
MODERNIDADE, HISTORICIZAÇÃO E SECULARIZAÇÃO: SOBRE A TEOLOGIA ÉTICA DE RICHARD SHAULL

Modernity, Historicization, and Secularization: On the Ethical Theology of Richard Shaull

Fábio Henrique Abreu*

Resumo: A teologia ética de Richard Shaull é uma resposta crítica à dissolução do *corpus christianum* e ao advento de uma consciência moderna radicalmente histórica. Partindo do reconhecimento de que a secularização é, paradoxalmente, um produto interno da fé cristã, Shaull propõe uma reconstrução teológica capaz de dialogar com a modernidade sem renunciar à dimensão última do sentido que constitui a essência da religião. Sua reflexão teológico-ética emerge, portanto, como uma mediação entre o absoluto e o relativo, entre o ideal regulador do reino de Deus e a ação histórica concreta da humanidade. Nessa interseção, o princípio protestante assume uma função crítica e formativa, permitindo-nos compreender a religião não como uma fuga do mundo moderno secularizado, mas como uma força criativa de humanização.

Palavras-chave: Teologia ética; Secularização; Modernidade; Consciência histórica; Humanização.

Abstract: Richard Shaull's ethical theology is a critical response to the dissolution of the *corpus christianum* and the advent of a radically historical modern consciousness. Starting from the recognition that secularization is, paradoxically, an internal product of the Christian faith, Shaull proposes a theological reconstruction capable of engaging with modernity without renouncing the ultimate dimension of meaning that constitutes the essence of religion. His theological-ethical reflection thus emerges as a mediation between the absolute and the relative, between the regulating ideal of the kingdom of God and the concrete historical action of humanity. In this intersection, the Protestant principle assumes a critical and formative

* Doutor em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF). Pós-doutor em Filosofia da Religião pela UFJF e pela Evangelisch-Theologische Fakultät da Universität Wien. Atualmente é pesquisador colaborador da Universität Wien, onde também desenvolve sua pesquisa de habilitação. Secretário da Associação Paul Tillich do Brasil (APTb) e editor-chefe do periódico *Correlatio – Revista de Religião & Cultura*. E-mail: fabio.abreu@gmx.at. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2218104538912451>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5343-2489>.

function, allowing us to understand religion not as an escape from the secularized modern world, but as a creative force of humanization.

Keywords: Ethical theology; Secularization; Modernity; Historical consciousness; Humanization.

“Toda ética começa com o fato de a humanidade se compreender como uma tarefa”.¹

Introdução

A teologia ética de Richard Shaull é determinada, em sua totalidade, pela tentativa de compreender – *teologicamente* – o advento da modernidade. Pertence à sua teologia a tarefa crítica de elaboração de uma reflexão que assuma a tríade fundamental “modernidade, secularização e historicização” como horizonte constitutivo de uma autoconsciência religiosa moderna e reflexiva.² O significado dessa tríade fundacional é indispensável tanto para uma correta compreensão da metodologia subjacente à sua teologia ética quanto para a delimitação da estrutura própria daquilo que fora apropriadamente designado como sua “hermenêutica histórico-teológica do presente [*geschichtstheologische Gegenwartshermeneutik*]”.³ Enquanto tal, o pensamento teológico-ético de Shaull encontra-se configurado, *ab ovo et initio*, sob o prisma fundamental de uma “teologia da história”⁴ em que o sentido da existência humana é interpretado a partir do entrelaçamento entre a ação histórica concreta e a dimensão última de sentido que *nela* se desvela. Trata-se, em outras palavras, de uma reflexão sobre o sentido da existência humana na história à luz da experiência moderna de secularização e da necessidade de reinterpretação crítica da tradição cristã frente ao processo de dissolução do “*corpus*

1 Wolfgang Trillhaas, *Ethik* (Gießen: Alfred Töpelmann, 1959), 5: „Alle Ethik beginnt damit, daß sich der Mensch selbst als eine Aufgabe versteht“. Todas as traduções de textos em língua estrangeira para o português são de nossa responsabilidade.

2 Para uma breve análise desta fórmula fundamental no escopo geral da teologia ética desenvolvida por Richard Shaull, cf. seu ensaio seminal sobre a perspectiva cristã como ponto de partida para uma interpretação crítica e construtiva do processo revolucionário: Richard Shaull, *Encounter with Revolution* (New York: Association Press, 1955), 57–72.

3 A expressão é de Gerd-Dieter Fischer, *Richard Shaulls „Theologie der Revolution“: Ihre theologische und ethische Argumentation auf dem Hintergrund der Situation in Lateinamerika* (Frankfurt am Main/Bern/New York/Nancy: Peter Lang, 1984), 174.

4 Cf. Carl-Henric Grenholm, *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age: An Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull* (Uppsala: Tofters Tryckeri AB Östervalå, 1973), 226: “Shaull’s definition of the task of theology and the purpose of ideology already intimates that his theology can above all be denoted as a theology of history, a theological reflection on the goal and nature of history”.

christianum”.⁵ Nesse sentido específico, sua teologia ética é tanto uma teologia da história *qua* teologia da secularização quanto uma “teologia política”, uma vez que a atividade do Deus triúno na história é por ele compreendida em termos essencialmente políticos, isto é, *como um processo permanente de humanização que se desdobra no interior dos processos históricos concretos*.⁶

Embora a tríade “modernidade-secularização-historicização” conforme o núcleo fundante da teologia ética desenvolvida por Richard Shaull, é preciso reconhecer que sua interpretação da atividade divina na história foi construída sob a influência decisiva e determinante do sistema ético articulado por Paul Lehmann.⁷ De um ponto de vista histórico-teológico – mas, também, teórico-metodológico –, seria possível afirmar que, sem uma análise rigorosa do pensamento teológico desenvolvido por Lehmann – uma tarefa que, entretanto, teremos que adotar como *pressuposta* no presente estudo –, a estrutura epistemológica básica do pensamento desenvolvido por Richard Shaull tornar-se-ia completamente incompreensível.⁸ Nesse sentido, sua reflexão teológica não

5 Para uma análise mais entretida dos contornos fundamentais da definição de teologia oferecida por Shaull, cf., sobretudo, Richard Shaull, *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica* (Petrópolis: Vozes, 1966), 46–71.

6 Richard Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” in *Christian Social Ethics in a Changing World: An Ecumenical Theological Inquiry*, ed. John C. Bennett (New York: Association Press; London: SCM Press, 1966), 29–32.

7 Essa dependência intelectual, ainda que não tenha constituído tema de uma análise teológica rigorosa, foi reconhecida – com maior ou menor grau de acuidade – por inúmeros comentadores da reflexão teológica de Richard Shaull. Grenholm, *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age*, 226, por exemplo, afirma: “As a consequence, just as much as Shaull has taken his analysis of modern technological society from Herbert Marcuse, his theology and ethics are determined by his teacher Paul Lehmann”. Eduardo Galasso Faria, “Richard Shaull (1919–2002),” in *Vidas ecumênicas: Testemunhas do ecumenismo no Brasil*, eds. Rudolf von Sinner, Elias Wolff e Carlos Gilberto Bock. (São Leopoldo: Sinodal/Porto Alegre: Padre Reus, 2006), 100–101, por sua vez, afirma que a teologia de Lehmann permitiu a Shaull a compreensão da “graciosa iniciativa de Deus agindo para redimir a vida humana e trazer a reconciliação ao mundo, situando-a firmemente dentro do processo histórico”. De acordo com Galasso, foi essa linguagem teológica que o preparou a retornar à América Latina e a refletir sobre “o que estava acontecendo na situação revolucionária do mundo, que Deus havia empreendido em Jesus Cristo e estava levando adiante aqui e agora”. Através de Lehmann, afirma Galasso, Shaull “descobriu também a dimensão escatológica da fé, com o próprio Deus conduzindo todas as coisas na vivência da *koinonia*, como uma espécie de *locus* do testemunho profético-apostólico. Deus está presente no mundo pela ação do Espírito Santo, que liberta a reflexão ética do obstáculo embaraçador da eclesiologia tradicional, impedindo a ação divina de ficar limitada e abrindo a possibilidade da ‘desobediência prévia’. Por ela, o cristão podia sentir-se à vontade para atuar em uma situação de fermentação revolucionária”. Ainda sobre essa influência intelectual, cf.: Eduardo Galasso Faria, *Fé e compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil* (São Paulo: ASTE, 2002), 63.

8 Como bem afirmou Fritz Hufendiek, “Das umstrittene Thema: ‘Theologie der Revolution’: Ein kritischer Bericht,” *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 13 (1969): 208: „Hinter Shaull steht Paul Lehmann, auf dessen Grundgedanken er sich weitgehend beruft“.

desempenha apenas “uma importante função de mediação”⁹ entre o pensamento teológico de Paul Lehmann e a então nascente teologia *revolucionária* latino-americana. Mais do que constituir-se como um simples intermediário do pensamento teológico-ético de Lehmann nos debates sobre teologia e ética social no cenário ecumênico internacional, Shaull apropriou-se integralmente da metodologia articulada por Lehmann na formulação e fundamentação de seu próprio pensamento teológico. Como o próprio Shaull reconheceu num pequeno escrito autobiográfico, Lehmann teve não apenas “uma profunda influência” intelectual sobre ele, mas também o ensinou a “pensar teologicamente”.¹⁰

Enquanto uma teologia ética que emerge do reconhecimento da modernidade como produto e destino históricos do cristianismo ocidental, o ponto de partida do pensamento de Richard Shaull encontra-se na tentativa de reinterpretar o sentido da existência humana na história e de reconstruir o conteúdo *normativo* da fé cristã à luz de uma consciência radicalmente histórica. Sua investigação visa compreender como a secularização pode ser lida como expressão interna da própria realização do cristianismo. Nesse sentido, sua teologia ética busca desenvolver uma hermenêutica histórico-teológica do presente capaz de oferecer uma leitura crítica e criativa do processo moderno, indicando nele as possibilidades de humanização que se desvelam no âmago da existência humana concreta. Trata-se, em outras palavras, de uma investigação sobre a natureza e o sentido da existência humana *na* história, isto é, de uma tentativa de desenvolver uma hermenêutica histórico-teológica do presente capaz de oferecer uma interpretação do desdobramento de um processo histórico particular a partir do prisma fundamental proveniente dos *símbolos* cristãos.¹¹ Esses símbolos, evidentemente, quando analisados sob a perspectiva oferecida por sua teologia da providência enquanto interpretação teológica da história, apontam para a atividade *humanizadora* de Deus em meios às

9 Trutz Rendtorff, “Der Aufbau einer revolutionären Theologie: Eine Strukturanalyse,” in *Theologie der Revolution: Analysen und Materialien*, eds. Trutz Rendtorff and Heinz Eduard Tödt (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968), 71.

10 Richard Shaull, “Entre Jesus e Marx: Reflexões sobre os anos que passei no Brasil,” in *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*, ed. Rubem Alves (São Paulo: CEDI/CLAI/Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 1985), 188.

11 Fischer, *Richard Shaulls „Theologie der Revolution“*, 174: „Daher scheint einer der Kernpunkte des theologischen Konzepts das Bemühen zu sein, das biblisch-dynamische Geschichtsverständnis mit seinen vielfältigen politischen Dimensionen auf konkrete gesellschaftliche Umbruchsituationen zu applizieren, um so eine geschichtstheologische Gegenwartshermeneutik zu gewinnen, welche es ermöglicht, durch ‚die in einem spezifischen Zeitpunkt und in einem besonderen Ort offenbarte Dynamik der Geschichte...‘, die Dynamik des größeren historischen Prozesses zu verstehen“. Fischer remete, aqui, para Richard Shaull, “A Theological Perspective on Human Liberation,” *New Blackfriars* 49 (1968): 509–17.

ambiguidades do processo histórico. A tarefa fundamental de sua teologia ética consiste, portanto, em refletir criticamente sobre o problema do sentido da história,¹² apontando, a partir daí, o caminho para uma existência cristã autêntica e criativa no mundo. É nesse contexto que o “princípio protestante” adquire uma função decisiva: *como princípio crítico e formativo*, ele opera como mediação entre o absoluto e o relativo, entre o ideal regulativo do reino de Deus e as ações históricas concretas voltadas à transformação do mundo. Em outras palavras, é função da teologia ética de Shaull refletir criticamente sobre o problema do sentido da história, mostrando de que modo uma consciência protestante pode ser reformulada, a partir dessa tríade fundamental, como uma consciência radicalmente moderna e criativa. Posto de outra forma, a teologia ética de Richard Shaull tem a função de descrever o autodesvelamento reflexivo da consciência da liberdade finita na história, isto é, o evento da transparência do espírito humano em sua autoapreensão reflexiva enquanto consciência radicalmente histórica e finita.

No que se segue, procederei em quatro movimentos analíticos. Primeiro, iniciarei a presente exposição a partir da tríade “modernidade-secularização-historicização” a fim de demonstrar como esse horizonte histórico configura as possibilidades e limites da reflexão teológica moderna; essa primeira seção opera como momento descritivo da fundamentação que deverá orientar a totalidade do estudo. Em segundo lugar, examinarei a configuração da teologia ética de Shaull como uma “teoria reflexiva do cristianismo”, isto é, como um esforço sistemático de articular a relação entre “tradição e situação” mediante um método que toma a factualidade histórica como ponto de partida e critério interpretativo. Em terceiro lugar, analisarei a função do princípio protestante na dinâmica hermenêutica de Shaull – seu papel crítico e formativo na constituição de novas “*Gestalten*” religiosas e na mediação entre o absoluto e o relativo.¹³ Por fim, sintetizarei as linhas anteriores para avaliar as consequências normativas dessa reconstrução, a saber, a reconfiguração de uma consciência protestante radicalmente moderna e suas implicações

12 Gunda Schneider-Flume, “Kritische Theologie contra theologisch-politischen Offenbarungsglauben: Eine vergleichende Strukturanalyse der politischen Theologie Paul Tillichs, Emanuel Hirschs und Richard Shaulls,” *Evangelische Theologie* 33, no. 2 (March–April 1973): 115.

13 Os termos “princípio protestante”, “crítica” e “formação” (*Gestaltung*) remetem à teoria do protestantismo de Paul Tillich. Embora essa teoria esteja no pano de fundo da presente investigação, não podemos, nos limites desse artigo, explicitar seus contornos fundamentais. Para uma análise minuciosa e histórico-genética da teoria do protestantismo de Tillich, remetemos o leitor a nosso ensaio Fábio Henrique Abreu, “A Era protestante: O princípio protestante e a formação da essência do protestantismo em Paul Tillich,” in *Protestantismo e impressão: Uma análise das obras seminais do protestantismo histórico*, ed. Gerson Leite de Moraes e Ronaldo Cavalcante (São Paulo: Editora Recriar, 2023), 281–343. Para uma versão resumida desse texto, cf. Fábio Henrique Abreu, “Princípio protestante e Gestaltung: Sobre a construção da teoria do protestantismo de Paul Tillich,” *Revista Eletrônica Correlatio* 21, no. 2 (2022): 29–83.

para projetos éticos e políticos contemporâneos. Ao longo do percurso, sustentarei as leituras com referências aos escritos de Shaull e de seus *Gesprächspartner* abertos ou velados, de modo a articular análise conceitual, exegese teológica e implicações práticas em direção a uma conclusão que se quer – *algo!* – programática.

1. Modernidade, secularização, historicização: sobre o *topos* da teologia ética de Richard Shaull

Um dos aspectos mais centrais da teologia ética de Richard Shaull certamente se encontra em sua historicidade radical:¹⁴ em particular, a religião, em sua perspectiva, não pode jamais ser separada da história,¹⁵ mas deve alcançar expressão concreta no mundo real, isto é, “no mundo de tempo e espaço e coisas”.¹⁶ Uma das questões-chaves que confrontavam teólogos e eticistas durante o “período das rápidas transformações sociais” era o problema do interrelacionamento entre o reino de Deus e a ação concreta do homem na história – ou melhor, o problema da relação entre um ideal transcendental indicativo e regulativo e a transitoriedade intrínseca à formulação de normas concretas de ação voltadas para a transformação de um presente estado de coisas. A fragilidade, corretamente criticada por Shaull, subjacente à ideia de uma “sociedade responsável” – isto é, seu formalismo abstrato, que paira sobre o ar em função da ausência de conteúdo e concretude –, constitui, em sua perspectiva ao menos, um problema fundamentalmente ético: na ideia de uma sociedade responsável, a “realidade” do mundo religioso torna-se de um tipo muito diferente daquela do mundo histórico. Tal critério ético, enquanto um *tertium quid* em meio a uma polarização concreta, se faz presente, na condição de ideal transcendental abstrato, em todos os lugares e em lugar nenhum. Nesse sentido, a ideia de uma sociedade responsável é essencialmente anistórica.¹⁷ Frente à ideia de uma sociedade responsável, todo projeto para uma transformação ética da sociedade se torna, *ab initio*, questionável – quando não automaticamente proibido. Para Shaull, e para aqueles que buscaram manter uma visão unificada da realidade, contudo, a tomada de uma posição concreta – teórica e prática – para a transformação do mundo era vista como

14 Sobre esse ponto, cf. a breve, porém instigante, análise de Arthur Rich, *Business and Economic Ethics: The Ethics of Economic Systems* (Leuven/Paris/Dudley: Peeters, 2006), 153–159.

