
Escatologia e história em Richard Shaull: a narrativa mítico-teológica entre a memória e o futuro

Arnaldo Érico Huff Júnior*

Resumo. O texto pretende pensar a produção da teologia da revolução de Richard Shaull no encontro entre escatologia e história. A partir de um breve relato dos anos de Shaull no Brasil, passa-se à análise das principais ideias teológicas que conduziram Shaull à formulação de uma assim chamada teologia da revolução. Finalmente, propõe-se uma chave interpretativa para a história da teologia, a partir de um diálogo com Reinhart Koselleck e Mircea Eliade.

Palavras-chave: Richard Shaull, escatologia, história, teologia.

Eschatology and history in Richard Shaull: the theological-mythical narrative between memory and future

Abstract. The text intends to think the production of Richard Shaull's theology of revolution in the encounter of eschatology and history. After a brief overview of the years when Shaull lived in Brazil, the main theological ideas that guided Shaull to the formulation of a so called theology of revolution are analyzed. Finally, it is proposed an interpretative key for the history of theology, stemming from a dialog with Reinhart Koselleck and Mircea Eliade.

Keywords: Richard Shaull, eschatology, history, theology.

Richard Shaull, a teologia e o Brasil

O missionário presbiteriano estadunidense Richard Shaull atuou por cerca de vinte anos na América Latina, entre 1941 e 1962. Em função de seus escritos, bem como de sua atuação político-eclesiástico-ecumênica tornou-se conhecido pelo epíteto de “teólogo da revolução”.¹

Ao nome de Shaull pode-se agregar o chamado setor progressista do protestantismo,² cuja marca principal é um entendimento ecumênico do cristianismo e o engajamento crítico e transformador na esfera social. Ainda que hoje bastante debilitado, tal protestantismo foi deveras vigoroso nas décadas de 1950 e 1960, tendo em Shaull um exemplo paradigmático. De fato, até hoje, tal protestantismo encontra em

* Docente do Departamento de Ciência da Religião da UFJF. Doutor em Ciência da Religião (UFJF, 2006) e em História Social (UFRJ, 2012). Email: arnaldo.huff@ufjf.edu.br

¹ Os dados biográficos aqui referidos foram extraídos de SHAULL (2003) e FARIA (2002).

² Na falta de uma terminologia mais adequada, utilizaremos o designativo “progressista” para tal protestantismo brasileiro, sem a intenção todavia de sublinhar sua carga ideológica. Sugiro, assim, que se compreenda o termo “progressista” como expressão “nativa” que a diferencia do grupo oposto “conservador”, ou ao menos que se relativize seu traço maniqueísta.

Richard Shaull uma forte referência identitária.

No Brasil, Shaull trabalhou por dez anos como missionário, entre 1952 e 1962. Antes disso, atuara também por quase dez anos na Colômbia, onde tivera seus primeiros contatos com a pobreza do continente ibero-americano e conheceu a turbulenta situação política colombiana, polarizada entre os partidos liberal e conservador. Estava, inclusive, em Bogotá à época do *Bogotazo*, levante popular ocorrido em abril de 1948.

Nos Estados Unidos, fora educado no presbiterianismo e, após um período de formação em humanidades e sociologia, estudara teologia no Seminário de Princeton, antiga casa-mãe do fundamentalismo protestante, mas que então experimentava um momento de abertura sob a direção do eminente teólogo John Mackay, também ex-missionário na América Latina.

A atuação de Shaull no Brasil se deu principalmente em duas esferas: como professor de teologia no Seminário Presbiteriano de Campinas e como promotor e catalisador de iniciativas junto ao movimento ecumênico e ao movimento estudantil cristão. Seu trabalho entre os jovens foi, todavia, o mais notório e significativo, no que tange à repercussão tanto das próprias iniciativas e atividades realizadas quanto das ideias teológicas que as impulsionavam.

Dentre a juventude presbiteriana da época e os ex-alunos de Shaull, Rubem Alves foi certamente o que ganhou maior projeção, não apenas por ter alcançado importantes postos acadêmicos, mas também devido ao grande e variado público leitor de seus numerosos escritos, cujos interesses vão da religião à arte e da educação e à epistemologia das ciências. Junte-se a seu nome, todavia, tantos outros como os de Julio de Santa Ana, João Dias Araújo, Joaquim Beato, Waldo Cesar, Zwinglio Mota Dias, Anivaldo Padilha, Jovelino Ramos, Esdras Borges Costa, Rubens Bueno, entre ainda tantos outros.³

