

UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE
IV CONGRESSO INTERNACIONAL DE ÉTICA E CIDADANIA
FILOSOFIA E CRISTIANISMO
Grupo de Trabalho: Filosofia, Cristianismo e História

**Responsabilidade Social e Revolução no Movimento Ecumênico Brasileiro dos
anos 50 e 60**

Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior

Escola Superior de Teologia, Programa da Pós-Graduação em Ciências da Religião
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Resumo:

A presente comunicação pretende analisar a confluência de ideais cristãos, marxistas e socialistas em meio ao Movimento Ecumênico Brasileiro e aos intelectuais nele atuantes entre as décadas de 1950 e 1960. A partir da reflexão e da práxis de expoentes como Richard Shaull, Waldo César e Rubem Alves, entre outros, o cristianismo brasileiro vivenciou naquele período a ressignificação de conteúdos tradicionais de sua fé atravessados por idéias advindas de universos socialistas e marxistas. Do apontar da necessidade de que as igrejas respondessem ao que era sentido como rápidas mudanças sociais, a partir da idéia de responsabilidade social assumida como imperativo ético, o Movimento passou a assumir também um discurso revolucionário. Como se deu essa confluência, quais processos nacionais e internacionais estavam em movimento e que idéias acerca da missão das igrejas se geraram são algumas das questões centrais com as quais pretendemos nos ocupar.

Palavras-chave: movimento ecumênico, responsabilidade social, revolução.

Abstract

This presentation intends to analyze the confluence of Christian, Marxist and Socialist ideals among the Brazilian Ecumenical Movement and its intellectuals during the decades of 1950 and 1960. Through the reflection and praxis of exponents like Richard Shaull, Waldo César, and Rubem Alves, among others, Brazilian Christianity experienced at that time the re-signification of traditional contents of its faith, under the influence of ideals come from Socialist and Marxist universes. From the pointing out the necessity that the churches respond to what was felt as rapid social changes, based on a concept of social responsibility regarded as an ethical imperative, the Movement also started to assume a revolutionary discourse. How this confluence happened, which national and international processes were in movement, and which ideas concerning church mission were constructed; these are some of the main topics we intend to discuss.

Key-words: ecumenical movement, social responsibility, revolution.

**1. O Movimento Ecumênico internacional, o ecumenismo brasileiro e a preocupação
com o universo social**

Ao longo da segunda metade do século XIX e do primeiro quartel do século XX aconteceram diversos esforços de aproximação entre igrejas protestantes, principalmente a partir da Europa. Tais esforços davam-se mormente ao redor dos temas da missão, da ação social e da doutrina. Foram, por exemplo, importantes encontros como a Conferência

Missionária Mundial, em Edimburgo em 1910, a Conferência Universal do Cristianismo Prático “Vida e Ação”, em Estocolmo em 1925, na qual a expressão “Movimento Ecumênico” passou a ser utilizada, e a Conferência Universal “Fé e Ordem”, em Lausanne em 1927.¹

Dessas diversas iniciativas resultou a formação do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em 1948 em Amsterdam, com a representação de 351 delegados de 140 igrejas. A partir de então, o CMI passou a organizar séries de assembleias, conferências e comitês que dinamizaram as discussões e práticas ecumênicas em nível internacional.² Naquele momento, o movimento era eminentemente protestante, mas também anglicano e ortodoxo. A Igreja Católica passou a contribuir mais efetivamente a partir do concílio Vaticano II.

Naqueles anos, gradualmente, o tema da responsabilidade social da igreja passou a habitar a pauta das discussões entre os ecumênicos. No contexto do pós-II Guerra, com a guerra fria, a bomba atômica, o bloqueio de Berlim, a revolução chinesa, os processos de descolonização, a guerra da Coréia e a eminência da alternativa comunista, as igrejas do CMI passaram a se preocupar de modo diferenciado com sua responsabilidade para com o mundo social. Nesses processos, os próprios conceitos de missão e evangelização foram ressignificados, passando a incluir, além da pregação da palavra de Deus e da doutrina, também a dimensão da transformação social e da denúncia profética.³

O papel que exerceu, nesse sentido, a Segunda Assembleia do CMI, realizada em Evanston, EUA, em 1954, foi central para os rumos que tomou também o ecumenismo brasileiro e latino-americano. O “Relatório da III Seção – Questões Sociais - a responsabilidade social em uma perspectiva mundial”, da assembleia de Evanston, assim se pronunciava em sua introdução:

A responsabilidade social cristã está fundamentada nos poderosos atos de Deus, que é revelado em Jesus Cristo, nosso Senhor. Ele criou o mundo e todo o tempo está envolvido em seu propósito eterno. Ele se move e age na história como o Deus que vive eternamente. O centro da história mundial é a vida terrena, a cruz e a ressurreição de Jesus Cristo. Como foi afirmado no Relatório acerca do Tema Central, nEle Deus decisivamente tomou parte da história, para julgar e para perdoar. NEle estão revelados a condição presente do homem e o fim em direção ao qual o mundo se dirige.

