o exercício ecumênico torna-se factível independentemente das igrejas, favorecendo, assim, um exercício *profético*, inseparável da práxis de *libertação*, e legitimando a ação dos cristãos em prol de uma luta comum, muitas vezes na contramão dos interesses eclesiais e institucionais.

Tal *ruptura epistemológica*, obviamente, não se deu *ex abrupto* na história da teologia latino-americana. É preciso buscar suas raízes já desde a realização do Congresso do Panamá (1916) – convocado praticamente como uma resposta à querela da exclusão da América Latina como território de missão por parte dos organizadores da Conferência Missionária de Edimburgo (1910), conferência esta icônica para a historiografia do Movimento Ecumênico moderno –, bem como dos Congressos de Montevideu (1925) e, sobretudo, Havana (1929), quando, então, a questão da identidade do protestantismo latino-americano veio paulatinamente encontrando espaço nas agendas de discussão de setores do protestantismo no continente. O tema da *latino-americanização* do protestantismo, com suas inúmeras problemáticas referentes, entendido como este movimento em direção à cultura latino-americana na qual está inserido, foi assunto especial de discussão e atenção no Congresso de Havana. Este congresso distinguiu-se de todos os precedentes por sua caracterização genuinamente latino-americana. A organização e realização da reunião ficaram sob a responsabilidade e direção dos líderes protestantes nacionais. Presidido pelo mexicano Gonzalo Báez Camargo (1899-1983), ativista da Revolução Mexicana, o Congresso de Havana foi, de fato, o primeiro congresso organizado e dirigido em sua totalidade por protestantes oriundos da América Latina. Embora tenha havido também o comparecimento de representantes de países não latino-americanos, a participação e influência destes na reunião foram mais secundárias.

A temática da *latino-americanização* do protestantismo, centralizada nas discussões em Havana, incluía, obviamente, a problemática da *nacionalização* e *autofinanciamento* das igrejas. Esta problemática dizia respeito a uma busca de independência não só econômica e institucional, mas também teológica. Tal temática havia sido articulada também nos congressos anteriores realizados em Panamá e Montevideu, embora sem tanta centralidade. Em função da conscientização entre os dirigentes reunidos em Havana das raízes liberais do protestantismo de missão em território latino-americano, o congresso apontou para o caráter *exógeno* deste protestantismo, indicando a sua *incompatibilidade* com a cultura continental e enfatizando a necessidade de uma autocompreensão protestante latino-americana a partir

de seus próprios critérios. Segundo Dafne Plou, a decisão mais importante estabelecida em Havana foi propor a criação de uma confederação de conselhos ou federação de igrejas nacionais, como tentativa de desempenhar um importante papel na vida religiosa do mundo latino, favorecendo, desta forma, uma aproximação entre o universo eclesiástico protestante e o seu contexto social, com todos seus problemas e questionamentos específicos.

Uma das conseqüências deste tema da *latino-americanização* do protestantismo foi a publicação do livro *The Other Spanish Christ*, em 1933, de autoria de John Mackay, que, segundo Roland Spliesgart, “discutiui pela primeira vez de forma sistemática a possibilidade de um protestantismo latino-americano”. Spliesgart ressalta que dois tipos de interpretações marcaram os debates em torno do protestantismo latino-americano desde então. O primeiro tipo se esforça, nas palavras do autor, “em fundamentar teologicamente o processo de latino-americanização, baseando-se no conceito da inculturação e contextualização das idéias protestantes”. O segundo tipo de interpretação, bastante comum, “observa o protestantismo como um sistema, que está profundamente consolidado na cultura do norte europeu – e na cultura da América do Norte, depois da emigração de muitos europeus para os EUA – e que conseqüentemente é incompatível com a cultura latino-americana”¹³. Este segundo tipo de interpretação, embora muito utilizado por diversos estudiosos do protestantismo latino-americano, peca por considerar a possibilidade de uma não correspondência entre o protestantismo e sua cultura local. Vale lembrar que a *oposição* também constitui uma forma de relação. Deste modo, como bem ressalta Spliesgart, não é possível pensar tal protestantismo, quer de missão ou de imigração, em termos não relacionais com a cultura na qual esteve inserido, ainda que muitas vezes esta relação tenha sido negativa, i.e., de rejeição da cultura latino-americana. Basta um exame até mesmo demasiado superficial para que se perceba que a história do protestantismo latino-americano, em geral, e brasileiro, em particular, sempre esteve

¹³ Roland SPLIESGART. Luteranos na América Latina: a perspectiva da história do cristianismo. *Numen*, Juiz de Fora, v. 6, n. 1, 2003, p. 102. Spliesgart orienta-se “pela teoria da aculturação, como ela é usada na antropologia e desenvolvida por Alphonse Dupront e Georges Devereux. *Aculturação* significa primeiramente todo processo de troca e mudança” (Roland SPLIESGART. Luteranos na América Latina: a perspectiva da história do cristianismo, p. 106).

imbricada numa gama de relações mais amplas do que as propriamente religiosas, relações estas que colocavam o protestantismo frente à cultura latina, exigindo dele uma *resposta*. O processo de contato e relacionamento com uma cultura diferente implica, necessariamente, uma *aculturação* e, desta forma, uma correspondência entre o protestantismo e a realidade singular da cultura latino-americana.

Embora o Congresso de Havana tenha ressaltado a necessidade da *latino-americanização* do protestantismo, esta ênfase não pode significar a falta de uma correspondência entre o protestantismo e seu contexto. O que este congresso enfatizou, e nisso reside sua importância particular para a história do protestantismo no continente, foi a necessidade de um protestantismo *autônomo* e comprometido com os interesses latino-americanos, rejeitando e criticando, desta forma, a política *panamericana* para a América Latina. Como sugere Jean-Pierre Bastian, “o Congresso de Havana refletiu a maturidade política adquirida, ao longo das lutas democráticas em cada país pelos dirigentes protestantes latino-americanos, e marcou as balizas do desenvolvimento futuro de um protestantismo autônomo”¹⁴.

Outro fator importante que contribuiu para a construção de uma teologia protestante autônoma no continente foi a série de encontros continentais, desenvolvida pelos setores mais politizados das diversas igrejas latino-americanas, conhecida sob o título de *Conferências Evangélicas Latino-Americanas* (CELAS)¹⁵. Impulsionadas pela Conferência sobre Igreja e Sociedade realizada na cidade de São Paulo, em 1953, organizada através da comissão de Igreja e Sociedade do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) e dirigida pelo Dr. Paul Abrecht, as CELAS influíram de forma significativa no desenvolvimento de uma consciência e uma “responsabilidade social” entre as diferentes igrejas. A mais significativa destas conferências foi, sem dúvida, a que tomou lugar em Lima, em 1961. Convocada sob o tema “Cristo, a esperança para a América Latina”, a Segunda Conferência Evangélica Latino-Americana (CELA II), caracterizada como a mais

¹⁴ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 166.