A partir do Seminário de Campinas, Shaull pôde interagir com organizações juvenis diversas, como a Conferência da Mocidade Presbiteriana (CMP), a União Cristã de Estudantes do Brasil (UCEB) e a Federação Universal dos Movimentos Estudantis Cristãos (FUMEC/WCSF). Mas também com organismos inter e paraeclesiásticos como a Confederação Evangélica Brasileira (CEB), então principal órgão ecumênico

³ Sobre a memória que se produziu acerca de Shaull, especialmente entre seus ex-alunos, veja-se, neste periódico, meu texto “Richard Shaull pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa” (HUFF JÚNIOR, 2009).

representativo do protestantismo nacional, o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) e, já nos anos 1960, num momento de intensa radicalização teológico-política, com ISAL, Igreja e Sociedade na América Latina.

Nestes meios, Shaull foi um dos principais responsáveis pela introdução da chamada teologia neo-ortodoxa, ao redor da qual se produziram os principais debates teológicos do pós-guerra. Karl Barth foi seu representante maior. Nos EUA, porém, Shaull estudara diretamente com dois outros fulcrais representantes da neo-ortodoxia, o suíço Emil Brunner e o estadunidense Reinhold Niebuhr. Conhecia, além disso, e bem, a teologia do mártir protestante alemão Dietrich Bonhoeffer, de quem o orientador de doutorado de Shaull, Paul Lehmann, fora amigo próximo. Já em 1952, Shaull passara a introduzir as ideias de Bonhoeffer entre a juventude evangélica latino-americana (SANTA ANA, 1976; 2011; tb. MELANO, 2001). Comum a praticamente todos aqueles teólogos, inclusive a Shaull, era também a leitura de Kierkegaard.

De tais dinâmicas, resultaram esforços diversos de inserção e transformação da esfera social. Tinha-se, nesse sentido, como necessidade primeira entender a crise político-econômica por que passava o mundo, daí o destaque que passavam a ganhar as ciências sociais e históricas, que doravante passariam a ser companheiras inseparáveis da teologia. Tais análises deveriam levar os cristãos e as igrejas a um maior envolvimento “no mundo”.

Em Campinas, nesse ritmo, ainda nos anos 1950, Shaull, inspirado nos padres operários franceses, passou a promover entre os estudantes experiências de inserção em fábricas e movimentos sindicais e de trabalhadores. Momento marcante nesse processo foi o hoje lendário projeto de Vila Anastácio, em SP, desenvolvido em parceria com a UCEB. A região contava com uma grande concentração de operários, o que levou um grupo de interessados a alugar uma casa e para lá transferir-se em tempo integral. Encontraram emprego nas fábricas, envolveram-se no movimento sindical e passaram a tomar parte nas atividades grupais e comunitárias. Ao passo que alguns se tornavam conhecidos como protestantes, passavam também a ter com os operários conversas sobre sua fé. A experiência durou quase dois anos e a casa tornou-se um centro de informação sobre os direitos dos operários.⁴

⁴ O grupo era formado por duas pessoas do Seminário de Campinas, Mateus Benevenuto e Jovelino Ramos, uma jovem missionária presbiteriana, Janet Graham, um membro da mesma igreja e líder trabalhista no Rio de Janeiro, José Guimarães, um jovem sociólogo filho de missionários estadunidenses

Tais iniciativas, como era de se esperar, alteraram significativamente a percepção de muitos jovens em relação à igreja e à sociedade. Em reação, setores conservadores das igrejas passaram a levantar questões sobre a inadequação e mesmo o traço herético das proposições de Shaull. Religião e política eram coisas que não combinavam para a maioria das igrejas protestantes, cuja matriz religiosa e teológica centralizava a esperança naquilo que Antonio Mendonça (2008) chamou de “Celeste Porvir”. Por volta de 1957, no mesmo passo em que Shaull era festejado pela juventude (o “jovem mestre”, como o chamavam), seu nome tornava-se fator de crescente polêmica entre as esferas da liderança da IPB.

Deu-se assim que, ainda antes da instauração da ditadura militar, com o fortalecimento de setores conservadores na IPB, as iniciativas de que Shaull tomara parte no Brasil passaram a ser sistematicamente impedidas e encerradas, desde a Confederação da Mocidade Presbiteriana até o Setor de Responsabilidade Social da Igreja, criado por Shaull e Waldo Cesar junto à CEB, responsável pela promoção de ações e eventos de boa repercussão, como a Conferência "Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro", realizada em 1962, em Recife. Diversas pessoas daquele grupo encontraram, a partir de então, o exílio, a clandestinidade e mesmo a morte. Shaull regressou, em 1962, aos EUA, onde tornou-se professor de teologia em Princeton. Apesar de impedido pelo regime militar de retornar ao Brasil por vinte anos, nunca perdeu o contato e a referência na América Latina.