Ele estabeleceu com os homens uma viva relação de promessa e mandamento, na qual são chamados a viver em fiel obediência a Seu

¹ Jean BAUBÉROT e Jean-Louis LUEBA, *Oecuménisme*, p. 1086-1089.

² *Ibidem*, p. 1089-1091.

³ P. ex., Júlio H. de SANTA ANA, *Ecumenismo e libertação*, p. 240-241.

propósito. A promessa para aqueles que ouvem e seguem o chamado divino é o dom da vida abundante como filhos de Deus. O mandamento é que os homens deveriam amar a Deus e a seus próximos. No chamado para a ação social responsável, a promessa e o mandamento do Deus reto e amoroso requer de nós reconhecer que em cada ser humano o próprio Cristo vem demandar nosso serviço. Respondendo ao amor de Deus em Cristo e estando conscientes de Seu julgamento final, os cristãos agirão responsabilmente. O chamado à retidão social é sustentado pela confiante esperança de que a vitória está com Deus, que em Cristo derrotou os poderes do mal e no dia apropriado tornará esta vitória totalmente manifesta em Cristo.⁴

Coloca-se, dessa forma, um fundamento teológico para a inserção social dos cristãos a partir de conteúdos tradicionais. Ademais, a prática da inserção no mundo não é em si uma novidade protestante, ainda que esta guarde suas especificidades como bem sublinharam Weber e Troeltsch. É relativamente fácil acercar um certo repertório de significados judaico-cristãos que conduzem a uma inserção efetiva no universo social mais pela via política que pela religiosa, ou melhor, por um viés político-religioso. Trata-se de uma memória que pode arregimentar uma tradição que remonta, por exemplo, ao profetismo judaico, passando por Cristo, pelos mártires da Igreja, por São Francisco e podendo ir até os reformadores do Dezesesseis, ou além. A inserção responsável no universo social representa, nesse sentido, uma duração na tradição judaico-cristã, que ressurgiu aqui e ali em períodos específicos da história da igreja, como é o caso do momento em questão.

Tais conteúdos foram, assim, reativados no contexto dos anos 50 e 60, interpelados por processos históricos mais ou menos externos ao universo religioso e mediados pela conjuntura que possibilitou o conjunto de acontecimentos que envolveram o Movimento Ecumênico. Sofreram também, estes conteúdos, a influência de conceitos e significados advindos de repertórios marxistas e socialistas, como veremos adiante.

⁴ “Report of Section III: Social Questions – the responsible Society in a World Perspective”, In: Michael KINNAMON e Brian E. COPE, *The Ecumenical Movement*, an anthology of key texts and voices, p. 282-283: “Christian social responsibility is grounded in the mighty acts of God, who is revealed in Jesus Christ our Lord. He has created the world, and all time is embraced within His eternal purpose. He moves and acts within history as the ever-living God. The centre of world history is the earthly life, the cross and the resurrection of Jesus Christ. As has been affirmed in the Report on the Main Theme, in Him god entered history decisively, to judge and to forgive. In Him, are revealed the present plight of man, and the end toward which the world is moving. He has established with men a living relationship of promise and commandment in which they are called to live in faithful obedience to His purpose. The promise is the gift of abundant life as children of God for those who hear and follow the divine call. The commandment is that men should love God and their neighbours. In the call to responsible social action, the promise and the commandment of the righteous and loving God require us to recognize that in every human being Christ Himself comes to claim our service. Responding to God’s love in Christ, and being aware of His final judgment, Christians will act responsibly. The call to social righteousness is sustained by the sure hope that the victory is with God, who in Christ vanquished the powers of evil and in His own day will make this victory fully manifest in Christ” [T. do A.].

Essa conjuntura envolveu também repercussões latino-americanas e brasileiras. Diversas movimentações ecumênicas vinham de fato acontecendo durante os anos 50 na América Latina, algumas delas mediadas pelo CMI através de sua Comissão de Igreja e Sociedade e com forte teor político. Um exemplo foi a Conferência sobre Igreja e Sociedade promovida pelo CMI em São Paulo em 1953, que, somada a outros esforços como as Conferências Evangélicas Latino-Americanas (CELAS), resultou na formação da Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade, conhecida pela sigla ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina), em 1961. ISAL passou a congregar, então, os setores politizados das igrejas, ocupados com a questão da presença dos cristãos nas sociedades latino-americanas.⁵

Como parte dessa atmosfera e diante da crise política que marcava o Brasil no contexto do suicídio de Vargas, a Confederação Evangélica do Brasil (CEB), organização em que convergiram os esforços ecumênico-políticos em nível nacional, implantou em 1955 sua Comissão de Igreja e Sociedade, posta sob a coordenação do sociólogo Waldo César e tendo como consultor e mentor a Richard Shaull, teólogo estadunidense atuante no Brasil e figura fulcral nos rumos tomados pelo movimento. Por iniciativa da Comissão de Igreja e Sociedade foram promovidas quatro importantes conferências, que movimentaram líderes, intelectuais e militantes de diversos grupos: a “Primeira Consulta sobre Responsabilidade Social da Igreja”, em 1955; a conferência “As igrejas e as rápidas transformações sociais”, em 1957; “A presença da igreja na evolução da nacionalidade”, em 1960; e, em 1962, o encontro que ficou conhecido como “Conferência do Nordeste” e teve como lema “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”.⁶