15 Veja, por exemplo, Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 23–43.

16 Paul L. Lehmann, *Ethics in a Christian Context* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 74.

17 Essa crítica à falta de historicidade no pensamento social ecumênico de seu tempo foi elaborada, de forma mais direta, em sua palestra proferida na Conferência de Genebra, em 1966. Sobre esse ponto, cf.: Richard Shaull, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” *Theology Today* 23, no. 4 (January 1967): 477–479.

uma necessidade premente. Somente assim poderia o cristianismo recobrar a vitalidade peculiar de sua ética e evadir um transcendentalismo vazio e, por conseguinte, estéril.¹⁸

A fim de recobrar sua vitalidade peculiar, a religião precisa, para Shaull, tornar-se transparente em relação às condições históricas dentro das quais opera. Parte da tarefa da teologia consiste, assim, em descrever o mundo moderno e, dessa forma, indicar o que diferencia esse mundo da modernidade do mundo do passado, isto é, do mundo pré-moderno. Somente quando a tarefa descritiva de entender os aspectos fundamentais do mundo moderno for elaborada, pode o teólogo oferecer uma tentativa de reconstrução da tarefa teológica. E isso quer dizer precisamente que é o contexto sociopolítico mais amplo que determina as condições de possibilidade para a reflexão teológica.¹⁹ A teologia não pode, portanto, nem se voltar para a impossibilidade de uma fuga do mundo em direção a uma alegada “sociedade distinta”,²⁰ buscando preservar suas raízes exclusivamente *intra muros ecclesiae*, por um lado, nem criar seus próprios *factos* a partir da invenção de um mundo isento das limitações impostas pelo advento da modernidade, por outro.²¹ Com efeito, se os *factos* subjacentes ao mundo moderno fossem ignorados, não apenas a tarefa construtiva da teologia se encontraria condenada ao reino da ilusão e das impossibilidades. Antes, junto com a teologia, também a religião cristã seria descartada como publicamente irrelevante. Em muitos aspectos, esse era o perigo que Shaull considerava um dos elementos mais problemáticos na ética teológica esboçada por aqueles que consideravam a ideia de uma sociedade responsável o ideal regulativo tanto para o quefazer teológico, quanto para a ação concreta – ação esta que, em última análise, mesmo quando cuidadosamente pensada como uma “*ultima ratio*”, era rejeitada por

18 Cf. Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 32–33.

19 Shaull, *As transformações profundas*, 48–50.

20 Posição de Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), 1: “Thought this book touches on many issues it is dominated by one concern: to reassert the social significance of the church as a distinct society with an integrity peculiar to itself”. A mesma concepção de uma ética francamente *diastásica*, ou melhor, de “uma ética qualificada”, que se fundamenta sobre o “caráter narrativo da ética cristã”, pode ser encontrada, *ipso facto*, em Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame; London: University of Notre Dame Press, 1983), 17–34. Não sem razão, Hauerwas foi caracterizado como o exemplo *par excellence* da “tentação sectária” na fundamentação de uma ética cristã. Para uma análise dessa crítica, cf.: James M. Gustafson, “The Sectarian Temptation: Reflections on Theology, the Church and the University,” *Proceedings of the Catholic Theological Society* 40 (1985): 83–94.

21 A expressão maior de uma tentativa de evasão da modernidade – e do processo de secularização da consciência intrínseca a seu advento – é certamente representada pela autodenominada “ortodoxia radical”. Essa forma de “teologia”, que condena todos os alicerces da teologia cristã desde o século XIII, representa uma verdadeira tentativa de salvaguardar uma pseudoverdade esotérica *válida* estritamente *intra muros ecclesiae*. Sobre esse ponto, cf.: John Milbank, Graham Ward e Catherine Pickstock, “Introduction: Suspending the Material – The Turn of Radical Orthodoxy,” in *Radical Orthodoxy: A New Theology*, eds. John Milbank, Graham Ward e Catherine Pickstock (London/New York: Routledge, 1999), 1–20.

completo.²² Na realidade, a ideia de uma sociedade responsável, enquanto categoria-chave da ética social ecumênica, não oferecia uma orientação clara para a ação ética. Essa ideia operava como juíza soberana de toda ordem social e, em sua soberania perene, não possuía nenhum ponto de contato com qualquer sociedade ou ação humana concreta. Sua função é, neste sentido, puramente *restritiva*: a sociedade responsável, em seu titanismo transcendental, não apenas se volta contra todas as possibilidades humanas, como também as destrói.²³ Toda ação concreta em rumo à construção de uma sociedade mais humana permaneceria sob o juízo da irresponsabilidade imposto pelo “princípio abstrato” da “sociedade responsável”.²⁴

Na perspectiva de Shaull, a teologia somente poderia oferecer uma visão unificada e transformadora para o mundo moderno se o fenômeno da modernidade, em suas limitações e possibilidades, fosse corretamente compreendido. À parte de uma aceitação da modernidade enquanto uma totalidade histórica unificante, a teologia jamais se tornaria capaz de recobrar sua tarefa de elucidar a relevância pública e o “poder formativo” da religião cristã.²⁵ A história, compreendida como una e indivisa, nesse caso, constitui o âmbito *par excellence* da reflexão teológica.²⁶ Precisamente por ser una, indivisa,

22 A resposta mais clara de Shaull ao caráter abstrato do critério ecumênico de sociedade responsável e sua defesa de uma tomada de posição é, sem dúvida, sua palestra proferida na Conferência de Genebra. Sobre esse ponto, cf.: Shaull, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 470–480.

23 Esta perspectiva puramente negativa intrínseca ao critério ecumênico da “sociedade responsável” talvez seja o resultado da inegável e facilmente identificável influência barthiana no movimento ecumênico. Sobre esse ponto, cf.: Adolf Keller, *Karl Barth and Christian Unity: The Influence of the Barthian Movement Upon the Churches of the World* (New York: The Macmillan Company, 1933), 260–316. Nessa conexão, cf. também o importante artigo de Willem Adolf Visser ‘t Hooft, “Karl Barth and the Ecumenical Movement,” *The Ecumenical Review* 32, no. 2 (April 1980): 129–151.

24 Shaull, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 478.

25 Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 43.

26 Nessa concepção, Shaull faz parte do movimento – basicamente, mas não só, protestante – de renovação da escatologia e da teologia da história que tomou forma, sobretudo, a partir de 1960. Esse movimento teológico se apresentou de forma tão cogente que Christoph Schwöbel, “Last Things First? The Century of Eschatology in Retrospect,” in *The Future as God’s Gift: Explorations in Christian Eschatology*, ed. David Fergusson and Marcel Sarot (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 217–241 referiu-se ao século vinte – tal como nos informa o título de seu artigo – como “o século da escatologia”. Num sentido muito específico, Shaull poderia, inclusive, estar de acordo com a sentença de Wolfhart Pannenberg, “Redemptive Event and History,” in *Basic Questions in Theology: Collected Essays*, vol. 1 (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 15–80, aqui, 15, de que “a história é o horizonte mais compreensivo da teologia cristã”, não fosse essa sentença dependente de um programa escatológico mais abrangente que não deixa suficientemente claro, como bem ressaltou Philip Hefner, “The Concreteness of God’s Kingdom: A Problem for the Christian Life,” *The Journal of Religion* 51, no. 3 (July 1971): 188–205, aqui, 203, o modo “como a ação concreta do homem pode estar relacionada com o reino”. Dessa forma, como afirma Hefner, embora Pannenberg “forneça ao homem uma grande motivação, ele não guia sua ação de forma útil” (p. 203). Para uma apreciação da função da escatologia no programa teológico de Pannenberg, cf.: Wolfhart Pannenberg, “Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology,” *The Harvard*

e totalizante, o reino da história impede a criação de uma diástase entre um processo histórico humano (*Historie*) e uma história divina (*Heilsgeschichte*).²⁷ A modernidade secular somente reconhece a validade de *uma única história*. Nesse sentido, o teólogo é forçado a extrapolar seu “campo tradicional de atividade”, vendo-se obrigado a oferecer uma análise política, econômica e social de seu contexto de reflexão como *conditio sine qua non* para a realização de sua tarefa. A reflexão teológica se torna, por conseguinte, naturalmente interdisciplinar, uma vez que a análise científica de seu contexto de reflexão configura a base factual para o desenvolvimento de uma resposta teológica ao desafio imposto pela modernidade. Como ressalta Shaull, “o contexto autêntico para a reflexão teológica é, portanto, o diálogo. É por esse meio que os especialistas no conhecimento dos diversos aspectos dessa realidade procuram relacionar seus conhecimentos em busca de sentido e direção. O teólogo está convencido de que o diálogo oferece as melhores condições para alcançar este objetivo”.²⁸ Assim, a necessidade de estabelecer um diálogo contínuo e ininterrupto com o contexto sociopolítico mais amplo não constitui um capricho de uma teologia que abandona sua tarefa própria e passa a derivar “seu ímpeto e impacto diretamente da perspectiva revolucionária da realidade social”,²⁹ tal como muitos dos críticos de Shaull advogam inadvertidamente. Pelo contrário: ao assumir o contexto sociopolítico mais amplo como ponto de partida da reflexão teológica, Shaull percebe que a modernidade oferece, num primeiro momento, uma limitação à teologia. No entanto, é precisamente através do reconhecimento dessa limitação que a

Theological Review 77, no. 2 (April 1984): 119–139. A despeito dessa aproximação temática, entretanto, a teologia da história de Richard Shaull, sua perspectiva sobre o modo do relacionamento entre a ação humana na história e o reino de Deus, possui um acento muito distinto quando comparado ao programa de Pannenberg. A relação entre a atividade humana na história e o reino de Deus será analisada, ainda que de forma breve, nas páginas subsequentes.

²⁷ No âmbito teológico, a divisão entre *Historie* e *Geschichte* foi introduzida por Georg Wobbermin, *Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft: Über die Notwendigkeit, in der Religionswissenschaft zwischen Geschichte und Historie strenger zu unterscheiden, als gewöhnlich geschieht*, 2. Ergänzungsheft zur *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, n. 191 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1911). Foi contra essa divisão da história que Troeltsch escreveu, em resposta ao pupilo de Ritschl, Friedrich Niebergall, seu famoso ensaio sobre o método histórico e dogmático na teologia. Cf. Ernst Troeltsch, “Über historische und dogmatische Methode in der Theologie,” in *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften*, Band 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1913), 729–53. Para Wobbermin, entretanto, *Historie* deve ser compreendida como a *Geschichte* pesquisada, “esta existência humana transformada em objeto de investigação”. Sobre esse ponto, cf. Brian A. Gerrish, “Friedrich Schleiermacher (1768–1834),” in *Continuing the Reformation: Essays on Modern Religious Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 175. Para a rejeição de Shaull de uma *Heilsgeschichte*, cf. Richard Shaull, “Technology and Theology,” *Theology Today* 23, no. 2 (July 1966): 273.

²⁸ Shaull, *As transformações profundas*, 48.

²⁹ Rendtorff, “Der Aufbau einer revolutionären Theologie,” 67–68: „ohne Frage ihre Impulse und Anstöße aus der revolutionären Perspektive der gesellschaftlichen Wirklichkeit“.

possibilidade de uma reconstrução criativa se torna uma realidade para a reflexão teológica. Isso quer dizer que, à parte de alguma forma de percepção de suas limitações, a teologia encontrar-se-ia privada não apenas de qualquer possibilidade para o estabelecimento de uma ação concreta, mas também de sua chance de transformar o mundo com o qual estabelece um diálogo ininterrupto.³⁰ Sobre essa base, a tarefa da teologia pode ser descrita como uma tarefa primariamente histórica e descritiva: ela se esforça por descrever as condições socioculturais e históricas dominantes a partir das quais deve inevitavelmente operar. Uma teologia conscientemente comprometida com o *status questionis* de seu tempo demanda, dessa forma, um exame rigoroso do mundo moderno, e somente assim pode haver crítica e reconstrução em termos de normas teológicas que podem e devem ser submetidas a um *juízo de validade* imposto pelo escrutínio da razão pública.³¹

A radical historicidade do pensamento teológico esboçada por Richard Shaull, seu comprometimento consciente com o mundo moderno, bem como seu desejo de reformulação de uma linguagem teológica publicamente relevante e capaz de dialogar internamente mais que externamente com a cultura secular da modernidade, conduziram sua reflexão a um lugar de controvérsias infundáveis no cenário teológico internacional. Não obstante, o posicionamento sustentado por Shaull – que ressoa, em muito, àquela desenvolvido com muito mais vigor e profundidade intelectual por Ernst Troeltsch – é um resultado, para darmos lugar a uma formulação troeltschiana, de sua tentativa incessante de “acomodar-se ao dado [*auf das Gegebene einzurichten*]”.³² Trata-se, no entanto, de uma disposição consciente à acomodação, isto é, uma tentativa incessante de acomodar-se ao dado que intenciona não somente uma compreensão honesta do mundo moderno, como também uma não-violação da autonomia da esfera secular. O interesse primordial de Shaull, que permeia praticamente a totalidade de sua obra, sobretudo seus concisos artigos teológicos, encontra-se na resposta teológica e ética à modernidade e ao concomitante colapso daquilo que ele considerava como a concepção unificada de igreja e sociedade que embasava o período anterior da história europeia. Assim, já em sua tese doutoral apresentada ao departamento de teologia da Universidade de Princeton, em 1959, Shaull escreveu sobre as profundas transformações acarretadas pela dissolução do

30 Richard Shaull, “Community and Humanity in the University,” *Theology Today* 21, no. 3 (October 1964): 319.

31 Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 40–43.

32 Ernst Troeltsch, “Das Wesen des modernen Geistes,” in *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Gesammelte Schriften*, Band 4 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1925), 337: „Uns bleibt nichts übrig als uns auf das Gegebene einzurichten, das allem Anschein nach seinen Kräften noch lange nicht ausgelebt hat, und, um den Grundsatz zu wiederholen, in ihm das Große mit Hingebung zu fördern und die Gefahren mit immer wacher Selbstkritik zu bekämpfen“.

corpus christianum, uma transformação no mundo que é “de grande consequência para a vida do homem e para a totalidade das estruturas e instituições da sociedade”. De acordo com Shaull, “essas mudanças envolvem não apenas o entendimento do homem em relação à natureza, seu domínio sobre ela e o consequente desenvolvimento da indústria e da tecnologia”, mas também “o entendimento que o homem tem de si mesmo e da realidade”. Tais transformações afetaram, nas palavras de Shaull, “a existência física do homem, as instituições com as quais ele se encontra relacionado, bem como sua própria moral interna e sua vida espiritual”.³³ As transformações oriundas da dissolução do *corpus christianum*, isto é, do colapso das estruturas de unificação de igreja e sociedade – ou, mais simplesmente, *o processo de secularização!* –, devem ser vistas, nesse caso, como transformações compreensivas, à medida que afetam tanto a dimensão objetiva da realidade social, quanto a dimensão subjetiva da autocompreensão individual.³⁴

Por consequência, não é de se estranhar que o impacto da secularização na estruturação da sociedade e na formação da consciência subjetiva represente um dos pontos de maior interesse nos escritos teológicos esboçados por Richard Shaull. Quase em todos os seus escritos mais importantes, a tríade “modernidade-secularização-historicização” aparece como ponto de partida de sua análise teológica. Essa tríade é tomada como ponto de partida, como mencionado acima, em função da tendência metodológica de Shaull de, antes de tudo, “acomodar-se ao dado”. Em franca ruptura com aquilo que acreditava ser o espectro de sua herança teológica barthiana, Shaull afirma que, em vez de “basear sua teologia apenas na revelação”, deduzindo os conteúdos teológicos a partir dela, ele “tendia mais e mais a começar com a *situação*”.³⁵ Esse procedimento conferia um dinamismo à sua teologia que o capacitava a perceber tanto a limitação imposta pela modernidade à tarefa teológica, quanto a possibilidade de reconstrução criativa de uma teologia ética radicalmente moderna. Além disso, é precisamente essa tendência metodológica de acomodar-se ao dado que confere à teologia de Shaull seu caráter radicalmente histórico: afinal, é a “situação”, ou melhor, o contexto histórico e sociopolítico mais amplo que determina as possibilidades para a

33 Richard Shaull, “The Church as a Missionary Community: A Study of the Form of the Church’s Life” (PhD diss., Princeton Theological Seminary, 1959), 4.

34 Peter L. Berger, *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião* (São Paulo: Paulus, 2005), 145–146 descreve o processo de secularização em duas dimensões – viz., objetiva e subjetiva. A secularização objetiva diz respeito à evasão da religião da esfera social, ao passo que a secularização subjetiva diz respeito à secularização da consciência individual, isto é, ao arrefecimento da religião enquanto crença subjetiva.

35 Richard Shaull, *Surpreendido pela graça: Memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil* (Rio de Janeiro: Record, 2003), 211. O juízo sobre a adequação da interpretação de Shaull da teologia de Barth deve, aqui, permanecer em suspenso.

teologia e não o contrário. Em outras palavras, a autocompreensão da cultura secular deve ser assumida com a devida seriedade antes da elaboração de um programa teológico que se queira significativo.