Como entender a força e o significado daquela vigorosa manifestação? Não basta, por certo, falar-se em economia e política, é preciso conhecer as ideias religiosas em questão. No caso de Shaull, tais ideias estão sistematizadas na forma de uma teologia moderna, acadêmica e de matizes secularizantes. De fato, as proposições de Shaull parecem levar a termos últimos aquilo que Weber (2000, p. 110ss) definiu como ascetismo intramundano.

recém-chegado de um período de estudos nos EUA, Paulo Wright, juntamente com sua esposa Edimar Wright, e um jovem metodista do Uruguai, Híber Conteris, que em 1976 seria preso por quase 10 anos em seu país, tendo depois disso se tornado um escritor reconhecido. Paulo Wright, por sua vez – irmão do rev. Jaime Wright, um dos autores e articuladores do projeto *Brasil, nunca mais* – foi eleito anos depois deputado por Santa Catarina, onde ajudara a fundar cooperativas de pescadores em todo o litoral. Cassado pelo governo militar, fugiu para Cuba, retornando ao Brasil para atuar na clandestinidade pela Ação Popular Marxista-Leninista. Em 1973, foi detido em São Paulo e levado ao DOI-CODI, provavelmente onde foi torturado e morto. Jovelino Ramos, por seu turno, transferiu-se para os Estados Unidos no contexto do AI-5. (SHAULL, 2003, p. 120-122; FARIA, 2002 p. 115-118; BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 166; e WRIGHT, 1993).

Escatologia e história para a humanização e a revolução

O judeu-cristianismo é, como se sabe, uma religião da história. Isso significa que, ainda que de forma variegada, há no cristianismo uma compreensão da história como algo que tem sentido, que rumo a um fim, o que estava evidente já nos escritos vetero-testamentários. Em Shaull, tal marca é constituinte e latente. Para ele, diante da situação de crise em que o mundo se encontrava, os cristãos deveriam retornar à bíblia para compreender o “Plano de Deus para o mundo”. Há aqui uma ideia da história como lugar da ação de Deus, que guia o mundo rumo à sua realização plena. Ou seja, a história rumo ao encontro do reino de Deus, entendido em termos simbólico-religiosos. Conforme Shaull, no plano divino realizado através de Jesus Cristo, Deus propusera-se a fazer três coisas: abrir um caminho para que o homem voltasse a viver em comunhão com Deus; transformar as vidas dos homens e torná-los novas criaturas; reconciliar o mundo com Deus, incluindo todas as organizações movimentos e poderes (JORNAL MOCIDADE, junho 1953). No que tange à última questão, Shaull entendia que Deus requeria a inserção dos cristãos em sua ação na história a fim de transformar o mundo. Nesse sentido, a ação de Deus tinha, para Shaull, consequências revolucionárias para a vida cristã e a igreja. O cristão, argumentava, é chamado a dedicar a vida a Cristo e a tornar-se instrumento da sua vontade no mundo. Tratava-se de um chamado à obediência, numa vida dinâmica

dentro do mundo, em contato com os movimentos e poderes sobre os quais Cristo pretende reinar. Só assim poderemos compreender esta obra redentora de Deus na sua totalidade e cumprir a nossa responsabilidade como crentes em Jesus Cristo (JORNAL MOCIDADE, junho 1953).

Havia ali, portanto, algumas máximas teológicas em questão: (1) Deus irrompeu na história em Jesus Cristo e estabeleceu seu reino entre os homens. (2) Este mesmo Deus, argumentava Shaull, está ainda ativo no mundo, guiando todas as coisas ao seu cumprimento final. (3) Aos olhos da fé, assertava ele, há certos momentos na história que são manifestações, de um tipo especial, do julgamento e da misericórdia de Deus, ou seja, um tempo oportuno para a ação dos cristãos no mundo (*kairós*). (4) Deus age no mundo através de sua igreja, a comunidade que ele estabeleceu para servi-lo na história, sua *koinonia* (SHAULL, 1955, p. 59-64).