Pelos temas das conferências, pode-se já entrever uma série de termos e conceitos que estiveram em circulação e também em disputa em meio às igrejas naquele momento. Responsabilidade social, rápidas transformações, nacionalidade, revolução, evangelização e ecumenismo são alguns exemplos. Ao redor desses conceitos e termos deu-se o debate e as lutas políticas até o arrefecimento daquela primeira fase de politização do movimento ecumênico por ocasião da instauração da ditadura militar em 1964.

2. Teologias políticas em circulação internacional

⁵ Zwinglio M. DIAS, O movimento ecumênico: história e significado, p. 147-149; Joanildo A. BURUTY, *Os protestantes e a revolução brasileira*, p. 92-96.

⁶ Waldo CÉSAR, Entrevista, *Ultimato*, p. 51-55; José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira, religiosidade e mudança social*, p. 139-142; Elias WOLFF, *Caminhos do ecumenismo no Brasil*, p. 83-87; Joanildo BURUTY, *Os protestantes e a revolução brasileira*, a Conferência do Nordeste (1961-1964), p. 89.

Tratar da ação política entre os ecumênicos desse período implica, como vimos, em referir-se também e muito especialmente aos conceitos postos em circulação. Tais conceitos, mais que uma filosofia política, representavam uma teologia política, ou seja, uma forma particular de cultura religiosa que envolve a sistematização propositiva acerca do papel dos cristãos e das igrejas nas sociedades. Os teólogos, nessa perspectiva, com suas teologias, tiveram um papel central na delimitação dos conteúdos que informavam as práticas sociais do grupo. Ainda que não tenhamos a pretensão de esgotar o tema e nem mesmo de traçar uma ligação direta entre idéias e práticas, queremos todavia acerrar alguns dos conteúdos em voga que envolviam as questões da responsabilidade social e da revolução.

Um dos antecedentes importantes do tipo de pensamento que se conformou entre os ecumênicos foi o movimento estadunidense conhecido como *Evangelho social*, que teve em Walter Rauschenbusch (1861-1918) seu maior expoente. Diante de uma tendência francamente individualista do protestantismo, o Evangelho social voltava sua atenção sobre os aspectos corporativos da sociedade moderna e sobre a necessidade de justiça social. Para Rauschenbusch, não somente os indivíduos, mas as associações coletivas dos homens se encontravam sob o juízo de Deus. Além disso, como tanto o mal social quanto o bem social são coletivos, e os cristãos fazem parte dessa coletividade, estes são também chamados à reconstrução da sociedade com parte de sua obediência a Deus. Ponto de convergência entre os membros do movimento era a idéia de que o capitalismo representava um grande obstáculo à implementação do reino de Deus. Conseqüentemente, questões relativas à jornada de trabalho, à ética social e à ação social de um modo geral receberam atenção central.⁷

Acordo certo entre os historiadores da igreja é a relevância para a teologia do século XX do suíço de tradição reformada Karl Barth (1886-1968). Após receber sua formação universitária inicial calcada na teologia liberal, Barth assumiu o pastorado, em 1911, em uma comunidade de trabalhadores em Safenwill. Na atividade pastoral, logo Barth percebeu a inadequação da teologia liberal diante do ministério em meio aos problemas socioeconômicos do local. Quando, posteriormente, por ocasião da I Guerra Mundial, assistiu a diversos colegas seus assinarem a Declaração dos Intelectuais Alemães

⁷ J. Andrew KIRK, *Theology encounters revolution*, p. 43-44; Williston WALKER, *História da igreja cristã*, p. 282.

em favor do imperador e da pátria, ficou claro para ele a falência política, social, ética e religiosa do liberalismo teológico. Foi, então, buscar respostas na Bíblia. Seu *Der Römerbrief* (1918, revisado em 1922) abalou o meio teológico. Nele, Barth protestava contra os que tinham transformado a teologia em ciências da religião e feito da análise histórico-crítica da Bíblia a única interpretação possível. A base de seu sistema, conhecido como teologia dialética, é que a Bíblia é a fala do Deus absolutamente transcendente que se revela como juiz do mundo na vida, morte e ressurreição de Cristo. Nessa ótica, todas as religiões, inclusive o cristianismo, são um mero empreendimento humano sob o juízo de Deus. A dialética de Barth representava o contraste fundamental que percebia entre a eternidade e o tempo, entre Deus e o homem: “Se eu tenho um ‘sistema’, é este, que no grau mais elevado possível, fixo minha atenção tanto sobre o significado positivo como sobre o negativo do que Kierkegaard denominava ‘a diferença qualitativa infinita’ entre o tempo e a eternidade. ‘Deus está no céu, e tu estás na terra’. A relação deste Deus com este homem, e a relação deste homem com este Deus é para mim tanto o tema da Bíblia como a totalidade da filosofia”.⁸