O processo histórico de dissolução do *corpus christianum* – isto é, a destruição e o concomitante esvanecimento das estruturas que conformavam a unidade da cultura europeia pré-moderna³⁶ – é por Shaull inicialmente definido, tal como em Troeltsch, de uma forma essencialmente negativa.³⁷ A secularização é, como bem afirma Troeltsch, a “ruptura com uma cultura baseada na autoridade da igreja, quer seja a autoridade do mundo eclesiástico católico, ou a autoridade das igrejas protestantes territoriais”.³⁸ Mantendo o acento no caráter inicialmente negativo do advento da modernidade, e seguindo de perto o famoso estudo de Arend Theodoor van Leeuwen,³⁹ Shaull descreve a secularização como um processo de *crise*, isto é, um processo por meio do qual os “padrões ‘ontocráticos’ de vida” foram permanentemente “abalados”.⁴⁰ O termo “ontocrático” foi elaborado por van Leeuwen para descrever aquelas tradições políticas nas quais “o estado é a personificação [*embodiment*] da totalidade cósmica”.⁴¹ De acordo com van Leeuwen, a separação entre assuntos divinos e assuntos humanos, que forneceu o impulso fundamental para a negação do caráter divino da monarquia, foi efetivada, pela primeira vez, pela religião – na medida em que o uso tipológico do singular é permitido – do antigo Israel, tornando-se uma força secularizante pervasiva, sobretudo, no

36 Shaull, “The Church as a Missionary Community,” 4–56. Nessa conexão, cf. igualmente o estudo de maior fôlego desenvolvido por Richard Shaull, “The Christian World Mission in a Technological Era,” *The Ecumenical Review* 17, no. 3 (July 1965): 205–218 da obra de Arend Theodoor van Leeuwen.

37 Troeltsch, “Das Wesen des modernen Geistes,” 327–336.

38 Troeltsch, “Das Wesen des modernen Geistes,” 330–331: „Sie ist die Beseitigung der Kirchen und ihrer übernatürlichen Offenbarungsautoritäten aus der doch niemals praktisch vollständig innegehabten, immer voll nur in der Theorie behaupteten, leitenden Stellung. Aber das ist etwas rein Negatives und mit der Entstehung einer neuen Kultur ganz von selbst gegeben; denn diese mußte, sie mochte inhaltlich sein, wie sie wollte, durch den Bruch mit den Kirchen hindurch, wenn sie überhaupt neue und eigene Ideen hatte. Solche mußten Raum gewinnen, und da die Kirche allen Raum besetzt hatte, konnten sie nur im Kampf gegen die Kirchen emporkommen“.

39 Arend Theodoor van Leeuwen, *Christianity in World History: The Meeting of the Faiths of East and West* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1964).

40 Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 23. Em uma nota de rodapé, Shaull afirma que o termo “ontocrático” significa, de acordo com van Leeuwen, “ter conhecimento da realidade em termos de uma ordem de total harmonia entre o eterno e o temporal, o divino e o humano. A ordem divina é identificada com a natureza da sociedade, especialmente em relação ao estado concebido como encarnação da totalidade cósmica. Todas as estruturas da sociedade possuem caráter sacro; elas não podem ser alteradas ou mudadas” (p. 23, nota 2).

41 A tradição bizantina na qual a monarquia russa estava enraizada, por exemplo, constitui um exemplo da concepção ontocrática esboçada por van Leeuwen. Com efeito, prossegue van Leeuwen, *Christianity in World History*, 285, “the West has only with great difficulty contrived to escape its [viz., ontocracy’s] blinding spell”.

cristianismo. Para van Leeuwen, à medida que a religião cristã foi se espalhando pela Europa, ela trouxe consigo o impulso secularizante compreensivo herdado da tradição religiosa judaico-cristã. Nesse sentido, afirma van Leeuwen, “a cristianização e a secularização estão envolvidas mutuamente numa relação dialética”,⁴² de sorte que se torna virtualmente impossível falar em cristianismo sem falar, ao mesmo tempo, no processo de secularização do mundo ocidental judaico-cristão.

Como corolário de tais considerações tem-se que, na perspectiva de van Leeuwen, cristianismo e secularização constituem as duas faces de uma mesma moeda. Precisamente em função dessa identificação entre cristianismo e secularização, van Leeuwen se vê obrigado a trabalhar com um conceito de secularização que não implique a aceção degradante de um movimento crescente de decadência da religião, tal como geralmente ocorre nas definições puramente sociológicas do termo.⁴³ Em conformidade com a obra seminal de Gogarten, van Leeuwen se apropria da distinção perspicua elaborada por esse autor entre secularização (*Säkularisierung*) e secularismo (*Säkularismus*).⁴⁴ Se, por um lado, a secularização é um produto da fé cristã, por outro o secularismo não passa, como bem afirma Gogarten, de um tipo de “degeneração da secularização”, podendo mesmo ser compreendido mais propriamente como uma “ideologia niilista” do que como “a historicização da existência humana” provocada pela fé cristã.⁴⁵ O conceito de secularização na obra de van Leeuwen não diz respeito,

42 van Leeuwen, *Christianity in World History*, 331–332.

43 Sobre esse ponto, cf. a importante análise histórica do problema elaborada por Karel Dobbelaere, “Assessing Secularization Theory,” in *New Approaches to the Study of Religion*, vol. 2, *Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, ed. Peter Antes, Armin W. Geertz, and Randi R. Warne (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2004), 229–253.

44 Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*, 2nd ed. (Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1958), 134–148. Para uma análise do conceito de “secularização” na obra de Gogarten, cf. o estudo de Luís H. Dreher, “A sedição do secular na religião: Uma análise da obra de Friedrich Gogarten,” *Numen* 2, no. 1 (1999): 51–72.

45 Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 142–143. Como afirma Gogarten: „Wir müssen hier von dem Unterschied zweier grundverschiedener Arten der Säkularisierung sprechen. Ohne diese Unterscheidung ist der eigentümliche Vorgang, der sich in ihr ereignet, nicht zu verstehen und ebensowenig die Aufgabe, die dem christlichen Glauben mit ihr und insbesondere mit der Gestalt gestellt ist, die sie im Verlauf der Neuzeit mehr und mehr angenommen hat. Wir bezeichnen die eine Art der Säkularisierung als die, die im Säkularen bleibt. In ihr halt man es aus, daß die Welt »nur« Welt ist; man erkennt in ihr nicht nur die Grenze der Vernunft, die dieser damit gesteckt ist, daß ihr zwar der Gedanke des Ganzen als der höchste ihr mögliche zu denken aufgegeben ist, daß sie aber die Frage, vor die sie damit gestellt ist, nicht zu beantworten vermag und daß sie mit diesem Gedanken über ein fragendes Nichtwissen nicht hinauskommt. Man bleibt in dieser Art der Säkularisierung bei dem Gebrauch der Vernunft dieser ihr nicht von außen, sondern in ihrem eigenen Wesen gesteckten Grenzen in der größten Wachsamkeit gewärtig. Die andere Art der Säkularisierung – sie ist es, an die man heute bei diesem Wort für gewöhnlich denkt – bezeichnet man am besten als Säkularismus. Sie entsteht, wenn jenes fragende

portanto, a um tipo de “saída da religião”:⁴⁶ antes, a secularização emerge – exatamente como em Gogarten – como uma consequência da própria realização da religião cristã. Pode-se afirmar que, para van Leeuwen, portanto, o processo de secularização constitui – tal como em Weber, Troeltsch e Gogarten – um processo “histórico-religioso”⁴⁷ que emerge como uma consequência da separação entre a esfera religiosa e a esfera secular, *mundana*.⁴⁸ Nesse sentido, apesar de seus acentos distintivos, van Leeuwen vê na secularização – em conformidade com os estudiosos mais conspícuos do tema – “um processo histórico de emancipação da cultura moderna de sua tutela e domínio cristãos”.⁴⁹ A secularização não constitui, assim, o fim da religião: ela é, antes, a expressão histórica mais concreta de sua realização.

Sob o prisma de tais considerações, uma questão, entretanto, irrompe de forma quase que espontânea: se o fenômeno histórico da secularização constitui, de fato, um produto da fé cristã, como a formação de uma ordem ontocrática sob o prisma de um *corpus christianum* tornou-se, então, possível? A única resposta possível a essa pergunta parece ser que, na opinião de van Leeuwen – e daqueles autores clássicos que procuraram mapear a gênese do processo de secularização do ocidente –, a grande aliança entre igreja e sociedade, sobre a qual a unidade da cultura europeia pré-moderna repousava, não

Nichtwissen dem Gedanken der Ganzheit gegenüber nicht durchgehalten wird. Man gibt dann entweder das Nichtwissen oder die Frage preis“.

46 Para uma análise da tese da secularização como um processo de “saída da religião”, cf. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion* (Paris: Gallimard, 1985), 133.

47 Em conformidade com uma visão do processo de secularização como um processo histórico-religioso, Troeltsch, “Das Wesen des modernen Geistes,” 327 afirma: „Allerdings bestehen die alten christlichen Kirchen, der Katholizismus und die Reformationskirchen und neben den letzteren immer zahlreicher die aus ihnen entsprungene Sekten, lebendig weiter; und, daß sie trotz aller Todesbescheinigungen sehr bedeutende Mächte sind, zeigt sich darin, daß im Augenblick die innere Politik fast aller europäischen Staaten sich um kirchliche Einflüsse dreht“. Para Troeltsch, a despeito de todos *Todesbescheinigungen*, a religião continuava ativa, ainda que uma reconfiguração de seu *status* na modernidade fosse necessária. Weber, por sua vez, embora defenda um processo de “desencantamento do mundo” [*Entzauberung der Welt*], jamais pode ser compreendido como um teórico do fim ou da radical privatização da religião. Na perspectiva de Max Weber, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, 7th ed. (São Paulo: Companhia das Letras, 2004), 96, o desencantamento do mundo constitui um “grande processo histórico-religioso”, que teve início “com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios *mágicos* de busca da salvação”. Por essa razão, Weber, mais de uma vez, adiciona o adjetivo “religioso” a esse processo: “o ‘desencantamento’ religioso do mundo [*die religiöse ‚Entzauberung‘ der Welt*]” (p. 133). Para uma análise compreensiva do conceito de secularização no escopo da obra de Max Weber, cf. o excelente estudo de Antônio Flávio Pierucci, “Secularization in Max Weber: On Current Usefulness of Re-Accessing that Old Meaning,” *Brazilian Review of Social Sciences*, special issue, no. 1 (October 2000): 129–158.

48 van Leeuwen, *Christianity in World History*, 334.

49 Hermann Lübbe, *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1965), 90.

representava mais que um equívoco, ou melhor, uma infeliz contingência histórica. Essa grande aliança unificante do mundo ocidental pré-moderno, entretanto, não tardaria a deparar-se com sua dissolução definitiva. Para van Leeuwen, o advento da *Aufklärung* não apenas pôs um fim a esse concubinato, como também trouxe à lume a dimensão secularizante da religião cristã, elevando-a, por conseguinte, a um novo patamar no processo de desdobramento da história ocidental. Nesse sentido, van Leeuwen está, a despeito das nuances específicas de seu estudo do processo de secularização, num acordo fundamental com Troeltsch. Ambos veem a *Aufklärung* como um divisor de águas entre o período medieval e o advento dos “novos tempos” (*Neuzeit*). Como corretamente aponta Troeltsch em seu famoso artigo “*Die Aufklärung*”, preparado para a terceira edição da *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*: “A *Aufklärung* é o começo e a fundação do período intrinsecamente moderno da cultura e história europeias, em contraposição à cultura previamente reinante, determinada eclesiástica e teologicamente”.⁵⁰ Para van Leeuwen, por sua vez, a *Aufklärung* foi a grande responsável por reinserir a missão secularizante intrínseca ao cristianismo de volta ao seu percurso original: a dissolução do *corpus christianum* se deve, dessa forma, à crítica moderna esclarecida contra toda forma de autoridade que não se submete ao escrutínio minucioso imposto pela razão crítica e pública.

Independentemente dos detalhes específicos da investigação de van Leeuwen, sua ideia geral de que “a história revolucionária do Ocidente até o tempo presente é corretamente considerada como sendo um processo contínuo, permanente de secularização” – um processo, aliás, que “nada foi capaz de deter, muito menos de reverter”⁵¹ – conforma um dos aspectos centrais da reflexão teológica desenvolvida por Richard Shaull.⁵² Na perspectiva de Shaull, o processo de secularização, enquanto um processo de dissolução do *corpus christianum* e dos padrões ontocráticos da vida, é, fundamentalmente, um processo impossível de ser contido: trata-se, portanto, de um processo compreensivo crescente e, por conseguinte, irreversível. A secularização do ocidente significa, antes de qualquer coisa, um processo de dissolução da validade dos valores e dos princípios cristãos até então entendidos como *realidades dadas*, aceitas sem questionamento. A aceitação da validade dos valores e princípios cristãos como

50 Ernst Troeltsch, “*Die Aufklärung*” (1897), in *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Gesammelte Schriften*, Band 4 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1925), 338. Com essa tese sustentada por Troeltsch, também o historiador Reinhart Koselleck está de acordo. Como afirma Reinhart Koselleck, *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos* (Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006), 35: “foi só com o advento da filosofia da história que uma incipiente modernidade desligou-se de seu próprio passado, inaugurando, por meio de um futuro inédito, também a nossa modernidade”.

51 van Leeuwen, *Christianity in World History*, 331.

52 Shaull, “Technology and Theology,” 271–275.

realidades dadas no contexto do *corpus christianum* é descrita por Shaull, com especial referência à Reforma, da seguinte forma:

A Reforma Protestante tomou lugar na Europa num tempo em que o conceito medieval do *corpus christianum* ainda era dominante. O cristianismo era a religião estabelecida para nações inteiras, reconhecido pelo estado como fundamental para a sua vida e possuía validade para todos os cidadãos. Era possível falar de uma sociedade cristã e de uma civilização cristã, e os princípios cristãos eram aceitos como válidos para todas as áreas da sociedade. Na formulação da doutrina da igreja, os reformadores definiram suas posições uns contra os outros no contexto do *corpus christianum*, não contra um mundo pagão. Uma igreja corporativa existia dentro de todas as comunidades naturais, e a tarefa da igreja não era a de criar novas comunidades, mas a de reformar as antigas.⁵³

Ora, precisamente essa unidade visceral entre igreja e sociedade foi posta em questão a partir do advento da modernidade esclarecida e do processo de secularização de todas as esferas da cultura que a acompanhava. Frente a esse quadro geral do significado do conceito de *corpus christianum*, a definição essencialmente negativa do processo de secularização se torna transparente. Justamente a aceitação da validade universal dos princípios e valores cristãos para todas as áreas da sociedade é que foi derrubada a partir do processo de desdobramento do mundo moderno e secular. Como aponta com precisão Ernst Troeltsch, a modernidade e o processo de secularização dizem respeito ao processo permanente e indomável de “ruptura com uma cultura que era dominada pela autoridade da igreja”.⁵⁴ Uma vez derrubada essa cultura ontocrática, controlada pela autoridade eclesiástica, a aceitação imediata da validade dos princípios e valores cristãos torna-se, por consequência, no mínimo, passível de questionamento. Como afirma Shaull, frente ao advento do mundo moderno e do processo de secularização, torna-se “demasiadamente evidente que o conceito de *corpus christianum* já

53 Shaull, “The Church as a Missionary Community,” 4–5. Shaull está, aqui, preocupado com a relevância pública da igreja frente a um estado inegavelmente diferenciado de coisas. Para tanto, ele se esforça por entender a dissolução do *corpus christianum* como o fator central na transição da Idade Média para o período moderno. Ao assumir esse conceito como dominante tanto na Europa como nos Estados Unidos, Shaull confere à sua análise uma dimensão universalizante. Em suas palavras: “In the succeeding centuries, this concept played a dominant role not only in Europe but in America as well” (p. 5). A partir da predominância desse conceito na Europa e nos Estados Unidos, a ideia de um *corpus christianum* foi, assim, disseminada, por meio dos diferentes movimentos missionários e colonizadores, em todo o mundo ocidental.