¹⁵ Tais conferências foram realizadas em Buenos Aires (CELA I), em 1949, em Lima (CELA II), em 1961, e novamente em Buenos Aires (CELA III), em 1969.

representativa de tal protestantismo, deu origem a duas importantes organizações ecumênicas de peso e significação fundamentais para a história do desenvolvimento de uma autoconsciência protestante latino-americana: da consulta sobre Educação Cristã, nasceu a *Comissão Evangélica Latino-Americana de Educação Cristã* (CELADEC), constituída por 17 conselhos, igrejas e instituições eclesiásticas, e da consulta sobre Igreja e Sociedade, surgiu a *Comissão Latino-Americana de Igreja e Sociedade* (ISAL), talvez o mais importante organismo ecumênico já existente na América Latina¹⁶.

A constituição de ISAL significou, de fato, um momento emblemático na história do protestantismo latino-americano. Isso porque, embora tenha nascido, num primeiro momento, “como um departamento para assuntos sociais, a serviço das igrejas evangélicas”¹⁷, ISAL logo se caracterizou como “a organização ecumênica protestante mais consistentemente radical na América Latina”¹⁸, desenvolvendo uma reflexão teológica de denúncia da *ideologização* da mensagem protestante em função do *status quo* político-econômico dominante. Como ressalta José Bittencourt Filho, “num primeiro momento, a preocupação de ISAL consistia na ‘contaminação’ das igrejas evangélicas com o ‘vírus’ da Responsabilidade Social”¹⁹. Esse protesto culminou, praticamente, na retirada de todas as instituições eclesiásticas de seu apoio a ISAL, fazendo com que este movimento se caracterizasse como um organismo ecumênico não-institucional.

Gerhard Tiel ressalta que, embora o movimento ISAL só tenha sido fundado oficialmente em 1961, “é preciso fazer referência a uma história preliminar, que já começou em 1940-1950 com uma inquietação e insatisfação entre muitos jovens, especialmente na Igreja Metodista, em relação à evangelização e educação na América Latina”²⁰. Esse fato é ainda mais significativo quando se indica, como o fez Rubem Alves, que é possível “identificar no movimento jovem dos anos 1950, as origens da fermentação

¹⁶ Dafne Sabanes PLOU. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 99-100.

¹⁷ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003, p. 167.

¹⁸ Dafne Sabanes PLOU. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*, p. 131.

¹⁹ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 166.

²⁰ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 52.

que iria produzir o lado protestante da teologia da libertação”²¹. Pela primeira vez na América Latina se deu início à elaboração de uma teologia original e *contextualizada*, não dependente, portanto, da dominação teológica euro-americana, embora muitas vezes baseada em tais desenvolvimentos teológicos²². Contando com o apoio tanto moral quanto eclesiástico-político e financeiro de programas do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), ISAL configurou-se de maneira autônoma às instituições eclesiásticas, não obstante a participação ativa de setores intelectualizados das igrejas, o que permitiu o desenvolvimento de uma reflexão comprometida não com uma proposta confessional, mas com a elaboração de uma teologia contextualizada que de alguma forma correspondesse às necessidades continentais. Como ressalta Jean-Pierre Bastian, “com a criação de ISAL, apoiada em princípio por sete federações protestantes nacionais latino-americanas, começou um movimento que, em parte, constituiu a origem da teologia da libertação”²³.

No Brasil, os grupos de ISAL foram compostos pelos setores das igrejas que, aglutinados na Confederação Evangélica do Brasil (CEB, fundada em 1934), “desenvolveram processos de reflexão e ação solidária através do Setor de Responsabilidade Social e do Departamento de Ação Social”²⁴, procurando mobilizar as igrejas-membros para uma maior participação na vida política do país. Com o advento do golpe militar em 1964, a CEB é desmantelada, tornando impossível o trabalho de ISAL no Brasil²⁵. Embora

²¹ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 170.

²² Como indicou Zwinglio Dias, “os intelectuais de origem protestante, forçados a migrar de suas igrejas por imposição dos setores mais conservadores, que assumiam o poder de qualquer maneira para impor seus interesses às vezes extremamente reacionários, não lançaram apenas as bases para uma reflexão teológica genuinamente latino-americana. Eles influenciaram, em muitos países e em situações bem específicas, na construção de um pensamento que levou as marcas da originalidade latino-americana” (Zwinglio Mota DIAS. O movimento ecumênico: história e significado. *Numen*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, 1998, p. 148). De semelhante modo, Bittencourt Filho escreve que “pensadores protestantes e alguns católicos (mercê da índole ecumênica de ISAL), despossuídos de apoio das suas respectivas igrejas, militavam em ISAL com a intenção de implementar o que consideravam uma proposta teológico-política para a América Latina” (José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 164).

²³ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 238.

²⁴ Zwinglio Mota DIAS. O movimento ecumênico: história e significado, p. 149.

²⁵ Rubem Alves indica que, “os defensores das novas idéias foram impiedosamente denunciados como modernistas, hereges, adeptos do evangelho social, ecumênicos-romanistas. O setor de Responsabilidade Social da Igreja, da Confederação Evangélica, foi dissolvido e seus diretores despedidos, imediatamente após o movimento militar de 1964. Depois dessa data, passou a pairar sobre os dissidentes a possibilidade de serem também acusados de subversivos, pela própria Igreja,

tenha durado um pouco mais de uma década, o movimento Igreja e Sociedade na América Latina possibilitou, ao mesmo tempo, a contextualização das propostas e ideais ecumênicos do CMI na América Latina e a renovação dos ideais ecumênicos mundiais a partir da vertente e dos questionamentos especificamente latino-americanos. Foi através da militância ecumênica de ISAL que nasceu o legado mais importante e original da teologia latino-americana, colocando-a em um polêmico e honroso cenário de discussão mundial. A importância do pensamento do missionário estadunidense Millard Richard Shaul (1919-2002), um dos mais importantes intelectuais de ISAL, não somente proporcionou uma reinterpretação da tarefa das igrejas protestantes no continente, como também lançou as balizas de um novo modo de se fazer teologia, até então desprezado pelas igrejas e teólogos continentais. Tal teologia, marcada por sua *radicalidade*, ficou conhecida sob o epíteto *teologia da revolução*, não tardando para se tornar alvo de fortes críticas e repulsa por parte de alguns, e admiração e filiação por outros.