Tanto em termos teológicos quanto políticos, Barth tornou-se um radical. Foi um dos líderes da “igreja confessante” na Alemanha nazista, sendo expulso do país em 1934. A declaração de Barmen, documento confessional contra o hitlerismo baseou-se em sua teologia. Para Barth, Deus não poderia ser subjugado ou aprisionado por nada feito por mãos humanas, fosse isso a religião, a política ou o Estado. Nos anos seguintes, passou a insistir que a igreja deveria mostrar uma maior abertura ao comunismo. Como disse Carter Lindberg, Barth se fez “um social-democrata, isto é, em seu contexto, um marxista sem comunismo” e recebeu por isso o apelido de “pastor vermelho”.⁹

Em um pequeno escrito de 1949, denominado “Pobreza”, a radicalidade da teologia de Barth pode ser sentida, bem como suas implicações políticas. Segundo ele, através de toda a Bíblia, a existência de pessoas pobres e pessoas ricas, seja material ou espiritualmente, parece constituir uma espécie de ordenamento divino. Tal ordenamento deve servir de base a toda reflexão posterior, assim como se deve aceitar neste mundo a

⁸ Karl BARTH, “Der Römerbrief” apud Bengt HÄGLUND, *História da teologia*, p. 345; Carter LINDBERG, *Uma breve história do cristianismo*, p. 215-216.

⁹ Carter LINDBERG, *Uma breve história do cristianismo*, p. 216; Bengt HÄGLUND, *História da teologia*, p. 344.

doença, a guerra e a violência humana. Para Barth, todavia, essa realidade não pode ser negada em favor da idéia de um futuro essencialmente melhor.¹⁰ E segue o argumento:

Tanto mais marcante é o fato que domina o quadro no Antigo e no Novo Testamentos, a saber, a simpatia inequívoca e definitiva para com a pobreza, também a simpatia para com todas aquelas pessoas que, de acordo com aquele ordenamento divino, são pobres nesta vida, em um ou outro sentido, mas sobretudo na esfera material. Concedamos que de acordo com a vontade divina também há pessoas ricas. Especialmente no Antigo Testamento, Deus inclui entre suas bênçãos a dádiva da riqueza a algumas pessoas. Entretanto, de maneira nenhuma, Deus assume uma posição neutra entre a pessoa pobre e a pessoa rica. Os ricos podem cuidar de seu próprio futuro, Deus coloca-se ao lado dos pobres.¹¹

Para Barth, em nenhuma passagem bíblica os direitos dos ricos são proclamados, ou atribuí-se à riqueza algum louvor, ou são as pessoas ricas exaltadas, mas antes, as pessoas pobres são as enaltecidas e as palavras “os pobres” são sinônimas de “os justos”. Dessa forma, “a Bíblia está no lado dos pobres, dos despojados, dos destituídos. Aquele a quem a Bíblia chama de Deus toma partido em favor dos pobres. Por isso a atitude cristã em relação à pobreza só pode consistir em uma adesão correspondente”.¹² Cristo, para Barth, “é, pois, o companheiro não das pessoas ricas deste mundo, mas das pobres deste mundo”; e “a marca do céu, o espelho da salvação eterna, não é a riqueza, mas a pobreza”.¹³

Ao mesmo tempo próximo e distante da teologia dialética de Barth, outro dos grandes nomes dessa conjuntura teológica é o alemão luterano Paul Tillich (1886-1965). Como Barth, Tillich vivenciou os males da Europa da primeira metade do século XX. Foi pastor na Alemanha, capelão militar voluntário na I Guerra, professor universitário, participou dos primeiros momentos da hoje reconhecida Escola de Frankfurt (orientou a tese de doutorado de Adorno) e foi proibido de ensinar pelo regime hitlerista, migrando para os Estados Unidos em 1933.¹⁴

Tillich, todavia, diferentemente de Barth, dialogou em sua teologia aberta e intensamente com a filosofia, especialmente o existencialismo. Foi de fato, além de teólogo, um filósofo da religião. Para Tillich, o objeto da teologia deve ser aquilo que constitui a “preocupação última” do ser humano, aquilo que determina seu “ser ou não

¹⁰ Karl BARTH, Pobreza, p. 351.

¹¹ Ibidem, p. 351-352.

¹² Ibidem, p. 352.

¹³ Ibidem, p. 353.