54 Troeltsch, “Das Wesen des modernen Geistes,” 336.

não é mais válido”, uma vez que esse conceito foi “despedaçado pelo progresso constante de secularização no mundo ocidental”. Como ele afirma:

Nós não ousamos mais falar de uma sociedade cristã. Nem mesmo um louvor da boca para fora é prestado a princípios cristãos em muitas áreas do mundo moderno, e a igreja está dolorosamente ciente da influência muito limitada que ela possui sobre as principais organizações e estruturas de nossa vida comum. Em alguns dos países ocidentais, seguimentos inteiros da população se tornaram completamente alienados da igreja, ao passo que vastos números de pessoas passaram a considerar a religião como irrelevante e indigna de séria atenção. Os cristãos hoje se encontram como minoria em um mundo não-cristão.⁵⁵

É a partir, então, da compreensão do caráter essencialmente negativo do advento da modernidade e do processo de secularização que a tarefa reconstrutiva da teologia pode, dessa forma, ser empreendida. Tal como em Troeltsch, Shaull reconhece como consequência do processo de secularização – processo esse acelerado pela tecnologia moderna – o advento de uma profunda crise religiosa.⁵⁶ Também nesse aspecto Shaull se mostra em conformidade com a perspectiva troeltschiana. Como afirma Troeltsch, que “o mundo moderno constitui uma séria crise da religião” é algo que “não pode ser negado”. “O balançar do pêndulo do tempo oscilou, e uma época determinada essencialmente por ideias religiosas foi sucedida por uma época religiosamente fraca, cuja orientação é essencialmente secular [*wesentlich weltlich gesinnte*]”.⁵⁷ Para Shaull, a oscilação do pêndulo, isto é, a superação de uma visão ontocrática do mundo, constitui “um estranho paradoxo”, à medida que apresenta não apenas uma profunda crise para a religião, mas também uma oportunidade ímpar de reconstrução criativa. Como ele afirma, esse “momento de profunda crise” representa, ao mesmo tempo, “um momento de oportunidade” que impulsiona os teólogos atentos a procurar “recursos que os permitirão pensar, viver, e agir criativamente em situações novas e desafiadoras”.⁵⁸ Em outras palavras: se, por um lado, “a tecnologia moderna representa um estado avançado no processo de secularização e no advento da maioridade do homem no qual Deus não

55 Shaull, “The Church as a Missionary Community,” 6.

56 Shaull, “Technology and Theology,” 271.

57 Troeltsch, “Das Wesen des modernen Geistes,” 329: „Einer wesentlich von religiösen Ideen bestimmten Epoche ist im Pendelschlage der Zeit eine wesentlich weltlich gesinnte und religionsschwache gefolgt, und der Wegfall der alten objektiven Autorität, sowie die tausendfachen Anlässe zur Kritik haben in dem natürlich auch dann noch vorhandenen religiösen Leben die buntesten Verwirrungen hervorgebracht“.

58 Shaull, “Technology and Theology,” 271.

é mais necessário, a religião é irrelevante, e aquelas categorias teológicas, que são parte de uma visão de mundo prévia, não mais fazem qualquer sentido”; por outro, o “acento sobre a percepção e a configuração no processo de entendimento” obriga o teólogo a reexaminar suas “concepções tradicionais de verdade”, bem como “a forma de lidar com questões éticas”.⁵⁹

Frente ao reconhecimento de um tal estado de coisas, segue-se que, para Shaull, a acomodação ao dado, ou melhor, o reconhecimento da limitação que a modernidade impõe à teologia, constitui uma ocasião propícia para a reconstrução de uma linguagem teológica e ética radicalmente histórica. É precisamente aqui que a descrição puramente negativa da irrupção da modernidade e do processo de secularização adquire uma acepção positiva. A modernidade impõe uma agenda à teologia, que já não pode mais ser conduzida a partir de uma posição de autoisolamento, isto é, numa forma sectária de diástase cultural. Antes, para Shaull, a tarefa da teologia é a de estabelecer “uma conversa corrente”, a partir de uma posição de “envolvimento concreto”, “entre a situação e a tradição da teologia”.⁶⁰ É essa atitude que conduz o teólogo “a falar das realidades da fé em termos bastante seculares”, ou melhor, a mediar e, dessa forma, reformular a

59 Shaull, “Technology and Theology,” 271. A expressão “maioridade do homem [*man's coming of age*]”, ou “maioridade do mundo”, constitui, obviamente, um tema da teologia de Bonhoeffer criticamente apropriado por Shaull. Destaco aqui a ideia de uma “apropriação crítica” porque, para Dietrich Bonhoeffer, *Resistência e submissão: Cartas e anotações escritas na prisão* (São Leopoldo: Sinodal, 2003), 458, por exemplo, a ideia de que “Deus está cada vez mais sendo empurrado para fora do âmbito de um mundo que atingiu a maioridade, do âmbito do nosso conhecimento e da nossa vida” estava intimamente atrelada a uma crítica à atitude apologética da teologia. Assim, para Bonhoeffer, “a teologia, por um lado, voltou-se apologeticamente contra esse desenvolvimento e atacou – inutilmente – o darwinismo, etc.; por outro lado, ela se conformou com esse desenvolvimento e restringiu a ação de Deus, como *deus ex machina*, às questões últimas, ou seja, Deus transforma-se em resposta para questões vitais, em solução para aflições e conflitos” (p. 458-459). Ora, embora Shaull aceite o diagnóstico de uma crescente secularização, bem como a ideia da maturidade do homem, ele jamais desistiu da tarefa apologética da teologia. Pelo contrário: sua teologia constitui uma tentativa de demonstrar a relevância de questões teológicas genuínas a partir de um diálogo corrente com o mundo moderno. A ideia da restrição da ação de Deus às questões últimas, bem como a ideia da transformação da ideia de Deus como resposta para questões vitais – uma crítica velada e extremamente insustentável à teologia de Tillich –, certamente permanecem operando na reflexão teológica de Richard Shaull. Em outras palavras: para Shaull, a ideia de Deus é tanto uma questão última, quanto a resposta para problemas vitais e para o problema da dinâmica do processo histórico. Sobre esse ponto, cf., por exemplo, Shaull, *As transformações profundas*, 72–94.

60 Shaull, “Community and Humanity in the University,” 319. A ideia de um “envolvimento concreto” apontada por Richard Shaull remete o leitor atento à ideia desenvolvida por Troeltsch de um “envolvimento sem reservas com o mundo moderno [*mit rückhaltloserem Eingehen auf die moderne Welt*]”. Em ambos os autores, o envolvimento é parte constitutiva da metodologia teológica. Sobre essa perspectiva troeltschiana, cf. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Gesammelte Schriften*, Band 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1919), viii.

mensagem e a tradição cristãs para cada nova situação histórica. Trata-se, em outras palavras, de uma tentativa contínua e infundável de “redefinir nossa linguagem religiosa e conferir novo sentido a termos antigos”.⁶¹

De acordo com Shaull, “a questão crucial” da tarefa teológica consiste em deslindar a perspectiva “a partir da qual essa conversa corrente deve ser conduzida, tal como definida por nosso entendimento da natureza da fé cristã e da revelação”.⁶² Trata-se, em outras palavras, da busca de um princípio crítico de mediação que possibilite a conversa corrente entre a tradição e a situação da teologia. Na tentativa de elucidar essa questão crucial, entretanto, Shaull adverte que o teólogo deve estar “bem ciente daquilo que Troeltsch, décadas atrás, descreveu como ‘a historicização fundamental de todo nosso pensamento sobre o homem, sua cultura e seus valores’”.⁶³ Nesse sentido, qualquer que seja o critério desvelado pela competência teológica, ele deve ser radicalmente histórico e concreto. Como afirma Shaull, “nós não podemos escapar da conclusão de Troeltsch de que somente o tipo de pensamento que está enraizado na factualidade bruta dos eventos históricos concretos pode ser de qualquer utilidade nessa situação”.⁶⁴ É a partir, então, da acomodação ao dado, do reconhecimento positivo da “secularidade que está ativa principalmente na formação positiva do mundo [*in der positiven Weltgestaltung*], e que funde valores religiosos com aqueles da cultura”,⁶⁵ que Shaull começa a desenvolver os rudimentos fundamentais de sua teologia ética radicalmente moderna, histórica e secular. “Nessa situação de oportunidade e de ameaça extraordinárias”, assegura Shaull, “a teologia pode desempenhar um papel importante. Ela pode nos ajudar em nossa busca por padrões de sentido e configurações da verdade no meio de nossa confusão; definir, em perspectiva histórica, as mudanças dinâmicas que enfrentamos, e iluminar a nossa reflexão sobre a condição humana”.⁶⁶

É, pois, sobre essa base teórica que Shaull constrói sua teologia. O reconhecimento honesto da modernidade, da crescente historicização da consciência, e

61 Shaull, “Community and Humanity in the University,” 319.

62 Shaull, “Community and Humanity in the University,” 319.

63 Shaull, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 478. A citação de Troeltsch, não indicada por Shaull, pode ser encontrada em Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme: Erstes Buch – Das logische Problem der Geschichtsphilosophie, Gesammelte Schriften*, Band 3 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1922), 102: „Es ist das Problem der Bedeutung und des Wesens des Historismus überhaupt, wobei dieses Wort von seinem schlechten Nebensinn völlig zu lösen und in dem Sinne der grundsätzlichen Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte zu verstehen ist“.

64 Shaull, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 478.

65 Troeltsch, “Das Wesen des modernen Geistes,” 337.

66 Shaull, “Technology and Theology,” 272. Nas precisas palavras de Shaull: “Thus we face the strange paradox that this moment of opportunity is also a moment of profound crisis”.

da *mundaneidade* do mundo secular, constitui a base fundamental para o desenvolvimento de sua reflexão teológico-ética. Não obstante, a pergunta sobre a forma do interrelacionamento entre o reino de Deus e a ação concreta do homem na história – apenas tematizada por meio da análise dos fundamentos teóricos da reflexão teológica de Shaul – ainda permanece sem resposta. Afinal, como a relação entre um ideal transcendental indicativo e regulativo e a transitoriedade intrínseca à formulação de normas concretas de ação voltadas para a transformação de um presente estado de coisas é por Shaul tematizada a partir desse quadro teórico geral? É, pois, para a análise do modo dessa relação que a seção seguinte se dirige.

2. Em direção a uma *Gestaltungslehre*,⁶⁷ ou: a teologia ética de Shaul como teoria reflexiva do protestantismo

Conforme analisado até aqui, a secularização possui, de acordo com Shaul, um caráter duplo. O processo compreensivo de secularização da existência humana traz consigo tanto uma crise religiosa posta em marcha a partir da dissolução da ordem ontocrática representada pelo *corpus christianum*, por um lado, quanto uma oportunidade ímpar para a reconstrução crítica da teologia, por outro. Esse processo duplo de crise e reconstrução torna-se inteligível quando analisado sob o prisma da compreensão do advento da secularização enquanto um processo radical de “historicização da existência humana [*Vergeschichtlichung der menschlichen Existenz*]”. Trata-se, em outras palavras, de um processo através do qual a consciência passa a ser plenamente determinada pelas categorias tempo e história.⁶⁸ Se já em Bonhoeffer a secularização era saudada como a chegada da “maioridade do mundo [*Mündigkeit*]”,⁶⁹ 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 com precisão Gogarten, essa liberdade resulta da liberdade prioritária, fincada na fé, através da qual “o mundo mítico é transformado num mundo histórico. Por meio desse 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,

67 Seguimos, aqui, a elucidação da doutrina da *Gestalt* de Troeltsch tal como articulada por Toshimasa Yasukata, *Ernst Troeltsch: Systematic Theologian of Radical Historicity* (Atlanta: Scholars Press, 1992), 21–40.

68 Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 134–148.

69 Bonhoeffer, *Resistência e submissão*, 436: “Considero o ataque da apologia cristã à maioridade do mundo primeiro como sem sentido, segundo como deselegante, terceiro como não cristão”. O termo *Mündigkeit* é, evidentemente, de Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What Is Enlightenment?” (1784), in *Practical Philosophy*, ed. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 17–22.

assim, seu caráter *ontocrático* (van Leeuwen). Transforma-se em algo natural, “meramente mundo, mundo secular”.⁷⁰

Tendo-se em vista que Shauull entende a secularização do mundo, na trilha de van Leeuwen, como *um processo revolucionário de historicização da existência*, isto é, como a historicização fundamental, nas palavras de Troeltsch, de todo nosso pensamento sobre o homem, sua cultura e seus valores, um problema fundamental surge para a construção de sua teologia ética. Esse problema pode ser apontado a partir de um questionamento básico, porém direto – a saber: como formular um *critério normativo* para uma transformação ética da sociedade frente a um contexto de *historicização crescente*? Como podem normas concretas para a ação ser estabelecidas no desenvolvimento historicizante da cultura e ideias humanas? Conforme afirmado nas páginas precedentes, na medida em que cristianismo e secularização são as duas faces de uma mesma moeda, a religião cristã não pode imunizar-se contra esse *fato*. Como no caso de todas as outras religiões, o cristianismo deve situar-se no curso das determinações contingentes do desenvolvimento histórico-evolutivo e sujeitar-se, dessa forma, à análise histórico-crítica. Essa tensão entre a construção de *princípios normativos* em meio a um contexto de *crescente historicização* constitui a principal preocupação metodológica dos escritos teológico-éticos de Shauull. Ela nos conduz, imediatamente, ao problema da mediação entre o absoluto e o relativo. É precisamente nesse âmbito, como corretamente viu Arthur Rich, que a abordagem teológico-ética de Shauull deve ser compreensivamente analisada.⁷¹

O problema intrínseco ao desenvolvimento de “uma visão totalmente histórica dos assuntos humanos”,⁷² posto em marcha pelo advento da *Aufklärung* no século XVIII, pode ser descrito como o problema do estabelecimento de *princípios normativos*. Shauull, seguindo na perspectiva crítica de Troeltsch, entende a historicização radical do pensamento como um sinônimo de relativismo. A partir dessa compreensão, torna-se evidente que normas ou critérios absolutos jamais podem ser deduzidos do reino *quase-diabólico* da história.⁷³ Isso porque a história é o reino do relativo, de sorte que a dedução de critérios normativos e absolutos nos conduz para fora do âmbito da história. Para Shauull, contudo, o reconhecimento de uma total historicização e, por conseguinte, um total relativismo no curso do desenvolvimento histórico não conduz, de forma inevitável,

70 Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 134–148.

71 Rich, *Business and Economic Ethics*, 153–159.

72 Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie* (München: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1969), 29.

73 Troeltsch, “Über historische und dogmatische Methode,” 734: „Wer ihr den kleinen Finger gegeben hat, der muß ihr auch die ganze Hand geben. Daher scheint sie auch von einem echt orthodoxen Standpunkt aus eine Art Ähnlichkeit mit dem Teufel zu haben“.

a um indiferentismo cético ou niilista no que diz respeito à gênese, ao desenvolvimento, e à dotação de sentido do movimento histórico e das ideias intelectuais enquanto tais. Seria errôneo pensar que, na perspectiva de Shaull, o ser humano está à deriva em meio às ondas da história, desprovido de toda e qualquer orientação ou referenciais éticos dotados de concretude. Antes o contrário: na perspectiva de Shaull, critérios normativos podem ser adquiridos não apenas por meio de um procedimento analítico e comparativo entre alternativas que se opõem umas às outras no desdobramento do processo histórico, mas também pela persuasão da relevância de determinados valores para a transformação da vida individual e coletiva. Um critério absoluto jamais pode ser encontrado na história porque ele transcende o histórico: é por esse motivo que a “verdade última”, uma vez compreendida como uma *ideia* e, dessa forma, despida de todo condicionamento histórico, torna-se a meta final e *ideal* da atividade humana que sempre opera a partir dos limites da relatividade histórica. Para Shaull, a “verdade última” é, em linguagem estritamente teológica, a *ideia* do reino de Deus, que está acima, enquanto critério regulativo e normativo último, de qualquer realidade política e social.⁷⁴

Ora, acaso não estaríamos aqui, novamente, frente a um formalismo igualmente abstrato que Shaull justamente julgou como estéril no modo de pensamento ético anistórico representado, sobretudo, pela ideia de uma sociedade responsável? Fosse o pensamento de Shaull desprovido de uma perspectiva *sobre o modo por meio do qual o ideal do reino de Deus e a ação humana concreta na história podem coincidir*, esse questionamento se aplicaria à sua reflexão ética com a mesma força implosiva com que fora por ele aplicado ao formalismo intrínseco à ideia de uma sociedade responsável. No entanto, em função de descrever a dissolução dos padrões ontocráticos de vida nos termos de uma “dinâmica revolucionária” constitutiva do processo de historicização do pensamento, os críticos de Shaull o acusaram não somente de “deificar a história”,⁷⁵ como também de perverter o *proprium* da teologia em função de sua alegada elevação da categoria “revolução” ao *status* de objeto primeiro da reflexão teológica.⁷⁶ Essas críticas, entretanto, não se sustentam

74 Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 36: “The Kingdom of God always stands over against every social and political order”.

75 Dale T. Irvin, *Hearing Many Voices: Dialogue and Diversity in the Ecumenical Movement* (Lanham/New York/London: University Press of America, 1994), 116 ressalta que, na quarta sessão plenária em Genebra, Roger Shinn criticou a posição radicalmente historicizante de Richard Shaull “alertando contra a tendência de deificar a história”. Sobre esse ponto, cf. ainda Paul Abrecht and M. M. Thomas, eds., *World Conference on Church and Society, Geneva, July 12–26, 1966: Christians in the Technical and Social Revolutions of Our Time* (Geneva: WCC Publications, 1967), 21–22, 25, 27.