3. A *teologia da revolução* como *revolução da teologia*

Se a *teologia da revolução*, desenvolvida através da militância ecumênica de ISAL e, sobretudo, através das elucubrações teológicas de Richard Shaul, significou uma *inovação* na *práxis* teológica protestante latino-americana, outrora marcada por um *indiferentismo* em relação ao seu contexto e por um fundamentalismo metodológico, tal inovação não teria sido possível sem uma prévia *revolução paradigmática*²⁶ no modo como se fazia teologia no continente. Assim, a *teologia da revolução* significou, também, uma

o que de fato ocorreu” (Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 171). Explicando sobre a razão da extinção de ISAL, Bittencourt filho aponta que “pode-se inferir que o movimento foi desagregado tanto pela carência de bases eclesiais, quanto pela radicalização (teórica e prática), tornando-se alvo preferencial da repressão estatal” (José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 167). Como indicou Júlio de Santa Ana, «pour la grande majorité des Églises protestantes d’Amérique latine, les positions d’ISAL étaient inacceptables» (Júlio de SANTA ANA. Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, v. 71, n. 1, juillet-septembre 1990, p. 80).

²⁶ Thomas S. KUHN. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 125-145. Como *paradigma* Kuhn entende “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (Thomas S. KUHN. *A estrutura das revoluções científicas*, p. 13).

revolução da teologia, i.e., uma nova proposta teórica e um novo *método* teológico.

Isso não equivale dizer, entretanto, que a novidade apresentada pelo programa epistemológico da teologia da revolução tenha significado uma total ruptura com a *tradição* que sustentava a teologia continental vigente. É mais sensato pensar a guinada teológica latino-americana como uma *ressignificação* de aspectos específicos de sua *tradição* teológica, numa volta ao conteúdo teológico da Reforma como forma de crítica à prática teológica latino-americana. Voltar ao conteúdo teológico da Reforma num processo de ressignificação quer dizer, em termos mais precisos, uma releitura da tradição reformada desde um ponto histórico *determinado*. Tal releitura diz respeito à irrupção de uma *consciência histórica* no seio da articulação teológica que faz com que a tradição seja lida “em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta”. Esta releitura é sempre crítica, uma vez que ela aponta para o aprisionamento da tradição como forma de distorção e obscurecimento de seu conteúdo. A distorção é compreendida, por sua vez, como conseqüência do fundamentalismo metodológico inerente à práxis da teologia protestante latino-americana, que não se dispunha a repensar de maneira significativa o conteúdo de sua fé e tradição frente às exigências de uma situação particular. Se não há *aplicação* do conteúdo da tradição a uma situação concreta e particular, então, igualmente, não há compreensão do conteúdo desta tradição. O compreender passa a ser, assim, “um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular”, o que constitui, nas palavras de Gadamer, o “núcleo do problema hermenêutico”²⁷. A compreensão é precisamente, enquanto um processo hermenêutico de intermediação (*Vermittlung*) de passado e presente num “acontecimento da tradição” (*Überlieferungsgeschehen*), a afirmação concomitante da inevitabilidade da tradição e da necessidade da consciência histórica na articulação dos enunciados.

²⁷ Hans-Georg GADAMER. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 408. Conforme ressalta Gadamer, “um saber geral que não saiba aplicar-se à situação concreta permanece sem sentido, e até ameaça obscurecer as exigências concretas que emanam de uma determinada situação” (Hans-Georg GADAMER. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, p. 412-413).

A possibilidade de intermediação entre a tradição e a consciência da situação histórica é uma conseqüência proporcionada pelo advento da modernidade. A teologia da revolução é uma teologia que assume os desafios que a modernidade impõe a todo enunciado, uma vez que avoca a necessidade sempre presente de se repensar a tradição à luz de seu contexto. Ela é, portanto, uma teologia essencialmente moderna. Segundo Gadamer, a consciência histórica representa “o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião”²⁸. O homem moderno, como ressalta o filósofo Heinz Heimsoeth, “sabe que se encontra colocado perante um presente, enfim, que embora defluído do passado, ele tem por missão ultrapassar e vencer, e que, sendo por definição transitório, se acha carregado de futuro”²⁹. Desta forma, o que o historiador Reinhart Koselleck escreve sobre a ciência histórica – a saber, que esta se encontra “sob duas exigências mutuamente excludentes: fazer afirmações verdadeiras e, apesar disso, admitir e considerar a relatividade delas”³⁰ –, é igualmente aplicável ao discurso teológico, enquanto uma forma de enunciado igualmente histórica. Essa é precisamente a tarefa que a teologia da revolução se propõe, e é justamente sob esta perspectiva que ela deve compreendida. Tais considerações podem parecer óbvias sob o ponto de vista da teologia protestante moderna e contemporânea. Entretanto, tendo em vista o contexto teológico latino-americano e seu modo de articulação dos discursos teológicos, elas só podiam significar uma inovação completa, ou melhor, uma *revolução paradigmática* no programa epistemológico da teologia protestante continental.

Obviamente, a dimensão *política* da teologia da revolução é uma das partes mais determinantes de seu programa epistemológico, o que não significa que ela seja uma teologia que constrói sua agenda baseada puramente no espírito do tempo (*Zeitgeist*). Desta forma, não é acertada a análise de Alphonso Garcia Rubio que julga ser a teologia da revolução um “messianismo político-religioso”, no qual “se estabelece uma relação

²⁸ Hans-Georg GADAMER. Problemas epistemológicos das ciências humanas. In: Pierre FRUCHON. (Org.). *O problema da consciência histórica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 17.

²⁹ Heinz HEIMSOETH. *A filosofia do século XX*. 5. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1982, p. 127.

³⁰ Reinhart KOSELLECK. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 161.

direta e imediata entre a fé cristã e a práxis revolucionária”. Para Rubio, numa análise que procura demonstrar a superioridade epistemológica das teologias da libertação frente à teologia desenvolvida por Shaull, a teologia da revolução “carece das necessárias mediações sócio-políticas, apresentando, assim, o perigo de converter-se em uma ideologia cristã da revolução, legitimadora da ação revolucionária”³¹. Tais considerações só podem ser procedentes de um completo desconhecimento da teologia de Shaull, ou, na melhor das hipóteses, de uma leitura apressada e não criteriosa. É elucidativo que Rubio baseie suas argumentações mais nas análises feitas por Hugo Assmann sobre as teologias da revolução européias que sobre os textos do próprio Shaull. Por outro lado, não está suficientemente claro o que Rubio critica como sendo uma ausência das “necessárias mediações sócio-políticas” proporcionada pela teologia da revolução. Tal crítica só pode ser caudatária de um desconhecimento do legado fundamentalmente decisivo de ISAL no desenvolvimento teológico latino-americano. Isso porque ISAL sempre se entendeu como um organismo ecumênico profundamente preocupado com a dimensão sócio-política da fé cristã, no qual “teólogos, cientistas sociais, filósofos, protestantes e católicos, se puseram ombro a ombro”, num esforço “de articulação teórica dos fenômenos políticos, econômicos e sociais da América Latina, e movidos por um afã de mudança da sociedade”³². Além do mais, sendo a teologia da revolução uma teologia desenvolvida fundamentalmente em âmbito protestante e a partir de pressupostos específicos da tradição protestante, seria necessário um estudo mais minucioso desta teologia em sua relação com os desenvolvimentos das

³¹ Alphonso Garcia RUBIO. *Teologia da libertação: política ou profetismo*. Visão panorâmica e crítica da teologia política latino-americana. São Paulo: Edições Loyola, 1977, p. 102.