¹⁴ Cf. Nota biográfica em Paul TILLICH, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 5-6; tb. Joanildo BURITY, *Os protestantes e a revolução brasileira*, a Conferência do Nordeste (1961-1964), p. 66.

ser”. A resposta a tal preocupação, em sua perspectiva, vem de Deus, que é o “Ser em si”. O ingresso de Deus na natureza humana em Cristo é a oportunidade de o homem descobrir seu Novo Ser, superando assim sua alienação da realidade verdadeira. A pergunta do homem é, dessa forma, respondida por Deus. Os dogmas cristãos foram, todavia, reinterpretados por Tillich e apropriados como símbolos da transição do homem de seu estado de alienação ao Novo Ser. Tillich realiza, na verdade, uma síntese em que humanismo e cristianismo se completam, sendo a tradição cristã uma maneira de escapar à confusão e desintegração de sua época. Seu sistema é, por isso, uma tentativa de resposta a necessidades profundas de seu meio social.¹⁵

O diálogo crítico de Tillich com o marxismo levou-o a tomar posições teológico-políticas de caráter socialista e de também extrema radicalidade. Temos um exemplo no texto “O princípio protestante e a situação do proletariado”, de 1931. Nele, Tillich faz uma crítica ao protestantismo histórico em função de sua alienação e estagnação face ao problema do proletariado. A crítica parte do que o autor chama de princípio protestante: “Um poder vivo, dinâmico e atuante” que “contém o protesto divino e humano contra qualquer reivindicação absoluta feita por realidades relativas, incluindo mesmo qualquer igreja protestante. O princípio protestante é o juiz de qualquer realidade religiosa e cultural, incluindo a religião e a cultura que se chamem ‘protestantes’”.¹⁶ Conforme Tillich, tal princípio é a expressão teológica da relação entre o incondicional e o condicional ou, em termos religiosos, entre Deus e o ser humano. Relaciona-se por isso com a fé, que define como um estado mental em que a pessoa é tomada pelo poder de algo incondicional que se manifesta como fundamento e juiz da existência. Esse poder, por sua vez, não é uma coisa entre outras, mas uma qualidade presente nos objetos e nos seres que, para além deles e de sua existência finita, indica uma profundidade infinita, inexaurível e remota de seu ser e de seu significado. É essa a relação expressa no princípio protestante: “guarda-nos contra as tentativas do finito e do condicional de usurpar o lugar do incondicional no pensamento e na ação. É o julgamento profético contra o orgulho religioso, a arrogância eclesiástica, e a auto-suficiência secularizada com suas conseqüências destruidoras”.¹⁷

A partir desse conceito, Tillich parte para a crítica de que o protestantismo perdeu seu caráter protestante diante da situação do proletariado, entendida em termos típico-

¹⁵ Bengt HÄGLUND, *História da teologia*, p. 350.

¹⁶ Paul TILLICH, *O princípio protestante e a situação do proletariado*, p. 183.

¹⁷ Paul TILLICH, *O princípio protestante e a situação do proletariado*, p. 183.

ideais como a situação de uma classe social que dentro do sistema capitalista vende sua força de trabalho e cujo destino depende das flutuações do mercado.¹⁸ Para Tillich, o protestantismo, aliado ao idealismo burguês, não consegue interpretar o materialismo inerente à condição proletária. Sendo assim, do mesmo modo como o “cristianismo primitivo” desafiou o Estado considerando-o demoníaco, e Lutero viu e denunciou no papado a presença do Anticristo, assim também:

A situação proletária exige do protestantismo atitude semelhante, uma vez que a situação proletária decorre inevitavelmente da estrutura demoníaca do capitalismo. Ninguém, em nossa época, não importando se pertence à burguesia ou ao grupo proletário, pode escapar das contradições permanentes e essenciais do sistema capitalista. A mais óbvia e a mais fundamental dessas contradições é a luta de classes que está acontecendo em todos os momentos, tanto de cima como de baixo. Ninguém pode evitá-la, uma vez que dentro do capitalismo ela faz parte, necessariamente, da luta pela existência.¹⁹

Frente a essa situação, um dos papéis importantes do princípio protestante é, para Tillich, o de identificar, denunciar e desmascarar as ideologias envolvidas nessas relações concretas. Mais que isso, porém, o próprio protestantismo é interpelado e julgado pela situação do proletariado. A situação proletária, diz Tillich, “ao forçar o protestantismo a retomar o elemento crítico de seu próprio princípio, cria a constante suspeita de que o protestantismo já se transformou em ideologia, adorando um ‘deus-feito-pelas-mãos-humanas’. Por causa disto, a situação proletária exige, fundamentalmente, o princípio protestante, e oferece o mais sério julgamento do protestantismo histórico”.²⁰ Argumenta, por isso, que o protestantismo “deve se abrir à mensagem profética oculta sobre o secularismo proletário”.²¹ Nessa ótica, é o proletariado que está próximo ao princípio protestante e que evangeliza o protestantismo, e não o contrário.

Outros autores deveriam ser incluídos nessa ligeira perspectiva dos significados em trânsito. Por exemplo, Reinhold Niebuhr, Emil Brunner e Dietrich Bonhoeffer não deveriam ficar de fora. O que temos até aqui, todavia, apesar de incipiente diante da vultuosa produção teológica do período, é suficiente para indicar um certo regime de significação que buscava hegemonia nos meios ecumênicos internacionais, regime que

¹⁸ Ibidem, p. 184-185.