76 Rendtorff, “Der Aufbau einer revolutionären Theologie,” 67–68. Nessa conexão, cf., igualmente, o ensaio comparativo desenvolvido por Schneider-Flume, “Kritische Theologie contra theologisch-politischen Offenbarungsglauben,” 114–137.

quando submetidas a um escrutínio mais rigoroso. Tendo-se em vista a fundamentação interna do pensamento de Shaull, pode-se afirmar que nem a história corre o risco de ser deificada, por um lado, nem a revolução é assumida como objeto central da teologia, por outro. Para Shaull, a história constitui, quando analisada a partir de uma perspectiva estritamente teológica, a esfera da providência, “o campo de ação de uma soberania que, estando presente na história, ao mesmo tempo a transcende”.⁷⁷ A revolução, por sua vez, não diz respeito, como geralmente se assume, ao processo revolucionário da realidade social entendido meramente enquanto tal. Antes, para Shaull, a revolução se torna uma categoria teológica na medida em que opera, em seu pensamento teológico, como *um* termo descritivo da relação entre o absoluto e o relativo, entre reino de Deus e história. Como ele afirma com notável precisão, “é a realidade do reino que irrompe na vida humana e torna possível, para o homem que vive dentro das ordens da sociedade, transcendê-las e ao mesmo tempo rebelar-se contra elas”. Além disso, acrescenta Shaull, “o reino representa a realidade do juízo de Deus que rompe o poder dessas estruturas, abrindo-as para o futuro e criando novas oportunidades dentro da história para a culminação da vida humana”. Para Shaull, a revolução descreve esse processo dinâmico de crise e reconstrução acarretado pelo processo de secularização e historicização do pensamento. Em suas palavras, “essa é a revolução real na qual Deus se encontra envolvido no mundo”.⁷⁸ Nesse sentido, a revolução aponta para o caráter dinâmico da perspectiva histórica, que se desdobra continuamente a partir de um processo de crise e reconstrução, morte de velhas estruturas e ressurreição de novas.⁷⁹

A partir dessa compreensão teológica da realidade revolucionária, pode-se afirmar que, embora Shaull tenha se preocupado em oferecer uma análise sociopolítica do “novo estado de espírito revolucionário na América Latina”,⁸⁰ a categoria revolução significa muito mais que uma determinada configuração sociopolítica. Com efeito, essa categoria está conectada ao contexto mais amplo de uma teologia da história que se quer radicalmente moderna e secular. Para Shaull, de fato, a dinâmica revolucionária intrínseca à historicização do pensamento aparece, em sua forma mais aguda, na experiência de efervescência política que reivindica a criação de novas estruturas sociais. Não obstante, a revolução por ele aludida não permanece, conforme afirmado anteriormente, uma

77 Shaull, *As transformações profundas*, 52.

78 Shaull, *As transformações profundas*, 93.

79 Richard Shaull, “Christian Faith as Scandal in a Technocratic World,” in *New Theology*, no. 6, *On Revolution and Non-Revolution, Violence and Non-Violence, Peace and Power*, ed. Martin E. Marty and Dean G. Peerman (New York: Macmillan, 1969), 130–131.

80 Richard Shaull, *The New Revolutionary Mood in Latin America* (New York: National Council of the Churches of Christ in the USA, Division of Foreign Missions, Committee on Cooperation in Latin America, 1962), 1–7.

categoria puramente sociológica. Antes, a categoria revolução é por ele assumida, a partir de uma perspectiva ética, como um problema legítimo de qualquer teologia que intenciona oferecer uma interpretação da realidade histórica. Assim, no escopo da teologia ética de Shaull, a revolução é diretamente dependente de sua perspectiva do relacionamento entre o reino de Deus, enquanto critério teológico-ético regulativo último, e a ação humana na história.⁸¹ Por conseguinte, o esforço pela compreensão do contexto sociopolítico mais amplo, que certamente o obriga a interpretar a dinâmica revolucionária como um *fato* dentro de uma perspectiva teológica mais compreensiva, não constitui, como muitos assumem, um desvio da agenda própria da reflexão teológica. Antes, tal esforço analítico é uma consequência direta da tendência metodológica de Shaull de acomodar-se ao dado e à factualidade bruta dos eventos históricos concretos como *terminus a quo* para a construção de uma reflexão teológica radicalmente crítica. Assim, a categoria revolução torna-se um tema de reflexão teológica tanto por ser uma categoria designativa da autocompreensão de uma época, quanto por configurar-se como tema descritivo da relação entre o absoluto e o relativo, o reino de Deus e a história.

Mantendo em perspectiva a elevação da categoria revolução – enquanto categoria designativa da autocompreensão de uma época específica e da forma do relacionamento entre o ideal do reino de Deus e a história humana – ao *status* de categoria teológica, o modo da relação entre um critério normativo e a ação humana concreta na história, presente na teologia ética esboçada por Richard Shaull, começa a se tornar transparente. Uma vez que é o contexto social mais amplo que determina as possibilidades para a ação teológica e não o contrário, estamos autorizados a entender que a reflexão teológica e ética necessita de um princípio radicalmente histórico e concreto para empreender a construção criativa de seu edifício. No caso da teologia de Shaull, a revolução é um princípio importante, mas de forma alguma constitui o princípio fundante e fundamental. Uma leitura atenta do estudo preparatório desenvolvido por Shaull para a Conferência de Genebra, de 1966, é suficiente o bastante para livrar o leitor sensível desse grave equívoco. Nas palavras de Shaull:

O que é de significância última é a realização da vida humana em um novo contexto de relacionamentos. Para essa nova ordem, uma mudança de estrutura na sociedade é essencial, mas essa mudança constitui apenas um elemento em um processo mais amplo de humanização. Dessa forma, nós podemos participar plenamente na luta política ao mesmo tempo que reconhecemos suas limitações. Nós podemos estar abertos a possibilidades inesperadas de sentido e

81 Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 36.

realização, que podem bem irromper a qualquer momento, mesmo quando nossos esforços políticos mais estrênuos parecem sofrer uma derrota completa. Cada nova experiência da comunidade aponta para o reino em direção ao qual nos movemos, mas um reino no qual, mesmo agora, participamos de uma forma fragmentária.⁸²

A partir dessa descrição elaborada por Shaull, torna-se evidente que a categoria revolução não é o objeto de sua teologia, na medida em que ela está condicionada, em sua perspectiva teológica, à *humanização* enquanto critério teológico mais específico. A mudança revolucionária da estrutura social constitui, como Shaull afirma, “apenas um elemento em um processo mais amplo de humanização”. Por outro lado, em conformidade com essa interpretação, torna-se possível elucidar o modo por meio do qual um ideal transcendental normativo se relaciona, em seu pensamento, com as ações humanas concretas na história.

A despeito das inúmeras interpretações pouco matizadas da teologia de Shaull como uma “teologia da revolução”,⁸³ Shaull torna evidente que *a revolução não é autossuficiente na medida em que permanece submetida a um princípio teológico mais específico e controlada por um processo histórico-teológico mais amplo*. Com efeito, a categoria revolução é importante na medida em que expressa o despertar de uma consciência em relação ao processo de desenvolvimento da tecnologia e da secularização que conforma a visão de mundo do homem moderno. No entanto, seria errôneo conferir-lhe um valor maior que possui. Na reflexão de Shaull, a categoria revolução quer apontar justa e tão-somente isto – a saber, o caráter “dinâmico da existência histórica, que é constantemente formada e reformada [*shaped and reshaped*] de muitos modos concretos e inesperados”.⁸⁴ Para Shaull, o advento de uma perspectiva revolucionária da realidade atesta não somente a ruína irreversível dos padrões ontocráticos da vida social, mas também a formação de uma visão dinâmica do mundo histórico.⁸⁵ Pois, como afirma, a realidade que o revolucionário conhece “não é uma ordem estável, eterna, racional, mas aquela em que ele possui uma leve esperança de impor ordem na medida em que intenciona moldar [*shape*] o futuro na

82 Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 36–37: “In the perspective of the Kingdom, involvement in revolution means living in a state of tension that can become a creative force”.

83 Contra isso, cf. o nosso estudo Fábio Henrique Abreu, “Teologia como hermenêutica simbólica: Breves considerações sobre o método teológico de Richard Shaull,” *Numen* 13, nos. 1–2 (2011): 151–77.

84 Shaull, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 477: “For the reality that the revolutionary knows is that of his involvement in dynamic historical existence, which is constantly being shaped and reshaped in very concrete and unexpected ways”.

85 Shaull, “The Christian World Mission in a Technological Era,” 207.

direção de certos objetivos específicos”.⁸⁶ E é precisamente essa percepção de realidade dinâmica, fundamental para a formação de uma perspectiva revolucionária da realidade social, que contrasta com aquele tipo de pensamento teológico que não assume, com o devido rigor, nem a historicização radical da consciência humana, por um lado, nem a necessidade de postar-se no pensamento a partir da factualidade bruta dos eventos históricos, por outro.⁸⁷

Mantendo-se essa perspectiva em mente, pode-se afirmar que a categoria revolução para Shaul nada mais é senão a expressão concreta da tríade “modernidade-secularização-historicização” que é assumida como ponto de partida de sua análise teológica. A categoria revolução descreve a dinâmica de formação e reformação do processo histórico. Sua teologia ética é obrigada a adotar esse ponto de partida porque essa é a forma por meio da qual o homem moderno torna-se transparente para si mesmo em sua autocompreensão radicalmente histórica e secular. É em função desse aspecto metodológico que devemos falar de uma teologia *ética* mais que de uma ética *teológica* para descrever a reflexão de Shaul. A ética opera, assim, como “uma forma intensificada de experiência da realidade, na medida em que o tema da ética é a participação, por meio da conduta própria do indivíduo, na realidade que o confronta com suas exigências”.⁸⁸ A

86 Shaul, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 477–478.

87 Shaul, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 477–478. Shaul, a partir de uma citação de Cícero, critica o pensamento social cristão como uma reflexão dominada por um modo anistórico de pensamento. Em suas palavras: “Much of our Christian social thought has been and to a certain extent still is dominated by an a-historical way of thinking. I was reminded again of this in reading this quotation from Cicero: ‘There is in fact a true law – namely right reason – which is in accordance with nature, applies to all men, and is unchangeable and eternal.... To invalidate this law by human legislation is never morally right, nor is it permissible ever to restrict its operation, and to annul it is wholly impossible.... It will not lay down one rule at Rome, and another at Athens, nor will it be one rule today and another tomorrow. But there will be one law, eternal and unchangeable, binding at all times upon all peoples; and there will be as it were, one common master and ruler of men, namely God, who is the author of the law, its interpreter and sponsor’” (p. 477). Essa citação torna ainda mais explícita a luta constante de Shaul para evadir uma tradição de pensamento estática – pré-moderna ou ontocrática – por meio de sua assunção da historicização radical do pensamento imposto pela modernidade.

88 Trutz Rendtorff, *Ethik: Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Band 1 (Stuttgart: Kohlhammer, 1980), 14. Para Rendtorff – e, em nossa leitura, também para Shaul – a ética se torna, assim, a tarefa *par excellence* de uma teologia que se compreende como ciência da realidade. A partir dessa dimensão teológica da realidade, de seu fundamento transcendente, a teologia é trazida para o centro das ciências, transcendendo seu status isolado como disciplina individual. A ética é uma “forma intensificada” de teologia porque aborda, de maneira ampliada, a questão fundamental para toda teologia a respeito da estrutura básica de nossa compreensão da realidade. A ética não substitui a teologia, mas a torna necessária de uma forma nova e renovada (Rendtorff, *Ethik*, 1:16). Assim, a “era ética do cristianismo” postulada por Rendtorff corresponde à pressuposição de uma “assinatura ética do presente”. Diante das demandas éticas do mundo moderno, a teologia torna-se indispensável como ciência integradora, pois as questões éticas relevantes e atuais suscitam, de forma intensificada, a questão

ética, nesse sentido, envolve uma pergunta fundamental pelo sentido da estrutura da realidade que confronta o indivíduo na totalidade de sua existência e, enquanto tal, traz consigo, *in nuce*, a dimensão teológica.

O corolário dessa perspectiva metodológica obriga o pensamento de Shaull a reconhecer que, assim como há, em função do processo de dissolução do *corpus christianum*, apenas uma história para a consciência do homem moderno, também a ética deve ser compreendida em termos de unidade. Com o processo de destruição da unidade entre igreja e sociedade, a teologia foi obrigada, *nolens volens*, a reconhecer a autonomia das diferentes esferas da vida cultural. O reino da cultura passou a considerar-se plenamente capaz de construir, dessa forma, seus próprios valores e normas sem a interferência direta – e mesmo indireta – de instituições eclesásticas, e sem a necessidade de um apelo a uma instância superior de autoridade autorreivindicada. Na condição de um domínio entre outros da vida cultural, a igreja e sua teologia foram privadas de sua autoridade totalizante: seus direitos e privilégios universais foram esvaziados, ao mesmo tempo que a vida cultural alcançou o direito autêntico de autolegislar-se.⁸⁹ Disso decorre que a construção de uma ética positiva pressupõe, por necessidade, a formulação de uma “hermenêutica da cultura”, isto é, uma análise que procura elucidar, sem a violação da autonomia da esfera cultural, um sentido religioso mais profundo que, para o teólogo, se revela em meio à vida do espírito. Somente então pode o teólogo ético arriscar-se, por meio de sua autodeterminação, na construção de um sistema ético compreensivo.⁹⁰ É a partir dessa assunção consciente da autonomia da vida da cultura que o teólogo se vê obrigado a acomodar-se ao dado para, a partir dessa acomodação, indicar as possibilidades para a tarefa de reconstrução da teologia. Shaull, de forma precisa, descreve esse estado de coisas sublinhando que:

nossa tarefa não é a de impor certos valores, mas de reconhecer e viver segundo aqueles que no mundo vigoram; não a de dar sentido à vida, mas de descobrir o sentido que a vida tem num mundo que participa da redenção; não a de estabelecer ordem no universo, mas de participar na nova ordem de coisas que toma forma através da transformação da

do próprio fundamento e propósito da existência humana (Rendtorff, *Ethik*, 1:14). A vida humana é o paradigma da ética no contexto teológico, a partir do qual a própria teologia se eleva a uma forma superior.

89 O manifesto de Kant, “What Is Enlightenment?,” 17–22 constitui um atestado rigoroso desse novo estado de coisas.

90 James M. Brandt, “Interpretation of Culture in Schleiermacher’s Christian Ethics,” in *Schleiermacher and the Study of Religion, and the Future of Theology: A Transatlantic Dialogue*, ed. Brent W. Sockness and Wilhelm Gräb (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010), 311.

sociedade. Essa atitude nos permite estar plenamente engajados numa situação em que não temos todas as respostas, mas em que podemos, confiantes, procurar novas possibilidades de compreensão e de sentido.⁹¹

A partir dessa postura metodológica intelectualmente honesta que respeita a autonomia da esfera secular, a teologia ética de Richard Shaull estabelece, assim, nada menos que uma completa revolução copernicana na dogmática do protestantismo antigo. Trata-se, para ser mais preciso, de uma completa inversão do vetor da reflexão teológica precrítica: no lugar de uma teologia que impõe seus valores ao mundo da cultura, Shaull propõe uma teologia que se acomoda ao dado e, a partir desse dado, reformula seus próprios valores; no lugar de uma teologia que impõe um sentido ao mundo da vida, Shaull advoga uma reflexão teológica que recebe seu sentido na forma como a cultura o apresenta. Em sua acomodação à situação presente, a teologia de Shaull assume, assim, a tarefa de prover elucidação e orientação para a vida e o agir éticos. Segue-se que, para Shaull, a ética pode ser descrita como “uma forma intensificada de teologia porque aborda, de maneira mais aprofundada, a questão fundamental para toda a teologia”, a saber, aquela “da estrutura básica de nossa compreensão da realidade”.⁹² A tarefa da teologia consiste, nesse sentido, em entender o modo da relação do divino com a estrutura de nossa vida na história. Essa tarefa compreensiva, entretanto, somente pode ser levada a cabo a partir da posição de um envolvimento concreto e sem reservas com as questões últimas sobre o sentido da existência que estão presentes, ainda que de forma latente, na cultura. É somente a partir dessa posição de envolvimento concreto que a tarefa da teologia ética de elucidar o modo do relacionamento entre o divino e o humano pode ser realizada com algum grau de sucesso. À parte de um envolvimento concreto e de um concomitante compromisso sem reservas com a situação contemporânea, a teologia jamais poderá recobrar o poder criativo e formativo que lhe é próprio. Nesse sentido, podemos afirmar que a teologia ética de Shaull – tal como a de Paul Lehmann – se orienta por padrões integralmente modernos: ela não constitui, assim, uma tentativa funesta de reafirmar a ética no contexto do cristianismo e da cultura conformada pelo *corpus christianum*, mas trata, inversamente, de inserir o cristianismo no contexto da ética, da história, e da secularidade características da cultura moderna.⁹³

91 Shaull, *As transformações profundas*, 50.

92 Rendtorff, *Ethik*, 1:16: „Ethik ist eine Steigerungsform von Theologie, weil sie in gesteigerter Weise die für jede Theologie elementare Frage nach der Grundstruktur unseres Wirklichkeitsverständnisses thematisiert“.

93 Rendtorff, “Der Aufbau einer revolutionären Theologie,” 74: „Ist aber nicht die Lehmannsche Formel *Ethics in a Christian Context* auch die Umkehrung jener anderen Formel *Christlicher Glaube in Kontext*

Frente a esse contexto, como pode a teologia ética, então, cumprir sua tarefa de apreender o modo da relação do divino com a estrutura que conforma a vida histórica do homem? Ou melhor, como pode a teologia ética formular um critério regulativo para uma transformação ética da sociedade frente a um contexto caracterizado por uma historicização crescente?