³² José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 164. É interessante demonstrar como Paulo Botas chega a conclusões diametralmente opostas às apresentadas por Rubio sobre a teologia da revolução. De um modo distinto de Rubio, Paulo Botas baseia sua análise a partir dos textos do próprio Shaull, procurando demonstrar a superioridade do programa epistemológico da teologia da revolução, que afirma ter sido substituído por “uma prática mais popular do que intelectual”. Segundo o autor, “o projeto revolucionário da primeira geração foi substituído pelo projeto de uma Igreja Popular que, ao lado dos partidos políticos mais populares, deveria lutar pela imediata tomada do poder e pela instauração de um projeto socialista”. Tal projeto de uma Igreja Popular “não conseguiu ter a mesma mobilidade do Cristianismo revolucionário, cujas formas institucionalizadas não passam necessariamente por nenhuma construção eclesial alternativa” (Paulo C. L. BOTAS. *A busca do elo perdido: teologia e revolução*. In: Cláudio Oliveira RIBEIRO; José BITTENCOURT FILHO. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricção*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 87-89).

teologias protestantes do século passado que encontraram algum espaço no cenário teológico latino-americano. Tais desenvolvimentos teológicos passam totalmente despercebidos pela análise de Rubio, prejudicando e distorcendo seu entendimento da particularidade do pensamento teológico de Shaull.

Uma análise mais entretida da teologia de Shaull demonstra que seu pensamento está na trilha de alguns desenvolvimentos teológicos originários da América do Norte e, sobretudo, da Europa³³. Além disso, Shaull é um teólogo protestante calvinista, profundamente interessado em entender a relevância da teologia reformada para seu tempo e contexto de atuação. Assim, não se pode compreender a teologia da revolução sem um prévio entendimento da centralidade da tradição reformada e da teologia protestante no cerne de seu desenvolvimento. O pensamento de Calvino não é somente decisivo para o desenvolvimento da teologia de Shaull, mas atravessa toda a extensão de seu pensamento teológico. Aliás, o ponto de encontro entre os influxos da *teologia dialética* e o pensamento de Shaull deve-se em muito à herança da teologia de Calvino. As idéias da *providência* e da *preservação*, recorrentes na teologia de Calvino, são determinantes em Shaull. De acordo com Shaull, há uma profunda ênfase escatológica em toda a bíblia que “acentua a natureza dinâmica de Deus e o fato de que sua ação na história se encaminha para uma meta”³⁴. Neste sentido, a história é concebida como portadora de um *telos*, governada pela “realidade dinâmica da *providência* divina”. O ideário de Deus como o *soberano* que governa não somente a “máquina do mundo”, mas que de igual forma “tem cuidado, mantém e conserva com uma providência particular tudo quanto criou”³⁵, é o que permitirá um olhar mais positivo da teologia em relação à história e ao agir de Deus dentro da história. A tarefa da teologia é, desta forma, uma

³³ Alguns apontamentos neste sentido foram elaborados por Eduardo Galasso FARIA. *Fé e compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2002, p. 57-66.

³⁴ Richard SHAULL. El cambio revolucionario en una perspectiva teológica. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, ano IV, n. 12, 1966, p. 53.

³⁵ Juan CALVINO. *Institución de la religión cristiana*. 6. ed. Barcelona: FELIRE, 2006, p. 124-125. Com essa idéia está de acordo o teólogo Philip J. Hefner ao afirmar que a teologia da libertação, que possui muito em comum com a teologia da revolução, “é inerentemente uma teologia da providência, mesmo que o termo possa não aparecer explicitamente ao longo de suas obras” (Philip J. HEFNER. A criação. In: Carl E. BRAATEN; Robert W. JENSON. (Ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 350).

tarefa que nasce da *fé*. A teologia deve identificar a ação de Deus na história, i.e., fazer a *mediação* entre o absoluto e não determinado e sua atuação numa história sempre particular e provisória.

É exatamente este aspecto teológico da compreensão de Deus como o *soberano* que governa a história que constitui o ponto mais fundamental da teologia desenvolvida por Karl Barth. Essa compreensão da *soberania* de Deus proporcionada pela teologia de Barth exercerá grande influência no pensamento de Shaull. O teólogo Paul Tillich, num dos estudos mais lúcidos já desenvolvidos sobre a teologia dialética, ressalta que a teologia desenvolvida por Barth “preserva a soberana prerrogativa de Deus tal qual expressa no primeiro mandamento”. De acordo com esta concepção, a soberania de Deus não pode ser identificada com “qualquer forma de existência e ação humanas”. Para Tillich, este é um aspecto correto da teologia de Barth que deve permanecer como critério de validade de toda teologia enquanto tal³⁶. Esta concepção está igualmente presente no pensamento de Calvino, uma vez que para Calvino identificar Deus com qualquer criação humana é sempre um ato idolátrico, pois a *representação* de Deus é a corrupção de sua glória³⁷.

Não obstante, para Tillich a teologia de Barth não é uma teologia dialética propriamente dita, pois nela o “sim” e o “não” se acham irreconciliavelmente separados. A dialética, por sua vez, mantém o “sim” e o “não” juntos, pois estes se pertencem inseparavelmente. Antes, a teologia de Barth é *paradoxal*, e esta é a razão pela qual Tillich se afasta da escola dialética liderada por Barth. Por ser paradoxal, torna-se *supranatural*. Se, por um lado, a soberania de Deus permanece o ponto forte da teologia de Barth, por outro lado, o supranaturalismo desta teologia torna-se uma característica criticável. O modo supranatural de se fazer teologia, tal como o faz Barth, pode ser caracterizado como uma tentativa de “proteger a divindade do evento de ser diluída nas possibilidades humanas”. A centralidade da concepção de *revelação*, enquanto uma “possibilidade divina”, faz com que na compreensão de Barth revelação nada tenha a ver com história.