Tratava-se, assim, simultaneamente de um sistema teológico e de uma

cosmologia, que incluíam uma teologia da história. Seu principal traço era o da busca de imanência para a fé cristã, ao mesmo tempo que de transcendência para a vida humana. Sua consequência possível, a secularização da fé. De um lado, fundamentalmente, estava um Deus soberano, que, todavia, agia na história humana, no mundo, a fim de conduzi-la a seu cumprimento final: o reino de Deus, a realização da justiça. De outro, uma humanidade caída e em crise, desesperançada e sem sentido, à qual Deus oferecia reconciliação através da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, ponto de contato entre Deus e a humanidade, assim como sua possibilidade única de justiça e liberdade, seu horizonte de esperança. Em Cristo, Deus reuniu essa humanidade e a fêz igreja, tornou-a nova humanidade, *koinonia* daqueles que creem e seguem a Jesus. Formava-se assim uma comunidade de destino, cuja finalidade era colaborar com Deus na realização de seu propósito de justiça para o mundo, que incluía a totalidade da vida e das instituições humanas. Entre a primeira e a segunda vinda de Cristo, esta comunidade vivia seu tempo oportuno, ao passo que Deus a chamava à ação, urgente e dinâmica, em meio à crise, que era simultaneamente julgamento e misericórdia, sofrimento e oportunidade de participação em sua obra recriadora na história. Diante desta ação de Deus, todo empreendimento humano tornava-se provisório e passageiro, devendo ser constantemente julgado à luz dos desígnios divinos de justiça para o mundo. A consequência imediata dessa cosmologia é o repto à participação ativa e responsável dos cristãos no mundo social e na história. Apenas assim, a *koinonia* cumpriria sua missão, assumindo a vocação a que foi chamada.

Perceba-se aqui, portanto, o modo como uma narrativa teológica de matriz protestante ganha pela memória sistemática dos mitos bíblicos mais centrais um horizonte de futuridade, o que em termos teológicos significa falar em escatologia. Esse horizonte escatológico, todavia, não aponta mais para uma vida futura espiritual, aquela a que se refere a ideia geral de um *céu*. A escatologia que aos poucos se constrói em Shaul, e em outros teólogos de seu tempo, é capturada para o horizonte histórico do mundo político, num franco processo de secularização, porém não de modo a-religioso. Tratava-se de um futuro presente de modo imaginativo - para evocar Koselleck (2006, p. 310), a quem farei referência posterior.

A partir de uma tal perspectiva teológica, já bem articulada no início dos anos 1950, foi possível a Shaul chegar, em meados dos anos 1960, à assim chamada teologia da revolução. Ficaria, de fato, melhor posto se falássemos em uma teologia produzida

no contexto da revolução, uma vez que seu genitivo não é a revolução em si, mas a perspectiva cristã ora mencionada, a qual, nos anos 1960, obteve ainda maior força de significado ampliando-se a rumo à ideia de *humanização*:

Por humanização, entendemos aquela visão de vida realmente humana para todos os homens. Assim, falamos da humanização da sociedade. Aliás, esta concepção de humanização pode ser usada por nós, os cristãos, para falar com tóda a clareza e com certa exatidão do que significa o cristianismo para o mundo, do objetivo que o cristão tem no mundo, e, diria ainda mais, para falar do que é a essência do evangelho. Porque, afinal de contas, o evangelho tem que ver com o fato de Deus se tornar homem para restaurar a vida do homem à imagem de Deus. E se lemos o Novo Testamento, lemos da obra de Cristo em termos da criação do nôvo homem, de uma nova criatura, o reino de Deus como uma nova ordem total de vida (SHAULL, 1964, p. 3).

Para Shaull não era possível, todavia, buscar a humanização sem atuar no campo político. “A ação política para mudar as estruturas da sociedade tem que ser (...) o primeiro passo na humanização da vida”. Era preciso compreender, sustentava Shaull, que “isto de amar o próximo, no mundo de hoje pelo menos, é uma tarefa eminentemente política”. Fazia-se, por isso, necessário viver como cristãos a dimensão política da vida: “Não pode haver humanização sem política”, concluía (SHAULL, 1964, p. 3-5). A política tornava-se, assim, a própria esfera de ação da fé em busca de humanização.

Também nesse processo, Shaull paulatinamente abandonou suas anteriores afiliações ideológicas, mais alinhadas à liberal-democracia estadunidense, para assumir posturas cada vez mais claramente socialistas. Como consequência, o antigo foco de ação sobre os indivíduos foi sendo abandonado em função de uma percepção estrutural do problema social. O marxismo e o comunismo, por sua vez, que em inícios dos anos 1950 eram, para Shaull, instâncias que desafiavam os cristãos a um maior engajamento, nos anos 1960 tornaram-se companheiros de caminhada rumo a um destino comum:

Se o materialismo de Marx é o que Engels afirma (...) – o esforço de libertar o pensamento de tóda a estrutura metafísica para poder tratar da realidade concreta tal como ela é – então o ateísmo de Marx não pode ser o que os cristãos e os marxistas geralmente pensam. O ateísmo de Marx é essencialmente a negação do Deus abstrato da metafísica. Para a fé cristã êsse Deus não existe e devemos agradecer a Marx e a outros pensadores modernos que nos ajudaram a compreender êsse fato (SHAULL, 1964, p. 20).