Na perspectiva de Shaull, está claro que a questão ética última diz respeito à realização da vida humana em um novo contexto de relacionamentos, o que reivindica um envolvimento concreto nas lutas por humanização, bem como a formulação de um princípio crítico para uma transformação ética da sociedade. Sob o prisma de uma interpretação teológica da realidade, o critério regulativo e normativo último de qualquer realidade política e social é o reino de Deus, que “sempre permanece contra toda ordem social e política, expondo, assim, seus elementos de desumanização e os julgando”.⁹⁴ Para Shaull, no entanto, o ideal transcendental regulativo do reino de Deus não se configura sob a forma de um critério transcendental abstrato que não possui qualquer relação com a esfera histórica em que a vida humana se desdobra. Antes, o reino se atualiza na história, tomando forma em meio ao agir histórico concreto do homem. Para Shaull, o reino de Deus é o símbolo *par excellence* da humanização da vida humana, relacionando-se, enquanto tal, intimamente com um tipo particular de práxis histórica que pode ser descrita como humanizadora. Segue-se que o símbolo do reino de Deus e o ideal histórico da humanização plena da vida humana constituem, na reflexão de Shaull, termos correlatos, na medida em que é somente no reino, em que o homem participa fragmentariamente, que a vida humana alcança sua completude, ou humanização plena. Para ser mais preciso, *a humanização é a atualização do reino de Deus na história, isto é, a realização do absoluto no âmbito do relativo*. Essa realização do absoluto na história, entretanto, não irrompe como uma quebra da causalidade histórica. Antes, na medida em que a humanização é um processo nunca plenamente efetivado, o caráter processual intrínseco à dinâmica histórica é assegurado. Por esse preciso motivo, o reino de Deus nunca pode ser compreendido, na concepção de Shaull, como um critério regulativo puramente abstrato que, em seu titanismo absoluto, contrapor-se-ia a toda e qualquer atividade humana na história. Tal como afirmado acima, o homem participa desse reino, de forma fragmentária, na medida em que se envolve na luta histórica concreta pela humanização

der Ethik, mit der das Christentum seinen Fortschritt in die Neuzeit einst vollzogen hat? [...] Ist nicht das ethische Bewußtsein, wie es in der Moderne allgemein geworden ist, die Instanz, die Kritikwürdigkeit und Veränderungsbedürftigkeit der Welt selbst allererst sehen läßt?“. Rendtorff suspeita que a fórmula “cristianismo no contexto da ética”, característico da modernidade, corre o risco, em Lehmann e Shaull, de configurar-se, inversamente, como uma “ética no contexto cristão”.

94 Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 36.

da vida humana no mundo. Como consequência desse envolvimento, Shaull ressalta, “o cristão pode perceber, em certas situações, uma coincidência relativa da luta revolucionária com a ação humanizadora de Deus no mundo”.⁹⁵ É, pois, precisamente essa “coincidência relativa” que exige a teologia ética de Shaull de um transcendentalismo abstrato, desprovido de qualquer relação com a ação humana na história.

Está claro, portanto, que, para Shaull, o reino é uma realidade dinâmica que se atualiza na história a partir de um processo de envolvimento nas lutas concretas pela atualização da liberdade. Shaull encontra-se, assim, completamente distante da perspectiva essencialmente barthiana do pensamento social cristão. Se, para Barth, entre a vontade de Deus e a vontade do homem, *a despeito da natureza do objetivo último da vontade humana*, há somente, como bem afirma Rich, “a relação de não-correspondência”, isto é, “de absoluta diferença”,⁹⁶ para Shaull, ao contrário, o divino e o humano não podem ser separados – e isso porque o homem participa fragmentariamente numa ordem de coisas que se encontra envolvida pelo próprio divino.⁹⁷ Na percepção e tematização da coincidência relativa entre a ação humana na história e a realidade do reino de Deus que constantemente forma e reforma a dinâmica da existência humana, a teologia ética – e a religião cristã – recobra seu poder criativo e formativo mais próprio. É, pois, a partir da elucidação desse princípio formativo e criativo, isto é, da configuração de formas históricas concretas (*Gestalten*), que a teologia ética de Shaull encontra sua tarefa específica.⁹⁸ Através da acomodação à configuração cultural de seu tempo, a teologia ética de Shaull lança as bases para a formação – para darmos lugar a um útil conceito de Troeltsch – de “sínteses culturais”,⁹⁹ que nascem a partir da coincidência relativa entre a ação humana na história e o ideal regulativo do reino de Deus.

Uma das consequências desse tipo de perspectiva ética está em que, ao assim proceder, Shaull restringe o problema da ética à solução da questão do modo por meio do qual o ideal ético – ou o reino de Deus, nos termos da tradição neoprotestante – pode assegurar seu próprio fundamento, ou mesmo ser afirmado como um ideal passível de atualização no mundo real. Para Shaull, a atualização do reino de Deus na história,

95 Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 36: “[...] the Christian can perceive, in certain situations, a relative coincidence of the revolutionary struggle with God’s humanizing action in the world”.

96 Rich, *Business and Economic Ethics*, 134: “In this way the early Barth proclaims the absolute ‘from God’ as *radical, eschatological judgment over this world*”. É por isso que, em Barth, como bem notou Arthur Rich, a ética somente pode existir na forma paradoxal de uma crítica divina a toda ética!

97 Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 36.

98 Shaull, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 477.

99 Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 730–772.

entretanto, não pode ser pensada sem um compromisso com o mundo que conforma a existência e a condição humanas. No entanto, ao apontar para a ideia de uma coincidência relativa, o ideal ético inevitavelmente experiencia uma certa desvalorização e redução de seu conteúdo transcendental original, à medida que uma situação de comprometimento ou de identificação *relativa* é assegurada. Isso quer dizer que, embora possa existir um desejo genuíno pela atualização do reino de Deus na história, o reino jamais pode ser atualizado de forma absoluta – e isso porque a radical historicização do pensamento humano não deixa espaços para absolutos.¹⁰⁰ O reino atualiza-se na história, mas permanece, sob o prisma do círculo hermenêutico inescapável da história ao qual o teólogo crítico se encontra inextricavelmente adstrito, um conceito-limite (*Grenzbegriff*). Nesse sentido, a configuração de uma nova *Gestalt*, formada pela síntese ética entre a ação humana e o ideal regulativo do reino de Deus, é sempre um empreendimento provisório que, a despeito de seu *caráter normativo e absoluto para um contexto social determinado*, permanece, entretanto, sempre relativo.

Na perspectiva de Shaull, a formação de novas *Gestalten* históricas é o modo mais apropriado para resolver a “questão crucial” da tarefa teológica. Conforme visto nas páginas precedentes, essa questão crucial se expressa, em seu pensamento, na tentativa de deslindar a perspectiva a partir da qual uma conversa corrente entre a situação e a tradição da teologia deve ser conduzida.¹⁰¹ O princípio crítico que conduz à solução dessa questão crucial é o princípio da *humanização da vida humana*, isto é, a realização da vida humana num novo contexto de relacionamentos.¹⁰² Referimo-nos, aqui, à ideia de um princípio crítico porque a humanização é tanto o *princípio* de coincidência relativa entre o ideal do reino de Deus e a práxis de humanização na história, quanto o elemento *crítico* que orienta e denuncia todas as realizações humanas no mundo. Assim, é por meio da coincidência relativa entre as lutas pela humanização da vida humana no mundo e o ideal do reino de Deus que, na perspectiva de Shaull, o ideal ético último adquire forma

100 É precisamente nesse ponto que Juan Luis Segundo, *Libertação da teologia* (São Paulo: Loyola, 1978), 149–152 dirige uma crítica à teologia ética de Shaull. Para Segundo, a tradição teológica em que Shaull se encontrava inserido continuou exercendo forte atuação em seu pensamento, “se não no conteúdo e nas opções, em todo o caso na linguagem”. Nesse sentido, afirma Segundo, enquanto a linguagem histórica de Shaull é “sumamente comprometida e revolucionária”, a tradução dessa linguagem em termos teológicos “começa a inibir a Shaull”. Isso se evidencia, de acordo com Segundo, na não identificação *plena* estabelecida por Shaull entre o ideal escatológico do reino de Deus, enquanto critério ético último, e a atividade humana na história. Tal concepção, para Luís Segundo, é “fatal para a credibilidade da teologia cristã e significaria a morte da teologia da libertação”.

101 Shaull, “Community and Humanity in the University,” 319.

102 Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 36: “What is of ultimate significance is the fulfillment of human life in a new context of relationships”.

concreta (*Gestalt*), sendo que é este critério e não outro que deve guiar as discussões sobre a ética social no mundo moderno.

Não obstante, essa tentativa de Shaull de adquirir, para darmos lugar a uma formulação de Troeltsch, “o normativo a partir da história”,¹⁰³ somente poderia ser realizada através de uma “síntese criativa sempre nova [*immer neue schöpferische Synthese*] que conferirá ao absoluto a forma [*Gestalt*] possível para ele em um momento particular e, ainda assim, permanecer fiel à sua limitação inerente de uma mera aproximação do verdadeiro, do último, e de valores universalmente válidos”.¹⁰⁴ Esse procedimento, do ponto de vista teológico, nada mais descreve – para empregarmos novamente a perspectiva teológica elaborada por Troeltsch – senão a própria tarefa teológica mais fundamental de “formulação da ideia cristã básica de um modo que corresponda ao presente”.¹⁰⁵

A ideia da humanização, enquanto princípio crítico de mediação entre o absoluto e o relativo, que toma forma (*Gestalt*) numa nova síntese cultural radicalmente histórica, é por Shaull empregada como *tema* de sua teologia ética. A humanização da vida humana não é ela mesma um princípio abstrato na medida em que não somente representa uma atualização concreta da liberdade humana no mundo, como também constitui a concreção provisória de um ideal ético último no âmago da história. Na perspectiva de Shaull, o impulso fundamental para a humanização da vida foi dado pelo advento do mundo moderno, isto é, pelo processo de secularização e historicização da consciência, que permite que o indivíduo se volte contra todos os padrões ontocráticos de vida que expropriam o homem de sua liberdade. Um aspecto importante da afirmação do processo de humanização da vida humana no mundo é que ele constitui, ao mesmo tempo, uma crítica à desumanização do homem provocada por configurações culturais e estruturas sociais defasadas e injustas. Contra essas estruturas sociais, o impulso para a humanização da vida opera como um protesto profético que aponta para a necessidade de reformulação da totalidade das instituições sociais. Nesse sentido, a tarefa de formação de sínteses culturais a partir da mediação entre o ideal ético último e ação humana na história envolve, por necessidade, a crítica. Esta é, para Shaull, uma parte fundamental na formação das *Gestalten* históricas, à medida que ele insiste que uma das tarefas mais importantes da teologia é apontar, em meio à luta revolucionária, para a necessidade de se recuperar “aqueles recursos de transcendência e transgressão que libertam o homem

103 Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, x.

104 Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, 58.

105 Ernst Troeltsch, “Was heißt ‘Wesen des Christentums?’,” in *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften*, Band 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1913), 443–46, 532–36, 578–84.

dos laços do *éthos* secular, empírico”. Essa necessidade de uma libertação da prisão da unidimensionalidade do dado confere ao indivíduo histórico o poder de “sonhar novos sonhos sobre o futuro do homem, e cultivar a imaginação criativa de uma forma tal que se torne capaz de pensar sobre novos problemas de formas novas, e definir novos objetivos e modelos para uma nova ordem social”. Essa tarefa teológico-ética, que intenciona, por meio da crítica a formas defasadas, construir novas *Gestalten* históricas, está diretamente ligada à tarefa maior e mais relevante da teologia esboçada por Shaull – a saber, a tarefa de, a partir de uma acomodação ao dado, recobrar a vitalidade característica “da tradição judaico-cristã”.¹⁰⁶

Ora, a formação de uma síntese cultural específica por meio da coincidência relativa entre o impulso para a humanização e o reino de Deus enquanto objetivo primordial da teologia ética de Shaull faz parte da tarefa mais ampla da reflexão teológica de manter uma conversa corrente entre a situação e a tradição da teologia. Como Shaull afirma:

a questão real que nos confronta teologicamente é, dessa forma, aquela da vitalidade da tradição judaico-cristã, em suas diversas formas, e sua capacidade de relacionar-se com a situação humana de hoje de uma forma tal que possibilite a libertação de velhas imagens, símbolos, e conceitos a fim de criar novos que possam realizar essa tarefa.¹⁰⁷

No entanto, à medida que a humanização, como o próprio emprego semântico da palavra sugere, constitui um processo histórico em permanente devir, a teologia deve esforçar-se em sua tarefa primeira de não apenas “manter a difícil, porém não impossível, conversa corrente entre a totalidade da tradição bíblica e teológica e a situação humana contemporânea”, mas também de “descobrir como, nesse contexto, apontar concretamente para sinais de esperança e graça, de sentido e realização em meio à luta contínua pelo futuro do homem”.¹⁰⁸ É, pois, essa tarefa crítica constitutiva da teologia ética, isto é, a tarefa de perceber a formação e de formar novas *Gestalten* históricas, que

106 Shaull, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 476–477: “What the revolutionary needs, in the words of Professor Roger Mehl, is a ‘new vision of the world and a new conception of man’” (p. 477).

107 Shaull, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 477: “Thus, the real question before us theologically is that of the vitality of the Judeo-Christian tradition, in its diverse forms, and its capacity to relate the human situation today in such a way as to liberate old images, symbols, and concepts and create new ones that can perform this task”.

108 Shaull, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 479.

pode contribuir para a revitalização do poder formativo e criativo da religião e teologia cristãs e, assim, recuperar sua permanente relevância pública.

No entanto, qual a importância desse processo de formação de novas sínteses culturais para a recuperação do poder formativo da religião cristã? A fim de oferecer uma resposta a essa pergunta, voltar-nos-emos, agora, para a função sistemática do conceito de “princípio protestante” na estruturação da teologia ética de Richard Shaull.

3. O princípio protestante como categoria de mediação e a doutrina da *Gestalt*

A partir da ênfase no processo de mediação entre a ação humana concreta na história e o ideal do reino de Deus, está claro que Shaull tem em mente não apenas a tarefa de responder teologicamente a um contexto de crescente efervescência revolucionária, mas também a tentativa de lançar as bases para uma nova compreensão, já latente em seu pensamento, da essência do cristianismo. A religião cristã, na perspectiva de Shaull, somente pode recobrar sua vitalidade na medida em que for capaz de reformar-se, de tempos em tempos, em conformidade com o desdobramento do processo histórico-evolutivo.¹⁰⁹ Nesse sentido, assim como a teologia ética tem que passar por um processo de acomodação ao dado, isto é, pelo processo da dupla experiência do reconhecimento da dissolução da base sobre a qual se encontrava alicerçada e de suas possibilidades criativas num estado diferenciado de coisas, também a religião cristã deve enfrentar esse duplo processo de crise e reconstrução.

Com efeito, a tarefa de reconstrução da teologia e da religião constitui, evidentemente, uma única e mesma tarefa. Por esse motivo, a tentativa de lançar as bases para uma nova compreensão da essência do cristianismo já pode ser inferida a partir da forma como Shaull relaciona o ideal ético último e o reino da relatividade histórica. Para Shaull, a história é o âmbito da manifestação do reino que alcança concreção, em sua fragmentariedade, nas fronteiras das lutas pelo futuro do homem. É nessa síntese, sempre provisória, entre o relativo e o absoluto que tanto o princípio crítico da teologia ética de Richard Shaull é formado, quanto a essência da religião cristã se torna manifesta. Assim, sob o prisma dessa relação dinâmica entre reino de Deus e história, *a essência da religião somente pode ser concebida como uma manifestação histórica provisória do reino de Deus, que se atualiza e adquire concretude a partir da elucidação da unidade e coesistência entre o absoluto e o relativo*. Com isso, a compreensão de uma essência dinâmica da religião se torna transparente: assim

109 Richard Shaull, *The Reformation and Liberation Theology: Insights for the Challenges of Today*, 1st ed. (Louisville: Westminster John Knox Press, 1991), 78.

como a formulação de um princípio crítico para a construção de uma síntese cultural envolve um processo subjetivo de crítica aos elementos contingentes que conduzem à desumanização da vida humana no mundo, a formulação de um conceito de essência da religião também envolve, na perspectiva de Shaull, um duplo processo de crítica e reconstrução criativa. Nesse sentido, o cristianismo, caso intencione recobrar sua vitalidade e relevância públicas, deve não apenas reconhecer o processo de dissolução de sua natureza anistórica provocada pelo advento da modernidade, como também acomodar-se ao dado para, somente então, reconstruir-se de forma radicalmente crítica. Shaull, por meio do emprego da adoção da categoria “princípio protestante”, reconhece essa necessidade de forma cabal:

A essência do protestantismo não é uma doutrina, mas uma maneira de ser do mundo, um novo conceito daquilo 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 declaram que, qualquer igreja que é produto da Reforma, merece esse nome somente se é capaz de superar o impulso, inerente a todas as instituições humanas, para a autopreservação, e somente se ousar reformar-se de tempos em tempos, a fim de responder criativamente aos desafios apresentados por novas situações históricas. A fidelidade a um Deus vivo, ativo no mundo a fim de transformá-lo, demanda 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”, um conceito que reivindica a dessacralização de todas as realizações, instituições e estruturas humanas.¹¹⁰