³⁶ Paul TILLICH. What is Wrong with the “Dialectic” Theology? *The Journal of Religion*, Chicago, v. 15, no. 2, 1935, p. 135: “A criticism of this position would be not only a criticism of Barth but of the Bible, the church, and theology in general”.

³⁷ Juan CALVINO. *Institución de la religión cristiana*, p. 49.

Barth, em seu confronto com o liberalismo teológico e com toda forma de teologia natural, acaba negando aquilo que é designado como “possibilidade divina” de ser também uma “possibilidade humana” e, assim, priva sua teologia de uma dimensão dialética, tornando a revelação algo totalmente exógeno à história humana. Se, de acordo com Tillich, o liberalismo teológico transformou a revelação em algo que parte puramente da história e nela se esvaece, o supranaturalismo da neo-ortodoxia ensejou uma compreensão de revelação de forma completamente separada da história, como uma “substância estranha” (*foreign substance*).

Este relacionamento entre revelação e história, característico das discussões teológicas modernas, é um tema fundamental na articulação e desenvolvimento da teologia da revolução latino-americana. Pode-se dizer que Shaull concorda com Barth e, assim, com Calvino, no que diz respeito à soberania de Deus, enquanto um elemento que permite apontar para a ação de Deus dentro da história, tornando a *providência* um tema central de sua teologia. Entretanto, afasta-se de Barth ao conceber a ação divina como um evento que pode e deve ser compreendido *dentro* da história, não de forma estranha a ela, mas que irrompe por meio das próprias possibilidades históricas, ainda que estas duas não sejam plenamente identificáveis. Isso porque, conforme ressalta Tillich, “nenhuma pergunta poderia ser feita sobre a possibilidade divina a menos que uma resposta divina, ainda que preliminar e vagamente inteligível, não estivesse já disponível”³⁸. Assim, a revelação deve ser entendida como algo que irrompe dentro da história e que, portanto, é capaz de ser recebida na história. Como aponta Shaull, “em termos teológicos mais tradicionais, a história é a esfera da Providência, o campo de ação de uma soberania que, estando presente na história, ao mesmo tempo a transcende”³⁹.

³⁸ Paul TILLICH. What is Wrong with the “Dialectic” Theology?, p. 137. Tillich afirma que se a revelação fosse uma “substância estrangeira na história ela não poderia nem ser absorvida pela história nem poderia continuar operativa na história”. Antes, “quando se fala em revelação, deve-se dizer que a história está sempre equipada com revelação, porque ela sempre contém respostas divinas e questões humanas” (Paul TILLICH. What is Wrong with the “Dialectic” Theology?, p. 138).

³⁹ Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 52.

Outra dimensão igualmente importante para o desenvolvimento da teologia da revolução é, sem dúvida, seu elemento *utópico*. Um olhar voltado para o *futuro* como elemento dinamizador do presente é, de fato, uma característica fundamental da teologia de Shaull. Como ressalta, “a fé cristã olha o presente à luz do futuro; e o futuro, projetado no presente, proporciona uma perspectiva única de interpretação, convertendo-se em uma força explosiva”⁴⁰. Isso diz respeito à capacidade do cristão de *transcendência* rumo a um futuro sempre aberto, numa tentativa de construção de um olhar *normativo* do presente. Trata-se de uma visão escatológica que possui como critério último o reino de Deus como fim e alvo da história, reino este que permanece o fundamento da crítica ao presente. O elemento utópico da teologia de Shaull não diz respeito ao desprezo “daquilo que é” nem do “que foi”. Desta forma, a crítica feita por Heinz Eduard Tödt de que Shaull desprezaria a história e aquilo que foi em função de sua utopia escatológica não é acertada. Isso porque Shaull de forma alguma e em nenhum lugar despreza, conforme afirma Tödt, a legitimidade e a importância da tradição cristã em sua articulação teológica⁴¹. Antes, Shaull afirma que “o passado só pode ser conservado na medida em que o presente esteja em constante transformação. Os esforços para salvar nossa herança encerrando-a em rígidas formas institucionais de uma era passada só podem levar a seu repúdio”⁴². Neste sentido, Shaull não promove o desprezo da tradição, mas a sua releitura frente às necessidades do presente sob a crítica do futuro.

A releitura e, portanto, a centralidade da tradição no desenvolvimento teológico de Shaull pode ser evidenciada a partir da sua compreensão particular de protestantismo. Isso porque Shaull irá buscar na Reforma protestante a possibilidade de fundamentação de uma participação ativa no processo revolucionário. Tal releitura da tradição, além de fundamentar sua percepção teológica enquanto caracteristicamente reformada, será também uma forma crítica de fundamentação de uma ética *normativa*, sempre aliada a sua percepção utópico-escatológica. Nas palavras de Shaull:

⁴⁰ Richard SHAULL. El cambio revolucionario en una perspectiva teológica, p. 62.

⁴¹ Heinz Eduard TÖDT. La revolución como nueva concepción socio-ética: análisis de contenido. In: Trutz RENDTORFF; Heinz Eduard TÖDT. *Teología de la revolución*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1975, p. 39.

⁴² Richard SHAULL. El cambio revolucionario en una perspectiva teológica, p. 60.

A essência do protestantismo não é uma doutrina mas uma maneira de ser do mundo, um novo conceito do que significa ser a igreja, que tem implicações revolucionárias para todas as instituições da sociedade. Algumas igrejas da tradição calvinista expressaram isso através de uma frase latina, *ecclesia reformata semper reformanda*. Com isso, elas querem dizer que qualquer igreja que é produto da Reforma merece esse nome somente se é capaz de vencer o impulso inerente a todas as instituições humanas, para a auto-preservação, e somente se ousar reformar-se de tempos em tempos, a fim de responder criativamente aos desafios apresentados por novas situações históricas. Fidelidade a um Deus vivo, ativo no mundo a fim de transformá-lo, exige novas respostas por parte de uma comunidade de fé sempre renovada – nas palavras de John Milton: “a reforma da própria reforma”. Em sua aplicação à sociedade, este conceito é referido como o “princípio protestante”, e se caracteriza pela exigência da dessacralização de todas as estruturas, instituições e realizações humanas⁴³.

Aqui Shaull demonstra, com bastante clareza, sua dependência fundamental do legado teológico de Paul Tillich. Esta leitura da Reforma como *potencialidade revolucionária* só é exequível porque Shaull, na dependência de Tillich, aponta não tanto para o *desenvolvimento histórico* do protestantismo, mas para suas *potencialidades* fundamentais. Isso porque o desenvolvimento histórico do protestantismo é a negação do “princípio protestante”, na medida em que o protestantismo, de modo geral, permaneceu exercendo uma forma de controle sobre o indivíduo, “tornando-se uma simples modificação do Catolicismo, na qual a formulação católica dos problemas foi mantida, enquanto uma resposta diferente lhes era dada”⁴⁴. Assim, olhar para as *potencialidades* do

⁴³ Richard SHAULL. *A reforma protestante e a teologia da libertação*: perspectivas para o desafio da atualidade. São Paulo: Pendão Real, 1993, p. 87. Conforme ressalta Shaull: “Quando os protestantes vivem sua herança de fé, eles inevitavelmente se convertem em agentes de transformação social e, em certas situações, são obrigados a assumir uma postura revolucionária” (Richard SHAULL. *A reforma protestante e a teologia da libertação*: perspectivas para o desafio da atualidade, p. 94).