Havia aqui, ademais, uma concepção correlata subjacente da história como algo

inacabado, algo em processo, algo *que se faz* com vistas a um ideal de humanização da vida humana. A inserção da igreja e da teologia, nessa perspectiva, deveria ser pensada de forma cada vez mais contextual. Assim, valendo-se de Agostinho, Shaull passava a ensinar que “o ponto de partida do teólogo não é uma verdade esotérica que se deve impor a um mundo alienado, mas “a revelação do que realmente está acontecendo na vida humana num mundo sujeito à ação criadora e redentora de Deus”. A tarefa dos cristãos, nesse sentido, não seria “impor certos valores, mas reconhecer e viver segundo aqueles que imperam no mundo”, não seria “implantar a ordem no universo, mas participar na nova ordem de coisas que está tomando forma através das transformações sociais” (SHAULL, 1985b, p. 103).

Quanto à igreja, Shaull passou a entender e ensinar que esta vivia numa situação de *nova diáspora*, a exemplo do que acontecera com o povo de Israel, de acordo com os relatos do Antigo Testamento. O mundo moderno secularizado não comportava mais a forma da igreja e a mensagem cristã tradicionalmente apresentadas. Do entendimento da igreja como uma comunidade missionária, a concepção de Shaull ampliava-se na percepção da mesma como uma *comunidade messiânica*, comunidade de seguidores do messias, portadores da nova libertação de Deus onde todas as possibilidades estivessem esgotadas. E note-se aqui a centralidade da ideia de um destino messiânico da história a sustentar tal concepção. Como afirmava Shaull em meados dos anos 60: “Deus levou hoje a sua Igreja à situação de uma nova Diáspora. Depois de mais de mil anos de existência como um povo reunido na Cristandade, os cristãos se encontram novamente dispersos num mundo não cristão; e as formas da renovação da Igreja devem ser, agora, formas autênticas de existência da comunidade cristã nessa dispersão” (SHAULL, 1985a, p. 138). As catedrais e templos já não eram mais o centro da vida social. Os cristãos, por isso, para alcançar o homem moderno, deveriam sair ao encontro dele na própria situação de dispersão em que se encontravam.

A igreja, nesse sentido, não era, segundo Shaull, em primeiro lugar uma organização religiosa, mas o fruto da nova humanidade que nascia em Cristo. Em sua dispersão no mundo, o serviço da igreja seria, assim, o da solidariedade com o homem em sua luta por tornar e manter humana a vida humana. Nesse sentido, a participação completa e constante nas estruturas de poder, ou seja, na política, era essencial, porque lá aconteciam cotidianamente as decisões concretas da sociedade. Em cada decisão, a questão central deveria ser, então, o bem-estar do homem, no horizonte de sua

humanização.

A consequência de tais percepções era, para Shaull, o necessário engajamento dos cristãos nas lutas revolucionárias. O que chamava de “novo espírito revolucionário” era algo que incendiava as massas ao redor do mundo. Via nesse espírito a própria condução divina da história rumo à humanização. Tratava-se de movimentos que desafiavam as estruturas de poder da sociedade. As velhas amarras estavam, afinal, sendo quebradas. A revolução constituía-se, assim, como o necessário processo de transformação das estruturas de injustiça, desigualdade e, portanto, de desumanização da sociedade (SHAULL, 1962).

Se a revolução fosse absolutizada, todavia, como acontecia em diversos lugares nos movimentos revolucionários comunistas, ela se tornaria um fim em si mesma, um ídolo que como qualquer outro deveria ser derrubado. A ideia de humanização como processo, que não permitia absolutizar mesmo a teologia e a igreja, valia, assim também, para a crítica da revolução. “A revolução é efetuada por forças irracionais, freqüentemente vindas de baixo, e que, embora más, enfrentam a tarefa de implantar justiça social, quando aqueles que estão no poder não o fazem” (SHAULL, 1966, p. 80). Em sua perspectiva cristã, todavia, a revolução encontrava um sentido profundo para Shaull. Os cristãos poderiam entendê-la como “um pequeno apocalipse na 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” (SHAULL, 1966, p. 81). Tratava-se afinal de mais um tempo oportuno, “entre os tempos”, o tempo da graça para a atuação da comunidade messiânica dos seguidores de Jesus. A questão era, portanto, vital para os cristãos e o cristianismo:

Hoje nos defrontamos com uma situação incomum. Estamos muito cômnicos de que nossos ídolos têm pés de barro, e também de que todos os símbolos de transcendência teológica perderam sua significação e força, *no tempo mesmo em que novos recursos para transgressão e transcendência são indispensáveis para a luta revolucionária*. Nesta situação, seria fatal virar-se, em desespero, para novos ídolos. E seria fútil gastar nosso tempo discutindo o caso da transcendência cristã. Porém as velhas imagens bíblicas afirmam que a história está receptiva a um futuro mais promissor; que somos livres para ser transgressores caso isso seja útil para nosso vizinho; e que homens e nações podem criar novos modelos de uma nova sociedade, e fazer algo efetivo para transformá-los em realidade. Ainda é possível fazer esta aposta. Quando a fazemos, podemos eventualmente ficar surpresos e chocados por uma nova linguagem e imagens de transcendência que podem ter implicações de longo alcance para a renovação da sociedade (SHAULL, 1967, p. 279).

A tarefa da teologia, nesse novo contexto revolucionário, era assim a de prover recursos de sentido e de comunidade para que o novo revolucionário seguisse seu curso rumo à humanização da vida humana.

A memória mítico-teológica no horizonte do futuro (ou, Uma tentativa de enquadrar a teologia em perspectiva histórica)

A redução da religião ao nível da linguagem, que habilita o entendimento do mundo e o organiza, é de uso recorrente nas análises históricas e socioculturais. Dela partilham, por exemplo, autores como Peter Berger (2003), Pierre Bourdieu (1978) e Clifford Geertz (1989), assim como o já mencionado Rubem Alves (2004). A religião, nessa ótica, constrói e mantém mundos, estrutura a sociedade e produz disposições e motivações para a vida. O pressuposto é o de que “os modos pelos quais a linguagem ordena a comunicação humana são decisivos para a expressão da consciência histórica” (RÜSEN, 2001, p. 6861), nesse caso, histórico-religiosa, e possuem implicações prático-políticas. A teologia pode assim ser compreendida no âmbito dos regimes de significado. A questão, nesse sentido, é se perceber o horizonte conceitual compartilhado e os usos lingüísticos desempenhados pelos atores em meio aos conflitos daquele momento de crise. Ou seja, pensar a historicidade dos conceitos teológicos acerca do universo social e político.

Nessa posição, nos aproximamos da história conceitual como elaborada por Reinhart Koselleck (1992; 2006), para quem o estudo histórico dos conceitos é a busca por compreender os conflitos sociais e políticos do passado através das delimitações conceituais e da interpretação dos usos da linguagem feitos pelos contemporâneos de então. Trata-se de um esforço de interpretar a história por meio dos conceitos em uso no passado e ao mesmo tempo entender os conceitos historicamente. “A história dos conceitos tem por tema a confluência do conceito e da história” (KOSELLECK, 2006, p. 103 e 110).

Um dos instrumentos mais elucidativos da proposta de Koselleck (2006, p. 101) é o da percepção da multiplicidade cronológica do aspecto semântico. Conforme o autor, o uso dos conceitos envolve o *campo de experiência política e social*,⁵ cujas

⁵ Trata-se do “passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados”. Nele “se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não

dinâmicas abrigam a ressignificação de termos e a produção de neologismos. Termos antigos ganham no campo da experiência novos significados, ao passo que também novos termos podem ser engendrados, alterando ou produzindo novos *horizontes de expectativas*.⁶ O que está em jogo, portanto, é a duração, a alteração e a futuridade realizados no nível lingüístico pelo uso dos atores.

Koselleck afirma tratar-se de categorias que apontam uma condição humana universal, algo que, como por exemplo a ideia de cultura, remete a um dado antropológico prévio, sem o qual não seria possível pensar ou imaginar a própria história. Tais categorias, ao entrelaçarem passado e futuro, tornam-se úteis para a análise do tempo histórico, pois de um lado, “enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político”, de outro, “fornecem as determinações formais que permitem que o nosso conhecimento histórico decifre essa execução”, “remetem à temporalidade do homem, e com isto, de certa forma meta-historicamente, à temporalidade da história” (KOSELLECK, 2006, p. 308-309).

Conforme o autor, a presença do passado é, todavia, diferente da presença do futuro. A experiência que provém do passado é espacial, porque nela se aglomeram simultaneamente muitos estratos de tempos anteriores, sem referência a um antes e um depois, sem a elaboração cronológica de uma continuidade de sentido. A experiência “salta por cima dos tempos” (KOSELLECK, 2006, p. 311-312).