O princípio protestante fornece, assim, o impulso crítico necessário para a reformulação do protestantismo numa nova *Gestalt*. Toda configuração histórica que irrompe a partir da unidade entre o relativo e o absoluto, ou melhor, toda síntese cultural, é resultado de um processo de crítica que se une a uma determinada forma na configuração de uma nova *Gestalt*. Nesse sentido, os termos “síntese cultural” e “*Gestalt*” são sinônimos de “essência”. Na medida em que apontam para a unidade entre o relativo

110 Shaull, *The Reformation and Liberation Theology*, 78. Na seção intitulada “aplicando o princípio protestante à sociedade”, Shaull afirma o caráter revolucionário do protestantismo da seguinte forma: “When Protestants live out their heritage of Faith, they inevitably become agents of social transformation and, in certain situations, find themselves compelled to assume a revolutionary stance”. Sobre esse ponto, cf. Shaull, *The Reformation and Liberation Theology*, 85.

e o absoluto, essa essência, em seu condicionamento radicalmente histórico, é sempre dinâmica. A dinamicidade constitutiva da essência se torna transparente na medida em que se reconhece que ela é, em si, uma unidade de *forma e protesto*.¹¹¹ Por conseguinte, a dimensão crítica do princípio protestante fornece o impulso necessário para a dissolução, por meio da crítica, de formas petrificadas da religião protestante em direção à criação de uma nova configuração histórica do protestantismo, isto é, em direção à criação de um protestantismo capaz de reformar-se de tempos em tempos a fim de responder criativamente a uma nova situação histórica. Nessa concepção histórica e dinâmica de essência, Shaull encontra-se de acordo com Troeltsch e Tillich na medida em que esses pensadores, mais que quaisquer outros da tradição protestante, apontaram para o papel da crítica na configuração da essência histórica da religião cristã e, mais especificamente, do neoprotentantismo. Como afirma Troeltsch, a tarefa de determinar a essência do cristianismo não é uma mera “abstração das manifestações, mas é, ao mesmo tempo, crítica dessas manifestações; e essa crítica não é meramente uma avaliação de algo ainda não completo nos termos de um impulso ideal, mas uma discriminação daquilo que corresponde à essência e daquilo que é contrário a ela”.¹¹² Nesse sentido, a crítica que Shaull dirige a determinadas configurações históricas do cristianismo, sobretudo protestante, corresponde, ao mesmo tempo, ao processo de formação da essência da religião cristã sob o prisma tanto daquilo que ela *deve ser* no presente quanto daquilo que ela *deve se tornar* no futuro. Como resume a hábil fórmula elaborada por Troeltsch, “a determinação da essência [viz., do cristianismo] é a formação da essência [*Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung*]”. Ou ainda: “a respectiva determinação da essência é a respectiva reformulação [*Neugestaltung*] histórica do cristianismo”.¹¹³

111 Paul Tillich, “Protestantische Gestaltung” (1929), in *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung: Schriften zur Theologie I*, ed. Renate Albrecht, *Gesammelte Werke*, Band 7 (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962), 54–69, aqui 54: „Von diesen Spannungen im geschichtlichen Protestantismus soll die Rede sein. Es soll gefragt werden, wie Gestaltung der Form und Protest gegen die Form zusammen in einer Kirche leben können, wie Form und Protest gegen Form eine neue, darüber sich spannende Form schaffen können“. Para uma análise da teoria do protestantismo de Tillich, remetemos nosso leitor, novamente, a Abreu, “A Era protestante,” 281–343. Para uma versão resumida, ver Abreu, “Princípio protestante e Gestaltung,” 29–83.

112 Troeltsch, “Was heißt ‘Wesen des Christentums?’,” 407: „*Er ist nicht bloß Abstraktion aus den Erscheinungen, sondern zugleich Kritik an den Erscheinungen, und diese Kritik ist nicht bloß Messung des noch Unfertigen an dem in ihm treibenden Ideal, sondern Scheidung des dem Wesen Entsprechenden und des Wesens widrigen*“.

113 Troeltsch, “Was heißt ‘Wesen des Christentums?’,” 431: „*Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung. Sie ist Herausarbeitung der wesentlichen Idee des Christentums aus der Geschichte so, wie sie der Zukunft leuchten soll, und zugleich eine lebendige Zusammenschau der gegenwärtigen und zukünftigen Welt in diesem Lichte. Die jeweilige Wesensbestimmung ist die jeweilige historische Neugestaltung des Christentums. Dem kann sich niemand entziehen, der das Wesen des Christentums rein historisch sucht und dabei an die fortwirkende Kraft dieses Wesens glaubt. Anders verfahren kann nur, wer es für eine*

Em que se pese a tendência metodológica de Richard Shaull de acomodar-se a dado e adaptar-se à limitação imposta pelo presente; bem como o caráter permanentemente crítico de sua teologia ética que se volta, em toda a sua pujança crítica, contra formas petrificadas do protestantismo na intenção de reformá-lo em uma nova *Gestalt*; seria demasiadamente ingênuo inferir, a partir disso, que sua teologia ética simplesmente olha com desdém para o passado. Antes, Shaull, a partir do escopo de sua teologia ética, se apropria criticamente da tradição cristã a fim de recobrar, a partir de um processo crítico de reformulação histórica, sua relevância frente a um novo estado de coisas. Para Shaull, não obstante, é a tradição que está a serviço do presente, e não o presente a serviço da tradição. Em conformidade com sua teologia ética e sua teoria da *Gestalt*, Shaull afirma categoricamente que “o passado somente pode ser preservado na medida em que for constantemente transformado. Os esforços para salvar nossa herança por meio de seu encerramento em formas institucionais rígidas de uma era passada somente podem conduzir a seu repúdio”.¹¹⁴ Assim, torna-se evidente que, para Shaull, o edifício da tradição cristã somente pode ser de qualquer utilidade na medida em que o teólogo ético for suficientemente perspicaz para atualizar sua herança em conformidade com a configuração cultural de seu tempo, transformando-a, remodelando-a, de uma forma tal que ela possa corresponder às demandas do tempo presente. Esse processo de conferir uma nova forma (*Gestalt*) ao cristianismo – e, mais especificamente, ao protestantismo – implica o desenvolvimento de uma crítica a concepções contraditórias do significado da essência da religião cristã presentes em seu tempo. No entanto, está claro para Shaull que o cristianismo somente pode recobrar sua vitalidade à medida que, por meio de um processo de acomodação, for capaz de se adaptar à tríade modernidade-secularização-historicização e de contribuir para a humanização do homem. À parte dessa tarefa, a religião cristã não possui qualquer apelo frente à autocompreensão do homem moderno, tornando-se, por conseguinte, irrelevante.

Como uma consequência da autoinvalidação do cristianismo e do crescente domínio de uma mentalidade secular, especialmente entre os revolucionários, os cristãos não podem mais dirigir-se à revolução por meio de tratados de teologia sistemática sobre a natureza da atividade divina. O que agora se faz necessário é, antes, a presença, nas fronteiras da revolução, de comunidades dinamicamente envolvidas na luta pela humanização e comprometidas em um diálogo contínuo com sua herança bíblica e teológica. Tais *koinonias* acharão mais simples

erschöpfte und überwundene historische Bildung hält, oder wer das Christentum nur als exklusiv supranaturale Kundgebung in der Bibel versteht“.

114 Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 35.

levantar questões do que prover respostas, e sua voz poderá soar precária diante das vozes das ideologias políticas. Na medida em que são fiéis à sua herança, viverão em aguda tensão com os movimentos revolucionários em que participam ou com a ordem estabelecida da qual são parte. E, não obstante, é precisamente esse tipo de existência que pode contribuir em algo para o aprofundamento da percepção [*insight*], para a recuperação do propósito, para o renascimento da intrepidez e da obra de reconciliação entre cristãos e não-cristãos igualmente.¹¹⁵

Para Shaull, a essência do cristianismo ganha forma e relevância na medida em que, uma vez situados nas fronteiras da revolução, os cristãos se envolvem na luta pela humanização, estabelecendo, a partir desse *locus*, um diálogo entre a situação revolucionária na qual se encontram e a herança bíblica e teológica, ou melhor, entre a situação de crescente secularização e historicização experienciada, de forma mais aguda, na luta revolucionária e a tradição teológica que os conforma.¹¹⁶ Viver na fronteira, entretanto, significa viver em um estado de tensão permanente: o teólogo ético possui a dupla responsabilidade de perceber a relevância para a fé cristã de uma compreensão secular da realidade que toma forma, de modo especial, entre os revolucionários, e a relevância que a fé cristã possui para livrar o processo revolucionário de sua tendência idolátrica permanente de não somente absolutizar o desejo pela criação de uma nova ordem, como também de sacralizar uma determinada configuração sociopolítica. Como Shaull afirma precisamente, “a luta pela criação de uma nova ordem toma lugar em meio à oposição, falhas repetidas, e o aparecimento constante de novas ameaças de desumanização”.¹¹⁷ Por essa razão, o revolucionário deve ser lembrado de que não pode transformar a revolução num novo ídolo, “pois a revolução constitui um fenômeno altamente ambíguo. Ela representa uma paixão por justiça e pela libertação do oprimido, mas ela também libera grandes forças de destruição e conduz a novas formas de injustiça”. A nova ordem será instrumento de humanização “somente se essa ordem também permanecer aberta a mudanças. A revolução será capaz de se aproximar dos objetivos que se impôs se conseguir desenvolver um tipo de instituição na qual se façam presentes a autocrítica e a sensibilidade para com a insatisfação quanto à nova estrutura”.¹¹⁸ Nesse sentido, viver na fronteira da revolução significa, como sugere a imagem enigmática criada por Walter Benjamin, permitir que a anã feia, que

115 Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 32–33: “At this point, a radical theological reorientation would seem to be called for. The God who is tearing down old structures in order to create the conditions for a more human existence is himself in the midst of the struggle” (p. 33).

116 Shaull, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 479.

117 Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 38–39.

118 Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 26, 35.

supostamente tem que se manter fora de vista, conduza a mão do fantoche de modo a assegurar a vitória sempre e invariavelmente.¹¹⁹

É, pois, tão-somente a partir destas considerações, ainda que não exaustivas, sobre os fundamentos do pensamento teológico de Richard Shaull que sua posição concreta em relação a questões éticas específicas pode ser compreendida. Contra a ideia ecumênica de uma sociedade responsável enquanto critério ético norteador do pensamento social cristão, Shaull aponta para o crescente processo de secularização e de historicização do pensamento como *factos* irreversíveis do mundo moderno que terminam por destruir as estruturas do formalismo abstrato presente nesse critério ético. Reafirmando sua acomodação plena ao mundo moderno e à dinâmica das lutas pela atualização da liberdade humana na história, Shaull aponta as consequências dessa problemática para a reflexão ética com uma precisão notável:

O que eu entendo que isso significa é que a orientação ética pode ser fornecida somente na medida em que valores são traduzidos em metas sociais específicas, necessidades humanas específicas, e possibilidades e prioridades técnicas específicas. Nenhum conjunto de princípios abstratos, ou ideias como a sociedade responsável, será de muita ajuda, a menos que sucedamos nesse trabalho de tradução, que terá de ser realizado sempre de novo em situações de mudança. O que pode realizar uma contribuição significativa é um processo contínuo de reflexão sobre questões específicas à luz da perspectiva sobre a história provida pela história particular em que nós, enquanto cristãos, fomos incorporados, e à luz da forma do novo homem que está vindo à existência, tal como retratado por um homem, Jesus de Nazaré. É a partir desse tipo de reflexão bíblica e teológica que as dimensões mais amplas de pensamento sobre a renovação do homem e de sua existência histórica pode ser mantida no centro da luta revolucionária. Dessa forma, eles podem tornar-se uma força ética explosiva, na medida em que rompem as limitações que o homem tende a impor sobre seu

119 Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections* (New York: Schocken Books, 2007), 253: “The story is told of an automaton constructed in such a way that it could play a winning game of chess, answering each move of an opponent with a countermove. A puppet in Turkish attire and with a hookah in its mouth sat before a chessboard placed on a large table. A system of mirrors created the illusion that this table was transparent from all sides. Actually, a little hunchback who was an expert chess player sat inside and guided the puppet’s hand by means of strings. One can imagine a philosophical counterpart to this device. The puppet called ‘historical materialism’ is to win all the time. It can easily be a match for anyone if it enlists the services of theology, which today, as we know, is wizened and has to keep out of sight”.

pensamento e ações e torna real uma ordem superior de vida que permanece como um julgamento sobre todas as realizações humanas.¹²⁰

Na perspectiva de Shaull, a historicização radical do pensamento provocada pelo advento da modernidade secular somente permite uma orientação ética que se volta para o específico à luz do geral. Princípios abstratos estão condenados ao fracasso porque eles tendem a estabelecer normas deontológicas universais que se encontram em dissintonia com a realidade radicalmente histórica do mundo moderno. No entanto, na medida em que a relatividade do processo histórico é interpretada sob o prisma de um *ideal ético último* – ou melhor, e em conformidade com o texto supracitado, com o *símbolo* do homem “Jesus de Nazaré” –, o exercício de tradução de princípios éticos gerais em termos de necessidades específicas irrompe como uma tarefa indispensável para a formulação de valores capazes de fornecer orientações provisórias frente a um contexto de constante transformação.¹²¹ A partir desse exercício de tradução, que representa justamente a tarefa de mediação própria a toda e qualquer reflexão teológica digna do nome, valores históricos normativos podem irromper como uma força ética explosiva em meio à relatividade da esfera histórica. Esse exercício de tradução e mediação, entretanto, somente é possível para o teólogo ético que se posta no pensamento a partir das fronteiras da revolução, envolvendo-se, intelectual e praticamente, na luta pela humanização e atualização da liberdade humana na história.

É, pois, a partir de sua presença nas fronteiras da revolução que o teólogo ético estabelece um compromisso entre o ideal ético último e as lutas históricas por emancipação da vida humana no mundo. Na medida em que o teólogo ético se esforça por estabelecer uma conversa corrente entre a totalidade da tradição bíblica e teológica e a situação humana contemporânea, as bases para o estabelecimento de um compromisso entre os princípios fundamentais da fé cristã e a autointerpretação criativa do homem no mundo estão lançadas – mesmo que o resultado não seja, como Shaull bem observa, imediato.¹²² Por conseguinte, uma vez que, por meio do estabelecimento desse compromisso sem reservas entre a situação e a tradição da teologia, esses valores éticos normativos adquirem formas concretas, a limitação do pensamento humano à esfera

120 Shaull, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 478: “All this may sound very well, but the experience of many contemporary Christian revolutionaries is that the theology we have provided for them does not equip them for such transgression and transcendence in the secular order”.

121 Richard Shaull, “Revolution: Heritage and Contemporary Option,” in *Containment and Change: Two Dissenting Views of American Society and Foreign Policy in the New Revolutionary Age*, by Carl Oglesby and Richard Shaull (New York: The Macmillan Company, 1967), 209–235.

122 Shaull, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 479.

unidimensional do puramente empírico é rompida, ao passo que uma ordem superior de vida, que permanece como critério normativo último, é vislumbrada. Assim, a formulação de um princípio ético-crítico, que irrompe a partir da mediação entre o absoluto e o relativo, não apenas oferece uma orientação ética concreta, como também permanece sob o juízo permanente do ideal ético último. Nesse sentido, a crítica de Arthur Rich em relação ao perigo “da suprassunção do relativo pelo absoluto”¹²³ alegadamente presente no pensamento de Shaul não pode ser sustentada. Isso porque, na perspectiva de Shaul, embora haja uma síntese provisória, ou melhor, uma coincidência relativa entre a ação humanizadora na história e o reino de Deus, o ideal ético último permanece atuando como juiz de toda e qualquer ação humana na história. O relativo jamais pode ser suprassumido pelo absoluto; antes, é o absoluto que se atualiza concretamente na história por meio do relativo, conferindo valor concreto para a ação humanizadora do homem na história sem nunca, entretanto, identificar-se plenamente com nenhuma realização humana.

O caráter radicalmente histórico da teologia ética de Richard Shaul, sua acomodação ao dado, bem como seu compromisso com a realização do reino de Deus na história por meio de um envolvimento concreto com as lutas pela atualização da liberdade humana, conferem um caráter marcadamente provisório à sua perspectiva ética. Não obstante, na opinião de Shaul, o teólogo ético sabe, todavia, que a radical historicização da existência humana jamais poderá conferir uma segurança maior que o estabelecimento de normas provisórias voltadas para necessidades específicas. Não há um princípio universal absoluto, imutável, capaz de ser deduzido e aplicado como critério normativo para a orientação ética em toda e qualquer situação. As reivindicações eternas, atemporais, e universais da razão – características de uma “moralidade da personalidade e da consciência”,¹²⁴ para empregarmos uma tipologia de Troeltsch – permanecem em contradição com o fluxo temporal do processo histórico. Em contraposição à moral da consciência, o teólogo ético sabe que se encontra em um contexto de historicidade radical e que, nesse sentido, seu papel é o de desenvolver, por meio de sínteses culturais oriundas de círculos históricos particulares e culturalmente determinados, normas éticas

123 Rich, *Business and Economic Ethics*, 159. Rich expressa sua crítica à posição de Shaul da seguinte maneira: “The primary problem with this approach is that it brings the relative, in this case the relative of the revolutionary-progressives of our day, very close to the absolute, and in this respect brings today’s unconditional obligations closer to the eschatological will of God, if it does not actually equate them. That, however, does not mean mediation of the absolute with the relative, but sublation of the relative by the absolute”.