⁴⁴ Ernst TROELTSCH. *Protestantism and Progress*: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World. New York: Williams and Norgate, 1912, p. 59. Também está de acordo com este ponto Max Weber: “a Reforma significou não tanto a *eliminação* da dominação eclesiástica sobre a vida de modo geral, quanto a substituição de sua forma vigente por uma *outra*” (Max WEBER. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 30). A este respeito escreve Martin E. Marty: “Historical Protestantism in almost all its mainstream and dominant forms first simply carried over authority patterns from medieval Catholicism. In the Church of England, the Presbyterian church in Scotland, the Lutheran churches of Scandinavia, the Lutheran and Reformed churches of Germany, Switzerland, and the Netherlands, and wherever else leaders had the power to do so, they naturally clung to establishment. They simply broke from Roman Catholic establishment to form Protestant

protestantismo significa analisá-lo menos sob um enfoque *descritivo* e mais sob um enfoque *normativo*. A análise normativa significa a crítica “do que é” em função “do que deveria ser”. Isso quer dizer que a abordagem ético-normativa somente será possível enquanto possuir um elemento utópico e certa medida de “imaginação”⁴⁵. É neste sentido que o princípio protestante atuará, na medida em que seja uma forma de crítica à estagnação histórica vivenciada pelas igrejas protestantes. O princípio protestante é, nas palavras de Tillich, “o protesto divino e humano contra qualquer reivindicação absoluta feita por realidades relativas, incluindo mesmo qualquer Igreja protestante”. Desta forma, ele é o “juiz de qualquer realidade religiosa e cultural, incluindo a religião e a cultura que se chamem protestantes”⁴⁶.

Nesta mesma perspectiva, Tillich irá afirmar que, “dependendo do ponto de vista que se tenha, o protestantismo poderá nada ter a ver com a situação do proletariado”⁴⁷. Em outras palavras, é possível afirmar que, quando analisado sob o ponto de vista de seu desenvolvimento histórico, o protestantismo se mostra como uma religião conservadora e reacionária; entretanto, quando analisado do ponto de vista ético-normativo, o protestantismo fornece elementos críticos e possibilidades revolucionárias. Mesmo assim, não é de forma imediata e acrítica que Shaull aproxima a concepção ético-normativa do protestantismo com o processo revolucionário ao qual quer responder. Para Shaull, é evidente a ambigüidade ensejada pelo processo revolucionário. Conforme afirma, a revolução “representa uma paixão pela justiça e pela libertação dos oprimidos, mas também representa grandes forças de destruição e conduz a novas formas de injustiça”⁴⁸. É

versions. Martin Luther supported a ‘territorial church’ with princes as bishops. Elsewhere, monarchy and legislative bodies gave establishment power or privilege to the favored church and forced disabilities on others” (Martin E. MARTY. Protestantism. In: Lindsay JONES. (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Michigan: Macmillan Reference, 2005, p. 7453).

⁴⁵ Heidi HADSELL. Ecumenical Social Ethics Now. In: Júlio de SANTA ANA. *Beyond Idealism: a Way Ahead for Ecumenical Social Ethics*. Michigan: Eerdmans, 2006, p. 17: “If human life, human hopes, human social organization are reduced to simply what is, what exists, and we no longer dream about what ought to be, normative ethics no longer makes sense. In order for normative ethics to exist with any real meaning there must be some measure of human intellectual freedom and imagination”.

⁴⁶ Paul TILLICH. O princípio protestante e a situação do proletariado. In: IDEM. *A era protestante*. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992, p. 183.

⁴⁷ Paul TILLICH. O princípio protestante e a situação do proletariado, p. 181.

⁴⁸ Richard SHAULL. El cambio revolucionario en una perspectiva teológica, p. 51-52.

nessa percepção da ambigüidade inerente à revolução que Shaull apontará para a importância fundamental da *koinonia* cristã na humanização do processo revolucionário. Humanizar a revolução significa denunciar os exageros proporcionados pelos dois lados envolvidos na revolução, ou seja, os setores reacionários identificados com o *status quo* e os que lutam pela construção de uma nova ordem.

A fundamentação do juízo aos exageros é o ideário do reino de Deus, enquanto confrontador de toda ordem político-social e critério da denúncia de todos os elementos de desumanização. O reino de Deus torna-se, assim, um *elemento crítico permanente* de toda ordem social, pois não é produto da ação humana, mas um *dom* exclusivamente divino. Como ressalta Shaull, na perspectiva cristã a revolução pode ser encarada como “um pequeno apocalipse da história; um sinal de que a história está sendo julgada por Deus, e de que esta deve passar através da morte, rumo à nova vida”⁴⁹. De sorte que, através da participação do cristão na *koinonia* cristã, é possível perceber, em certas situações, uma “relativa coincidência da direção da luta revolucionária com a ação humanizadora de Deus no mundo”⁵⁰. A revolução pode não dar lugar a uma ordem social mais justa, e, portanto, cabe, principalmente ao cristão, a denúncia de sistemas totalitários, enquanto opressivos e desumanizadores, através do referencial crítico-normativo do reino de Deus. Neste sentido, novamente, é inexato afirmar que Shaull torna o reino de Deus um “produto da atividade humana” como o faz Heinz Eduard Tödt⁵¹. Novamente, nas palavras de Shaull, o reino de Deus “está sempre em confronto com qualquer ordem política e social, evidenciando e julgando seus elementos desumanizantes”. Entretanto, a ação de Deus em direção à construção de seu reino na história pode coincidir com processos revolucionários que lutam por estruturas sociais mais humanizantes. Isso não equivale dizer, contudo, que processos revolucionários sejam capazes de estabelecer ou mesmo apressar a inserção do reino de Deus e, conseqüentemente, o fim da história. Como afirma Shaull, “cada nova experiência da Comunidade indica o Reino para o qual estamos marchando, mas no qual,

⁴⁹ Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*, p. 81: “Em tais momentos, o cristão deve reconhecer que os eventos apocalípticos estão ocorrendo, e que os critérios costumeiros de pensamento e ação não podem ser estritamente aplicados”.