Diferentemente da experiência, porém, que é “saturada de realidade”, o horizonte, por sua vez, é como uma “linha por trás da qual se abre no futuro um novo espaço de experiência”, que porém não pode ainda ser contemplado. Não se trata, todavia, de conceitos opostos, mas desiguais. De sua tensão é que se pode deduzir algo como o tempo histórico. Assim, ao passo que as experiências se superpõem e se impregnam, novas esperanças ou decepções sobre elas retroagem, abrem brechas, repercutem: “eis a estrutura temporal da experiência, que não pode ser reunida sem uma expectativa retroativa” (KOSELLECK, 2006, p. 313).

É o que se percebe nas relações efetuadas por Shaul entre fé cristã, teologia e

estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento”. Assim, na experiência de “cada um”, estão sempre contidas “experiências alheias”, tornando-se a própria história um “conhecimento de experiências alheias” (KOSELLECK, 2006, p. 310).

⁶ Dizendo respeito “à pessoa e ao interpessoal, também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda não, para o não-experimentado, para o que apenas pode ser previsto”. Assim, fazem parte e constituem a expectativa, a “esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade”(KOSELLECK, 2006, p. 310)

revolução. Novas experiências em seu presente possibilitam um novo horizonte de expectativas, como a criação de um novo tempo na construção do reino da justiça e da igualdade de Deus para a humanização do homem. A partir deste novo horizonte, experiências como as do protestantismo tradicional passam a ser percebidas como distantes e inadequadas, dando lugar à elaboração de um novo espaço de experiência que refere aos reformadores do século XVI, à tradição protestante ou a ideais marxistas. Como afirmou Shaull ao final de seu *Encounter with revolution*:

Sustentados pela esperança na grande realidade divina, viveremos num mundo revolucionário sem que nada nos perturbe. Realizaremos nossas tarefas nas esferas social e política com seriedade e tranquilidade, ao mesmo tempo em que vivemos pela missão mundial da Igreja. A despeito dos temores e perigos que possam cercar-nos, viveremos em esperança e tentaremos descobrir, em cada momento específico, aquilo que podemos fazer para contribuir para o Fim que Deus estabeleceu para o mundo. Ao fazer isto, nossas vidas ficarão mais cheias de sentido e a nossa Igreja mais dinâmica, e seremos capazes de ajudar a nossa nação a se ver sob a luz do julgamento e da misericórdia de Deus, e de cumprir a missão para a qual ele a chamou neste tempo em que vivemos (SHAULL, 1955, p. 145).

Para pensar, nessa ótica, o específico de uma história de conceitos religiosos, é preciso considerar o caráter de sacralidade de tais conceitos. Qualquer empresa teológica, também a de Shaull, traz consigo a marca de um esforço de ordenação do mundo pelas vias de sua sacralização. Formas religiosas são, nessa ótica, experiências de totalização de um mundo entendido como em-relação com algo que o transcende, o que confere à sua organização uma existência que se configura para o crente como existindo simultaneamente dentro e fora do tempo e do espaço. Por isso, como disse Eliade (2008, p. 1), “um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro da sua própria modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa”.

Os conceitos religiosos postos em circulação adquirem um estatuto de autoridade hierofânica e passam a fazer parte de uma meta-estrutura religiosa que pode remeter a um tempo original, aproximando o universo conceitual do universo mítico. A teologia, nessa perspectiva, torna-se o mito na forma do conceito e do discurso – *logos* e *skholé*. Dá-se assim que através da narrativa de mitos cosmogônicos ou de outra natureza mais ou menos sistematizados e de suas performances rituais renova-se, na reatualização do evento hierofânico primordial, a experiência religiosa, garantindo a

continuidade daquilo que aconteceu *in illo tempore*, como dizia Eliade (p. ex., 2008, p. 36). O mito, nesse sentido, visto que “conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*” (ELIADE, 1992, p. 80), pertence à palavra, à esfera da linguagem e dispõe-se, por isso, à elaboração conceitual. A contraparte sociológica é a de que a conceitualização mítico-teológica está sujeita também às disputas do campo religioso. Richard Shaull, não se esqueça, bem como aqueles com quem se debatia, eram especialistas religiosos, no sentido de Bourdieu (1978).

O *espaço de experiência religiosa*, sendo assim, dado seu potencial de significados tidos como absolutos, pode ser pensado como algo altamente mobilizador da esfera social e política. O caso de Shaull e dos intelectuais do Movimento Ecumênico é exemplo de como, pela vocação intramundana do protestantismo da Reforma, acontece a sacralização da esfera política, sua hierofanização. Ou seja, o universo político, sacralizado, torna-se espaço legítimo de trabalho religioso.