¹⁹ Ibidem, p. 187-188.

²⁰ Ibidem, p. 189.

²¹ Paul TILLICH, O princípio protestante e a situação do proletariado, p. 194.

apontava para a necessidade de práticas transformadoras profundas na esfera social por parte das igrejas e dos cristãos.

3. Responsabilidade social e revolução no Movimento Ecumênico Brasileiro: a teologia e o legado de Richard Shaull

A conjuntura teológica e política até aqui apresentada teve suas manifestações também no Movimento Ecumênico brasileiro. Todavia, o grande expoente dessa teologia no Brasil dos anos 50 e 60 foi não um brasileiro, mas um estadunidense, o pastor presbiteriano Richard Shaull (1919-2002).

Richard Shaull estudou teologia em Princeton, onde esteve sob a influência da teologia dialética e teve como professor a John Mackay, teólogo e destacado líder ecumênico. Entre 1942 e 1950, Shaull foi missionário na Colômbia, experiência que marcou o todo de sua reflexão e prática. Lá, conheceu a pobreza, a perseguição católica para com os protestantes e o distanciamento da religiosidade protestante tradicional diante da situação latino-americana. Promoveu iniciativas de ação social para a melhoria da vida das populações locais e fomentou o debate com estudantes universitários progressistas. Em 1948, quando foi chamado para pastorear a Primeira Igreja Presbiteriana de Bogotá, entrou em contato com um grupo de estudantes marxistas. Ficava então claro para Shaull que a fé cristã deveria se expressar por meio do engajamento em sindicatos e na política.²²

Nesse contexto, Shaull articulou uma teologia que partia de fundamentos cristãos e marxistas e que o levou a assumir posturas críticas tanto ao capitalismo quando à igreja e à teologia, bem como ao próprio comunismo. A partir deste estofo intelectual, entreviu uma “situação revolucionária no mundo”, que Deus havia empreendido em Jesus Cristo e estava levando adiante naqueles dias. Percebia, assim, o mundo na perspectiva de uma fé escatológica, com Deus atuante pelo Espírito Santo e conduzindo a experiência da *koinonia* como lugar privilegiado de um testemunho profético. Nessa perspectiva, abria-se a possibilidade de “desobediência prévia” e os cristãos ficavam livres para atuar também em situações de fermentação revolucionária. Estavam aí os conteúdos teológicos que o levariam à alcunha de “o teólogo da revolução”.²³

²² Eduardo Galasso FARIA, Richard Shaull (1919-2002), p. 97-99.

²³ Eduardo Galasso FARIA, Richard Shaull (1919-2002), p. 100-101.

De fato, a idéia de revolução conforma o fundamento da teologia de Shaull. Para ele, o mundo estava vivendo um momento revolucionário:

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 tranqüilidade, 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.²⁴

Shaull via na revolução comunista da China, na revolta dos Mau-mau no Kenya, nas agitações do sudoeste da Ásia e da América do Sul “as línguas de um fogo revolucionário que arde nas profundidades do vulcão”.²⁵ Dentro do vulcão, todavia, não estava apenas o comunismo, como eram tentados a pensar os estadunidenses. “Não é o comunismo”, dizia Shaull. “É a revolução o fato fundamental a ser reconhecido; revolução que é global, e que é, na realidade, a primeira e verdadeira revolução mundial na história”.²⁶ Estava em processo para ele, além da revolta dos deserdados da terra em meio à crise da sociedade industrial, uma “revolução na alma”. A revolução era, na verdade, a própria ação de Deus na história humana.²⁷

Reconhecendo a paixão que o comunismo despertava, revestindo-se inclusive de traços religiosos, Shaull entrevia para o cristianismo em meio à revolução em curso uma necessidade de transformação:

Para que o cristianismo seja libertado das quatro paredes de seus lindos templos e saia ao mundo a fim de encará-lo de frente, é preciso um esforço tal que a maioria de nós não deseja enfrentar. Muitas vezes a nossa incapacidade de pregar um Evangelho relevante só pode ser comparada a nossa falta de paixão em proclamá-lo. A revolução de nossos tempos é ainda mais terrível porque novas “religiões-políticas” são bem sucedidas exatamente onde falhamos.²⁸

²⁴ Richard SHAULL, *Encounter with revolution*, New York, Association Press, 1955, p. 145, apud Rubem ALVES (Org.) *De dentro do furacão*, Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação, p. 15.

²⁵ Richard SHAULL, In: Rubem ALVES (Org.) *De dentro do furacão*, p. 54-55.

²⁶ *Ibidem*, p. 54-55.

²⁷ Agemir Carvalho DIAS, *O Movimento Ecumênico no Brasil (1954-1994)*, a serviço da igreja e dos movimentos populares, p. 123.

²⁸ Richard SHAULL, In: Rubem ALVES (Org.) *De dentro do furacão* 63-64.