⁵⁰ Richard SHAULL. *El cambio revolucionario en una perspectiva teológica*, p. 61.

⁵¹ Heinz Eduard TÖDT. *La revolución como nueva concepción socio-ética: análisis de contenido*, p. 38.

participamos de forma parcial”⁵². Participar de forma parcial no reino de Deus significa participar do processo por meio do qual Deus faz com que seu Reino seja estabelecido. Essa participação é reconhecida através da *koinonia* cristã que, através da fé e dos *símbolos* cristãos disponíveis, torna-se capaz de contemplar a ação de Deus no mundo.

Disso tudo se depreende que a teologia de Shaull possui uma dimensão essencialmente *secularizada* de pensar a ação de Deus na história. Embora esta caracterização esteja aqui sendo abordada por último, ela pode ser considerada o *terminus a quo* da possibilidade do desenvolvimento da teologia da revolução. Em outras palavras, é somente porque Shaull parte do pressuposto da *dessacralização* de todas as instituições humanas que ele propõe uma teologia que tem por objetivo transformá-las. Para Shaull, a *dessacralização* das estruturas *ontocráticas* (Van Leeuwen) é uma consequência fundamental da atitude bíblica em relação ao mundo. Por ontocrático se compreende uma “ordem total de harmonia entre o eterno e o temporal, o divino e o humano”. Como aponta Shaull, “a ordem divina se identifica com a natureza e a sociedade, especialmente com o estado concebido como ‘corporização da totalidade cósmica’. Todas as estruturas da sociedade recebem um caráter sagrado que não deve ser mudado ou transformado”⁵³. Uma vez que Deus não se identifica com nenhuma estrutura humana, todas elas perdem o seu caráter sagrado e por isso podem ser criticadas e transformadas através do processo revolucionário.

⁵² Richard SHAULL. El cambio revolucionario en una perspectiva teológica, p. 61-62. Nessa perspectiva, Shaull está em harmonia com interpretações bastante clássicas sobre o reino de Deus. De acordo com o teólogo Wolfhart Pannenberg, por exemplo, a partir de um diálogo bastante próximo com Leonardo Boff que afirma a possibilidade de “aceleração” do reino de Deus na história do mundo, “o reino de Deus vem exclusivamente a partir do próprio Deus. Seu futuro se torna já agora presença libertadora somente na fé e para quem crê, e por isso também sempre apenas para os indivíduos que se deixam cativar pela fé” (Wolfhart PANNENBERG. *Teologia sistemática*. Volume III. Santo André; São Paulo: Editora Academia Cristã; Paulus, 2009, p. 85). Assim também para Shaull, posto que o reconhecimento da ação de Deus na história, da qual o indivíduo participa sempre de forma unicamente *parcial*, só é possível por intermédio da fé a partir da comunidade (*koinonia*) cristã. É somente por causa desta perspectiva que o reino na perspectiva de Shaull sempre se mostra como o critério último de juízo a qualquer ordem estabelecida.

⁵³ Richard SHAULL. El cambio revolucionario en una perspectiva teológica, p. 49 (nota 1).

Tal concepção, obviamente, está diretamente relacionada à idéia da *secularização* como um elemento essencialmente *positivo*, uma vez que ela seja o resultado imediato da própria dessacralização do mundo proporcionada pelo advento do cristianismo e, de uma forma ainda mais radical, do protestantismo⁵⁴. Se já em Dietrich Bonhoeffer a secularização era saudada como a chegada da “maioridade do mundo”⁵⁵, em Friedrich Gogarten, de forma mais sistematizada e completa, ela era considerada como “o chamado para a liberdade do homem vis-à-vis ao mundo e para seu senhorio sobre ele”. Como ressalta Gogarten, esta liberdade resulta da liberdade prioritária, fincada na fé, “através da qual o mundo mítico é transformado num mundo histórico. Por meio deste chamado o mundo é secularizado. Para o homem que ouve o chamado ‘todas as coisas são lícitas’, o mundo não é mais permeado e dominado pelos muitos deuses e senhores”. O mundo perde, assim, seu caráter *ontocrático*. Transforma-se em algo natural, “meramente mundo, mundo secular”⁵⁶.

Ora, diante desta perspectiva a tarefa da igreja e da teologia cristãs não deve ser uma de *ressacralizar* o mundo numa tentativa de preservação da ordem político-social. Tampouco seria a tarefa da igreja uma recusa da “maioridade do mundo”, bem como de seus problemas e desafios. O que Shaull propõe é justamente uma participação ativa da igreja frente às questões que um relacionamento próximo com o mundo impõe à vivência cristã em todas as suas dimensões fundamentais. Esta postura é claramente uma atitude de resposta, ou melhor, uma atitude *apologética*. Para Shaull, trata-se da predisposição de fazer teologia em meio à *práxis* revolucionária. Dito de outra forma, trata-se da “coragem para se enterrar sistemas teológicos antigos, ficar de pé diante do mundo com as mãos

⁵⁴ Sobre a importância particular do protestantismo no “processo de secularização” um estudo fundamental, a partir das ciências sociais é, sem dúvida, de autoria de P. Berger: Peter L. BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 117-138.

⁵⁵ Dietrich BONHOEFFER. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 436: “Considero o ataque da apologia cristã à maioridade do mundo primeiro como sem sentido, segundo como deselegante, terceiro como não cristão”.

⁵⁶ Friedrich GOGARTEN. *Despair and Hope for our Time*. Philadelphia: Pilgrim Press, 1970, p. 80. Para uma maior compreensão da temática da secularização na obra de Gogarten, cf., Luís H. DREHER. A sedição do secular na religião: uma análise da obra de Friedrich Gogarten. *Numen*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, 1999, p. 51-72.

vazias e confiar numa ressurreição da teologia”⁵⁷.

Considerações finais

A teologia de Shaul representa um momento significativo para a autocompreensão teológica do protestantismo latino-americano. Um estudo maior de seu pensamento, a partir de um viés mais teológico que biográfico, ainda está por ser feito. Entretanto, estas breves considerações sobre alguns aspectos mais centrais de seu pensamento teológico, ainda que de forma bastante limitada e rapsódica, fornecem algumas pistas fundamentais para uma análise mais direcionada. É possível que a partir de uma análise séria de seu pensamento preconceitos sejam desfeitos e lições sejam aprendidas num cenário ainda carente de boas produções em âmbito teológico.