O *horizonte de expectativa* dos conceitos religiosos adquire, por seu turno, uma aura escatológica, ou seja, aponta para a concretização de um futuro de realização plena dos significados religiosos, seja no “celeste porvir”, como no caso dos protestantismos de missão analisados por Antônio Mendonça (2008), ou mesmo neste mundo, como é o caso da Teologia da Libertação e da teologia da revolução de Shaull.

Os conceitos e os significados em questão são, nessas dinâmicas, dotados de uma duração extremamente longa, que pode remontar ao próprio profetismo judaico e à doutrina da encarnação de Deus em Jesus Cristo. Nessa perspectiva, os conceitos de amor ao próximo e de reino de Deus, por exemplo, podem ser pensados também como arqui-sememas que, a exemplo do conceito de revolução analisado por Koselleck (2006, p. 61ss), concentram um enorme poder de generalização e polissemia.

No espectro desses processos, o estudo histórico do uso, da recepção e da ressignificação de termos como missão, evangelização, reino de Deus, revolução, pobre, sofrimento, rápidas transformações, responsabilidade social, sociedade responsável, nacionalismo, comunismo e ecumenismo podem permitir acesso ao campo da experiência política, social e religiosa dos atores do cenário que aqui privilegiamos, abarcando tanto a tradição religiosa de que eram devedores, quanto o horizonte de futuridade que se lhes afigurava.

Referências

- ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado*, elementos para uma teoria sociológica da religião. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira*, religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*, a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e compromisso*, Richard Shaull e a teologia no Brasil. São Paulo: ASTE, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Richard Shaull pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa. *Revista Brasileira de História das Religiões e Religiosidades*, ano II, n. 4, maio 2009, p. 3-19.
- JORNAL MOCIDADE, Órgão Oficial da Confederação da Mocidade Presbiteriana. Rio de Janeiro/São Paulo, 1953.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*, contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.
- MELANO, Beatriz. The influence of Dietrich Bonhoeffer, Paul Lehmann and Richard Shaul in Latin America. *The Princeton Seminary Bulletin*, v. 22, nº 1, 2001, p. 64-84.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir*. 3ª ed. São Paulo: EDUSP, 2008.
- RÜSEN, Jörn. History: overview. In: SMELSER, N.J.; BALTES, P.B. (Eds.). *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*. Oxford: Elsevier Science, 2001, p. 6857-6864.
- SANTA ANA, Júlio H. Iglesia y Sociedad en América Latina: 50 anos. Entrevista concedida a Leopoldo Cervantes-Ortiz. *Boletín Informativo*, nº 42-43, Centro Basilea de Investigación y Apoyo, A.C., jul-dez 2011, p. 65-71.
- SANTA ANA, Júlio H. The influence of Bonhoeffer on the Theology of Liberation. *The Ecumenical Review*, vol. 28, nº 2, Apr 1976, p. 188-197.

SHAULL, Richard. A forma da igreja na nova diáspora. In: ALVES, Rubem (org.). *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: CEDI, CLAI, Prog. Ecum. de Pós-Grad. em C. da Religião, 1985a, p. 135-154.

SHAULL, Richard. A perspectiva cristã de revolução no pensamento de Berdyaev. In: SHAULL, Richard. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 72-94.

SHAULL, Richard. *Encounter with revolution*. New York: Association Press, 1955.

SHAULL, Richard. Humanização e política. *Cadernos da UCEB*, v. 3. São Paulo: UCEB, 1964.

SHAULL, Richard. Revolução: herança e opção contemporânea. In: SHAULL, Richard; OGLESBY, Carl. *Reação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 215-296.

SHAULL, Richard. *Surpreendido pela graça*, memórias de um teólogo, Estados Unidos, América Latina, Brasil. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2003.

SHAULL, Richard. *The new revolutionary mood in Latin America*. New York: The Committee on cooperation in Latin America, Division of Foreign Missions, National Council of the Churches of Christ in the USA, 1962.

SHAULL, Richard. Uma perspectiva cristã do desenvolvimento histórico e social. In: ALVES, Rubem (org.). *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: CEDI, CLAI, Prog. Ecum. de Pós-Grad. em C. da Religião, 1985b, p. 101-114.

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

WRIGHT, Delora Jan. *O Coronel tem um segredo*, Paulo Wright não está em Cuba. Petrópolis: Vozes, 1993.

Recebido em 30/11/2012

Aprovado em 20/12/2012