Se temos a esperança de exercer uma influência decisiva no futuro, temos que estar capacitados para sair ao encontro desta convicção e desta compreensão do marxista com uma orientação cristã ainda mais certa e poderosa. Deus tem permitido que nós, aqui na América Latina, aprendamos, de outros, essa lição e nos tem dado tempo para nos prepararmos. Mas se quisermos aproveitar a oportunidade, temos que começar já a fazer estudos profundos de teologia, e pensar sinceramente no problema da relação entre nossa fé e os problemas do mundo em que vivemos.²⁹

Em 1952, Shaull chegou ao Brasil para atuar no Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas. Pretendia promover a formação de pastores numa perspectiva teológica orientada para o mundo e para a transformação da igreja. Logo passou a fomentar encontros entre estudantes protestantes e dominicanos para estudos bíblicos e reflexão acadêmica. De fato foi entre os estudantes que Shaull encontrou o terreno fértil para sua teologia. Sua influência sobre determinado grupo de estudantes foi profunda. É o que rememora, por exemplo, Rubem Alves:

Chegamos juntos no mesmo seminário, Campinas, no mesmo ano de 1953. Eu era calouro e estava cheio de certezas. O Shaull era professor e veio cheio de perguntas. Claro que eu não suspeitava que em breve minhas certezas cairiam por terra, senão eu teria fugido. (...) O Shaull veio e nos disse, sem eloquência e com sotaque estrangeiro: “Deixem de olhar para o meu dedo. Olhem para onde ele está apontando. Descubram a vida...” (...) E assim o Shaull apontava o seu dedo, falava, e pedia que vissemos sinais de Deus onde nunca havíamos sonhado. Sinais de Deus: aquelas coisas que vão acontecendo, indicando que o furacão está a caminho. Deus, o grande furacão. Ouves sua voz, não sabes donde vem e nem para onde vai... Eu acho que a teologia do Shaull foi isto, uma meditação sobre o furacão.³⁰

A participação ecumênica em estudos bíblicos era também parte das atividades que passou a desenvolver junto da UCEB, União Cristã de Estudantes do Brasil. Pelos estudantes, Shaull foi adotado como um jovem mestre, um líder espiritual e intelectual que os guiava na caminhada de transformação que conduzia o Brasil e suas massas, há séculos na miséria, a despertar para a solução de seus problemas rumo à revolução.³¹

Por ocasião das preparações para a II Assembléia do CMI, em Evanston, Shaull passou a reunir um grupo de evangélicos de diversas igrejas para discutir o tema da

²⁹ Ibidem, 172.

³⁰ Rubem ALVES, O Deus do furacão, In: Rubem ALVES (Org.) *De dentro do furacão*, p. 20 e 23.

³¹ Eduardo Galasso FARIA, Richard Shaull (1919-2002), p. 103.

responsabilidade social da igreja. O grupo, então, sob a liderança de Shaul e do sociólogo Waldo Cesar, afiliou-se à recém criada seção de Igreja e Sociedade do CMI, dirigida por Paul Albrecht. O CMI propôs então a Shaul que organizasse uma conferência sobre o assunto no Brasil para discutir os documentos aprovados em Evanston. A proposta foi aceita e os processos resultaram na criação da Comissão de Igreja e Sociedade, incorporada à Confederação Evangélica Brasileira (CEB), em 1955. Desses esforços foram promovidas as quatro conferências mencionadas na primeira parte desse estudo, responsáveis por muito do que se fez, disse e pensou relativamente a questões de responsabilidade social da igreja e revolução em meio ao movimento ecumênico brasileiro.

Homem de iniciativa, professor carismático e escritor frutífero, Shaul influenciou grandemente no pensamento ecumênico brasileiro acerca das questões sociais. Toda uma geração de intelectuais foi por ele marcada. Como disse Waldo Cesar:

Sua abertura teológica e sua cultura geral, aliados a um estilo no qual predominava a simplicidade e a cordialidade, nos recolocavam à vontade no mundo da fé e da vida e, ao mesmo tempo, nos tornavam mais críticos e mais exigentes com uma Igreja e uma sociedade que se aproximavam rapidamente de uma das maiores crises da história brasileira. Todos os veículos institucionais disponíveis foram usados para levar a *nova mensagem*, para mostrar que a nossa integração no mundo era a única verdadeira expressão da fé cristã e do compromisso com Jesus Cristo.³²

Aqueles jovens posteriormente tornar-se-iam os líderes que durante o período ditatorial, momento em que Shaul retornou aos EUA, mantiveram acesa a chama do ecumenismo e dos ideais de responsabilidade social da igreja e de revolução. A própria memória de Shaul embalou as reflexões e as práticas do movimento nos anos subsequentes. Júlio de Santa Ana, que assistira como estudante a conferências de Shaul na Argentina no começo dos anos 50 e que depois tornou-se professor e pensador ecumênico no Brasil, assim refere-se ao professor:

(...) o teólogo não é aquele que se abstrai da história, mas sim aquele que se apaixona pelo que está acontecendo. Esta tradição na teologia cristã aparece, inclusive, desde antes do tempo da Igreja. Já no Antigo Testamento, os profetas constituíram-se no protótipo dos teólogos: esquadriharam a história porque nela Deus havia manifestado e continuava revelando-se. Daí, o poder de sua afirmação: “Assim disse Iavé...”. Aqueles teólogos estavam longe dos mestres da sabedoria que

³² Waldo CESAR, Do individualismo à comunidade: uma reflexão sobre os anos de Richard Shaul no Brasil, In: Rubem ALVES (Org.) *De dentro do furacão*, p. 43.

têm acompanhado o desenvolvimento de outras religiões. Enquanto que estes, geralmente, tendem ao silêncio e ao cultivo da vida interior, os teólogos do Antigo Testamento como Amós, Miquéias, Isaías, Jeremias e outros se entranhavam no turbilhão dos acontecimentos, com a convicção de que a única maneira de chegar a ter a revelação de Deus era através de uma participação plena na história do seu tempo. Esta história era considerada por eles como o cenário da ação do Deus vivo. Tal tradição foi ratificada pelo mesmo Jesus, e, após ele, pelos grandes mestres da vida da Igreja Cristã: Paulo, Clemente, Basílio, Crisóstomo, Agostinho, Lutero, Schleiermacher, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer (para citar somente alguns deles).

A participação nos feitos de seu tempo e o dom de interpretar os sinais dos tempos em meio a estes feitos são marcas fundamentais do ser teólogo.

(...) Tudo isto, descobri na minha vida através de sucessivos encontros com Richard Shaull.³³

A linhagem em que Shaull é inserido pela memória de Santa Ana agrega credibilidade ao modo empreendido no movimento ecumênico para pensar o lugar da igreja e dos cristãos no mundo social.

Shaull de fato representa o envolvimento dos ecumênicos brasileiros no debate das teologias políticas em circulação internacional. Suas reflexões e os conceitos que cunhou foram o resultado do encontro dessas teologias com a realidade social brasileira e latino-americana, atravessadas pela mediação sócio-analítica marxista. A construção dos conceitos de responsabilidade social e revolução no Brasil daquele momento foi em grande parte fruto do fomento, das reflexões e das ações de Shaull. O conjunto de significados produzidos nesse contexto, ainda que não absolutamente hegemônico mesmo em meios ecumênicos, permanece como um indício que nos possibilita compreender os sonhos que embalavam a luta pela transformação social por parte de cristãos protestantes nos anos 50 e 60.

Referências bibliográficas

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, 1985.

BARTH, Karl. Pobreza. In: *Dádiva e louvor*, artigos selecionados. Seleção e prefácio de Walter Altmann. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 351-353.

³³ Julio de SANTA ANA, A Richard Shaull: teólogo e pioneiro ecumênico – um testemunho reconhecido, In: Rubem ALVES (Org.) *De dentro do furacão*, p. 34-35.

- BAUBÉROT, Jean; LUEBA, Jean-Louis. Oecuménisme. In: GISEL, Pierre (Ed.). *Encyclopédie du protestantisme*. Paris: Éditions du Cerf; Genève: Editions Labor et Fides, 1995, p. 1085-1103.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira*, religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.
- BURITY, Joaílido Albuquerque. *Os protestantes e a revolução brasileira*, a Conferência do Nordeste (1961-1964). Dissertação (Mestrado em Ciência Política), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1989.
- CESAR, Waldo. Entrevista. In: *Ultimato*, ano XL, n° 305, Viçosa, março-abril 2007, p. 51-55.
- DIAS, Agemir de Carvalho. *O Movimento Ecumênico no Brasil (1954-1994)*, a serviço da igreja e dos movimentos populares. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Paraná, 2007.
- DIAS, Zwinglio M. O movimento ecumênico: história e significado. In: *Numen*, Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, 1(1), jul-dez, 1998, p. 127-163.
- FARIA, Eduardo Galasso. Richard Shaull (1919-2002). In: SINNER, Rudolf von; WOLFF, Elias; BOCK, Carlos Gilberto (Orgs.). *Vidas Ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Padre Réus, 2006, p. 97-115.
- HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1995.
- KINNAMON, Michael; E. COPE, Brian. *The Ecumenical Movement*, an anthology of key texts and voices. Genebra: WCC Publications; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
- KIRK, J. Andrew. *Theology encounters revolution*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1980.
- LINDBERG, Carter. *Uma breve história do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2008.
- SANTA ANA, Júlio H. *Ecumenismo e libertação*, reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o reino de Deus. São Paulo: Vozes, 1991.
- TILLICH, Paul. O princípio protestante e a situação do proletariado". In: *A era protestante*. São Paulo: Ciências da Religião, 1992, p. 181-198.
- _____. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 1999.
- WALKER, Williston. *História da igreja cristã*. Vol. II. São Paulo: ASTE, 1967.
- WOLFF, Elias. *Caminhos do ecumenismo brasileiro*, história, teologia e pastoral. São Paulo: Paulus, 2002.