De fato, pensar o papel da teologia e da fé cristã frente aos desafios impostos pela sociedade era o ímpeto mais fundamental de Richard Shaul. Nesse sentido, Shaul se harmoniza com os mais importantes teólogos e pensadores da tradição protestante na tentativa de fazer a *mediação* entre o conteúdo da fé e a situação histórica na qual o indivíduo está inserido. Como afirma Shaul, teologia é a “reflexão sobre a nossa história à luz de uma experiência histórica especial (na qual acreditamos que Deus se revela) e a reflexão sobre a natureza e finalidade da vida humana (individual e coletiva) à luz da vida de um homem, Jesus de Nazaré, e da comunidade que toma forma em redor dele, através da história”⁵⁸. De acordo com esta concepção, teologia não é somente uma “reflexão sobre a práxis histórica” ou “um ato segundo”, mas, na medida em que é teologia, é também *práxis* histórica, resposta a uma situação concreta e particular. Se, por um lado, não é a situação que vai ditar o conteúdo da teologia e sua agenda, por outro, a teologia também não é independente da história e, portanto, não pode ser encerrada e fixada nos limites de

⁵⁷ Richard SHAULL. Igreja e teologia na voragem da revolução. In: Rubem A. ALVES. (Org.). *De dentro do furacão: Richard Shaul e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: Editora Sagarana; CEDI; CLAI; Ciências da Religião, 1985, p. 122. Shaul ressalta a necessidade, na vida e obra do teólogo, de “um profundo conhecimento de nossa herança teológica combinada com uma aguda percepção da bancarrota de seus termos e sistemas tradicionais, assim como a necessidade de criar novos modelos”.

⁵⁸ Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*, p. 47.

uma dogmática confessional. Por isso mesmo é que a teologia deve ser sempre pensada como uma “teologia no caminho”, uma reflexão “no meio de uma luta para libertar-se da servidão e aproximar-se da Terra Prometida. Neste contexto, a Palavra se faz acontecimento, toma corpo e se faz história”⁵⁹.

É evidente que tal concepção de teologia está muito próxima da definição de teologia oferecida por Paul Tillich. Este, na introdução de seus conhecidos textos sobre o protestantismo, afirmava:

*Mas a tarefa da teologia é mediação, mediação entre o critério eterno da verdade manifesto na figura de Jesus, o Cristo, e as experiências mutáveis dos indivíduos e dos grupos, suas variadas questões e suas categorias de percepção da realidade. Quando se rejeita a tarefa mediadora da teologia, rejeita-se a própria teologia; pois o termo “teologia” pressupõe, em si, uma mediação, a saber, entre o mistério que é *theos*, e a compreensão, que é *logos*⁶⁰.*

Nesse processo de *mediação* entre a verdade do evangelho e a situação histórica é que se dá a tarefa da teologia. Nesse sentido, a teologia de Shaull não representa nenhuma novidade em relação ao panorama teológico mundial. Sua contribuição específica, entretanto, foi ensinar aos latino-americanos a pensar a sua própria realidade à luz do encontro entre a *revelação* e a *história*.

Referências bibliográficas

ALVES, Rubem. O Deus do furacão. In: ALVES, Rubem A. (Org.). *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: Editora Sagarana; CEDI; CLAI; Ciências da Religião, 1985.

_____. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Religião e repressão*. São Paulo: Loyola; Teológica, 2005.

⁵⁹ Richard SHAULL. Igreja e teologia na voragem da revolução, p. 124.

⁶⁰ Paul TILLICH. Introdução. In: IDEM. *A era protestante*, p. 15.

BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5 ed. São Paulo: Paulus, 2004.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BOTAS, Paulo C. L. A busca do elo perdido: teologia e revolução. In: RIBEIRO, Cláudio Oliveira; BITTENCOURT FILHO, José. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricção*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 77-94.

CALVINO, Juan. *Institución de la religión cristiana*. 6 ed. Barcelona: FELIRE, 2006.

DIAS, Zwinglio Mota. O movimento ecumênico: história e significado. *Numen*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, 1998, p. 127-163.

DREHER, Luís H. A sedição do secular na religião: uma análise da obra de Friedrich Gogarten. *Numen*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, 1999, p. 51-72.

FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. Problemas epistemológicos das ciências humanas. In: FRUCHON, Pierre. (Org.). *O problema da consciência histórica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

GOGARTEN, Friedrich. *Despair and Hope for our Time*. Philadelphia: Pilgrim

Press, 1970.

HADSELL, Heidi. Ecumenical Social Ethics Now. In: SANTA ANA, Júlio. *Beyond Idealism: a Way Ahead for Ecumenical Social Ethics*. Michigan: Eerdmans, 2006, p. 17-29.

HEFNER, Philip J. A criação. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 277-358.

HEIMSOETH, Heinz. *A filosofia do século XX*. 5. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1982.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MARTY, Martin E. Protestantism. In: JONES, Lindsay. (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Michigan: Macmillan Reference, 2005, p. 7446-7459.

MÍGUEZ BONINO, José. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia sistemática*. Volume III. Santo André; São Paulo: Editora Academia Cristã; Paulus, 2009.

PLOU, Dafne Sabanes. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

POBEE, John S. Teologia contextual. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John S.; STRANSKY, Tom F.; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 1051-1052.

RUBIO, Alphonso Garcia. *Teologia da libertação: política ou profetismo. Visão panorâmica e crítica da teologia política latino-americana*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

SANTA ANA, Júlio. Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, v. 71, n. 1, juillet-septembre 1990, p. 75-84.

SHAULL, Richard. El cambio revolucionario en una perspectiva teológica. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, ano IV, n. 12, 1966, p. 49-69.

_____. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*. Petrópolis: Vozes, 1966.

_____. Igreja e teologia na voragem da revolução. In: ALVES, Rubem A. (Org.). *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: Editora Sagarana; CEDI; CLAI; Ciências da Religião, 1985.

_____. *A reforma protestante e a teologia da libertação: perspectivas para os desafios da atualidade*. São Paulo: Pendão Real, 1993.

SINNER, Rudolf von. Hermenêutica ecumênica. In: IDEM. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 87-118.

SPLIESGART, Roland. Luteranos na América Latina: a perspectiva da história do cristianismo. *Numen*, Juiz de Fora, v. 6, n. 1, 2003, p. 102-135.

TIEL, Gerhard. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

TILLICH, Paul. What is Wrong with the "Dialectic" Theology? *The Journal of Religion*, Chicago, v. 15, no. 2, 1935, p. 127-145.

_____. Introdução; O princípio protestante e a situação do proletariado. In: IDEM. *A era protestante*. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992, p. 11-30; 181-199.

_____. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TÖDT, Heinz Eduard. La revolución como nueva concepción socio-ética: análisis de contenido. In: RENDTORFF, Trutz; TÖDT, Heinz Eduard. *Teología de la revolución*. Caracas: Monte Avila Editores, 1975, p. 7-45.

TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

TROELTSCH, Ernst. *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. New York: Williams and Norgate, 1912.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.