124 Ernst Troeltsch, *Christian Thought: Its History and Application: Lectures Written for Delivery in England during March 1923* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2007), 39–68.

provisórias que possam oferecer orientação à ação ética do homem moderno.¹²⁵ No entanto, essas normas provisórias, formadas a partir da mediação entre o absoluto e o relativo, são suficientes para oferecer uma orientação para o agir ético concreto na medida em que o reino de Deus vai adquirindo forma e concretude em meio às lutas históricas pelo futuro do homem. Para Shaull, é esse tipo de existência, que sabe estar limitada pela historicização radical do pensamento, que pode contribuir em algo – para darmos lugar uma vez mais à sua voz – “para o aprofundamento da percepção, para a recuperação do propósito, para o renascimento da intrepidez e da obra de reconciliação entre cristãos e não-cristãos igualmente”.¹²⁶ A fim de obter uma percepção sobre a formulação de normas concretas capazes de orientar a transformação ética da sociedade, o teólogo precisa estar comprometido, conforme afirmado anteriormente, com o espírito de seu tempo. Dessa forma, assim como a totalidade da história do cristianismo foi sempre e inevitavelmente uma história, “em longo prazo, de um compromisso tremendo, contínuo, entre as exigências utópicas do reino de Deus e as condições permanentes de nossa vida humana atual”, o teólogo ético deve estar igualmente disposto a estabelecer, na perspectiva de Shaull, um compromisso entre o ideal ético último e a forma do desdobramento da realidade histórica de seu próprio tempo. Como bem afirma Troeltsch, “se a totalidade do curso da história é assim caracterizada pelo compromisso, não é provável que o pensador possa escapar dele”. Pelo contrário, para Troeltsch, o teólogo deve “confessar um compromisso mesmo nesses dias quando a presença e necessidade de compromisso em todas as coisas terrenas pesam de forma particularmente forte sobre nossas almas”.¹²⁷

Para Shaull – assim como para Troeltsch antes dele –, a orientação ética somente é possível sobre a base de um compromisso. A própria relevância do conceito de reino de Deus depende, enquanto ideal ético último, da forma do compromisso estabelecido pelo teólogo ético entre a realidade da situação humana contemporânea e o objetivo último da “vocação ontológica do homem”.¹²⁸ Por esse preciso motivo, e por mais

125 Troeltsch, *Christian Thought*, 39–68. Para Troeltsch, embora desde a antiguidade combinações e misturas entre a “moral da consciência” e a “ética dos valores culturais” tenham ocorrido reiteradamente, uma diferença fundamental distancia a moral da consciência da ética dos valores culturais. Como ele afirma: “And here the main distinction between the morality of conscience and the ethic of cultural values becomes perfectly clear. As for the former by virtue of its formality leads us out of History into the sphere of the timelessly valid, so conversely the latter conducts us back into History and Development, and more particularly into the realm of the Individual” (p. 82).

126 Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 32–33.

127 Troeltsch, *Christian Thought*, 165–166.

128 Richard Shaull, “Foreword,” in Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 30th anniversary ed. (New York/London: Continuum, 2000), 32.

importante que ela seja, a questão da descrição metodológica precisa do tipo de percepção ética a ser adotado em um contexto de crescente historicização, secularização e efervescência político-revolucionária, constitui, na perspectiva de Richard Shaull, um problema de relevância menor. Antes, o que realmente importa para o teólogo ético se encontra em sua decisão de acomodar-se ao dado, de começar sua tarefa teológica e ética tomando como ponto de partida “a totalidade da autointerpretação criativa do ser humano num período histórico determinado”,¹²⁹ reconhecendo que a historicização radical do pensamento oferece tanto um limite quanto uma oportunidade para o quefazer teológico. Como ele afirma:

No período recente, tem ocorrido alguma discussão em relação à questão se o pensamento social ecumênico deve dar atenção primariamente a princípios, valores e axiomas médios, ou se deve tornar-se contextual, ou permitir que uma perspectiva opere como corretiva da outra. A discussão conduzida nesses termos, acredito, produz resultados demasiadamente escassos. Talvez, nossa tarefa nesse momento seja uma de reconhecer esse fato da radical historicização de todo o nosso pensamento, e trabalhar por meio das implicações teológicas presentes em tal reconhecimento, permitindo que ele nos conduza para onde ele irá.¹³⁰

De acordo com a perspectiva de Shaull, a preocupação ética primeira não deve ser uma de elaborar critérios metodológicos apriorísticos, pretensamente imunes à radical historicização do pensamento, e impô-los, por conseguinte, à configuração cultural do tempo presente. Antes, a tarefa ética mais importante é a de reconhecer, em primeiro lugar, a factualidade bruta dos eventos históricos concretos e acomodar-se a esse presente estado de coisas. Dessa forma, a partir de uma acomodação ao dado, o teólogo ético se vê obrigado não somente a reconhecer a radical historicização do pensamento, mas também a trabalhar a partir desse estado de coisas a fim de formular normas éticas provisórias que sejam capazes de fornecer orientações para a transformação ética da

129 Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, *Reason and Revelation, Being and God* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 4. Nesse mesmo sentido, Shaull, *Surpreendido pela graça*, 211 afirma, rejeitando sua formação barthiana e adotando uma metodologia que parte da situação: “A despeito de minha formação barthiana, com sua declaração de que toda teologia deve estar baseada na Revelação e dela ser deduzida, eu tendia mais e mais a começar pela situação na qual nos encontrávamos. E, enquanto frequentemente repetia o dito de Barth, de que toda teologia deveria ser feita com o jornal numa das mãos e a Bíblia na outra, estava convencido de que ele nunca tivera realmente feito isso. Aos poucos cheguei à conclusão de que éramos mais fiéis do que o modelo seguido por ele e outros teólogos europeus”.

130 Shaull, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 478.

sociedade. É assim, pois, que a teologia se torna capaz de reivindicar sua relevância pública e a religião recobra a pujança de seu poder formativo e criativo. Esse procedimento, entretanto, requer a competência, por parte do teólogo ético, para a realização de críticas que se tornam responsáveis por orientar a formulação de uma síntese cultural e a essência da religião. Trata-se, para ser mais preciso, da competência ética do teólogo de desenvolver uma “crítica imanente”, por meio da qual “o histórico é medido pelo histórico”, e a “formação individual é medida em face do espírito do todo concebido intuitiva e imaginativamente”.¹³¹ Dessa forma, o elemento subjetivo na formulação de sínteses culturais e na determinação da essência da religião se faz presente nesse tipo de crítica de um modo particularmente pujante. Por mais arriscado que possa soar, a formação de sínteses culturais e da essência da religião depende da crítica subjetiva, do modo como o indivíduo imagina a forma da religião presente à luz de uma totalidade imaginada intuitivamente. Como afirma com precisão Troeltsch, a tarefa teológico-ética de formação de sínteses culturais e de determinação da essência do cristianismo “reivindica importantes recursos científicos e espirituais, uma personalidade treinada de uma só vez e ao mesmo tempo na exatidão da história e disciplinada na religião e na ética”. Por esse motivo, afirma Troeltsch, a formulação de sínteses culturais e a definição da essência constituem “um assunto de competência histórica”.¹³²

Shaul nunca foi exatamente o tipo de intelectual treinado na exatidão da história, nem tampouco o tipo de pensador enciclopédico, suficientemente disciplinado em assuntos sobre religião e ética. Seus escritos teológicos, sempre fragmentários, representam, antes, uma tentativa de oferecer normas éticas provisórias capazes de oferecer alguma orientação para a ação ética na história. Não obstante, sua teologia ética, construída na interface entre as lutas pela humanização da vida e a tradição teológica cristã, contém uma dinâmica latente cujo valor para o desdobramento de uma consciência protestante crítica na América Latina e no Brasil é imensurável. Sua metodologia de acomodação ao dado, seu compromisso com a formulação de uma teologia ética responsável, bem como sua predisposição para viver em conformidade com os valores

131 Troeltsch, “Was heißt ‘Wesen des Christentums?’,” 407: „Nach welchem Maßstab aber wird diese Kritik vollzogen? Sie ist eine Kritik historischer Gebilde aus dem ihrem Haupttrieb innewohnenden Ideal. Sie ist das, was man eine immanente Kritik zu nennen pflegt. Sie ist insofern in der Tat rein historisch gedacht; denn sie mißt das Historische am Historischen, die Einzelbildung an dem intuitiv und divinatorisch erfaßten Geiste des Ganzen“.

132 Troeltsch, “Was heißt ‘Wesen des Christentums?’,” 407–408: „Daß der Historiker wirklich den Hauptzug richtig treffe, wirklich die Verkehungen und Zufälle scharf erkenne, das hängt lediglich von seiner Vertiefung in die Tatsachen und von der Reife seiner Urteilskraft ab, ist also eine Sache historischer Meisterschaft“ (p. 408).

éticos que no mundo vigoram,¹³³ trazem consigo elementos teóricos e práticos que permanecem atuais para todo teólogo e eticista disposto a aventurar-se na tentativa de criação de uma nova linguagem teológica.¹³⁴ Nesse sentido, sua teologia ética, ainda que apenas fragmentária, fornece o impulso necessário tanto para a formulação de critérios normativos provisórios para orientação do agir ético do homem na história, quanto para uma determinação da essência histórica e dinâmica do cristianismo protestante. “O que é de significância última”, afirma Shaull, “é a realização da vida humana em um novo contexto de relacionamentos”.¹³⁵ Em função de sua tematização da tarefa de humanização da vida como uma tarefa de significância última, Shaull oferece um princípio crítico fundamental para a tematização da concreção do reino de Deus no seio do processo histórico. Nesse sentido, sua teologia ética nos oferece um critério normativo bastante concreto para a orientação do agir ético e determinação da essência da religião: a ação humana é moralmente correta na medida em que humaniza; a religião deve reformar-se, por sua vez, a partir de uma crítica capaz de orientar a configuração de uma totalidade individual concretamente envolvida com a tarefa de atualização da liberdade humana na história. Com efeito, ambas as determinações somente são possíveis em face do espírito do todo concebido intuitiva e imaginativamente. E, para Shaull, é somente através da “criatividade, imaginação, com a benevolência de arriscar tudo o que possuímos”¹³⁶ que a transformação ética da realidade ocorre.

A despeito da fragmentariedade de seus escritos teológicos, entretanto, a formação de critérios normativos provisórios para o agir ético, por um lado, e seu impulso crítico para uma reconfiguração da essência histórica do cristianismo, por outro, constituem elementos que conferem à teologia de Shaull uma dimensão de futuridade que continua a interpelar a tarefa de construção de uma teologia ética na contemporaneidade. Essa dimensão de futuridade irrompe como uma consequência natural de sua teoria da *Gestalt*. Isso porque tanto a concepção normativa da ética por ele esboçada, quanto a reconstrução do cristianismo e, mais especificamente, do protestantismo, sobre uma base radicalmente histórica somente se tornam elaborações possíveis na medida em que uma abertura para o futuro é mantida enquanto horizonte.

133 Em estrita oposição ao juízo de Grenholm, *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age*, 249–250, que, entre outras afirmações despuoradas, por exemplo, afirma: “Like Paul Lehmann, Shaull can be said to be a representative of a ‘koinonia ethics’, the major thesis of which is that only the members of a Christian congregation can get to know the right criteria for a right action”. Contra o pano de fundo da presente reconstrução, o juízo de Grenholm se torna, de fato, uma representação caricaturesca da teologia ética de Paul Lehmann e de Shaull.

134 Shaull, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 479.

135 Shaull, “The Revolutionary Challenge to Church and Theology,” 479.

136 Shaull, “Revolution: Heritage and Contemporary Option,” 192.

À parte dessa dimensão de futuridade, nem a normatividade da orientação ética, nem a reconstrução do cristianismo sobre uma base radicalmente moderna, histórica e secular tornam-se realidades capazes de ser empreendidas. Para Shaull, não obstante, a dimensão de futuridade é própria ao cristianismo, na medida em que, como ele afirma, “a fé cristã olha o presente sob a luz do futuro; e o futuro, projetado no presente, proporciona uma perspectiva única de interpretação e se torna uma força explosiva”.¹³⁷

Ora, na definição de critérios normativos provisórios, que irrompem a partir da síntese entre o ideal ético último e a ação humanizadora do homem na história, bem como na tentativa de determinação da essência do cristianismo, uma perspectiva sobre o futuro se torna indispensável. Isso porque, quando se trata de oferecer um parâmetro tanto para a orientação ética, quanto para uma redefinição do cristianismo sob o prisma de conceitos unificados, a história nunca pode deixar de pensar sobre o futuro, iluminando o passado e o presente por meio da imaginação projetiva daquilo que o indivíduo *deve fazer* e de como a religião cristã *deve ser*. É própria a uma visão radicalmente histórica da realidade, ademais, que o futuro constitua uma dimensão indispensável.

Precisamente em função da futuridade, a determinação da essência do cristianismo se torna fortemente condicionada pela visão e atitude pessoais que o teólogo possui em relação ao que o cristianismo deve ser. Para aqueles que não mais acreditam na validade e relevância públicas do cristianismo, não há qualquer motivo para tentar reformular sua essência a partir de ideais mais adequados e contextualizados que alcançarão uma atualidade no futuro. Por outro lado, aqueles que apostam na validade permanente do cristianismo, e que se esforçam por exercitar a imaginação de tais ideais, verão a essência a partir do prisma desses ideais imaginados, enfatizando aqueles elementos do passado que podem contribuir para as possibilidades do futuro, ainda que, ao fazê-lo, assumam inevitavelmente os riscos, ambiguidades e contingências inerentes ao próprio procedimento interpretativo mediante o qual tais projeções são constituídas. Assim, futuro, presente e passado estão envolvidos na reformulação da essência do cristianismo, de sorte que sua reconfiguração é também um novo olhar sobre sua história e sob suas potencialidades latentes. Por esse preciso motivo, a identificação da posição pessoal em relação ao valor e a verdade do cristianismo é um dos prerequisites para a determinação da essência dessa religião. Como afirma com precisão Troeltsch, “a definição de essência é a elucidação da ideia essencial do cristianismo na história do modo como ela deve ser uma luz para o futuro”. Ao mesmo tempo, essa definição “é uma visão viva conjunta do mundo presente e futuro sob o prisma dessa luz. A definição da essência para um tempo determinado é a formulação histórica do cristianismo para esse tempo [*die jeweilige*

137 Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective,” 37.

historische Neugestaltung des Christentums]]”.¹³⁸ Para Shaull, cabe dizer, a ideia cristã básica se atualiza na humanização da vida humana, e é precisamente essa ideia que deve operar na orientação do agir ético do homem na história e na reformulação da religião cristã e protestante para cada nova situação.

Considerações conclusivas, ou: sobre o legado permanente da teologia ética de Richard Shaull

O problema da relação entre o absoluto e o relativo, entre a normatividade escatológica do reino de Deus e as determinações empíricas da história, constitui uma das questões mais decisivas da teologia moderna e, ao mesmo tempo, o ponto de partida metodológico da reflexão de Richard Shaull. Ao assumir a problemática da secularização como *topos* de sua reflexão, Shaull empreende uma operação teológica de caráter reconstrutivo que visa reconfigurar o campo da teologia ética no interior do horizonte de uma modernidade compreendida não como antítese da fé, mas como sua forma histórica inevitável. Tal operação somente se torna inteligível se compreendida à luz de uma consciente “acomodação ao dado”,¹³⁹ isto é, da disposição metodológica de reconhecer a factualidade bruta do mundo moderno como *terminus a quo* da reflexão teológica. A modernidade, nesse sentido, deixa de ser um oponente a ser combatido e converte-se em condição de possibilidade da teologia. Longe de constituir uma ruptura com a tradição, a atitude teológica adotada por Shaull reitera o movimento crítico do protestantismo histórico, que desde Lutero e Calvino fez da “*ecclesia reformata et semper reformanda*” um princípio constitutivo. A secularização – entendida, à maneira de Troeltsch, como o processo de emancipação das esferas culturais em relação à tutela eclesiástica¹⁴⁰ – impõe à teologia a necessidade de repensar sua tarefa não mais a partir de um locus transcendental de enunciação, mas no interior da história. A historicização, por sua vez, radicaliza esse deslocamento, obrigando o teólogo a situar-se num campo de *contingência*, em que nenhuma norma pode reivindicar validade eterna sem submeter-se ao escrutínio da razão pública e esclarecida.

Shaull apreende esse duplo movimento – a saber, historicização e secularização – como uma ocasião para a reconstrução da teologia, e não como seu ocaso. Inspirado em Troeltsch, reconhece que apenas a aceitação da história como totalidade unificante pode devolver à religião cristã seu poder formativo. Tal reconhecimento implica uma inversão

138 Troeltsch, “Was heißt ‘Wesen des Christentums?’,” 431.

139 Troeltsch, “Das Wesen des modernen Geistes,” 337.

140 Troeltsch, “Das Wesen des modernen Geistes,” 330–331.

metodológica profunda: o teólogo já não é aquele que fala *de cima* sobre o mundo, mas aquele que fala *a partir dele*, em diálogo com as ciências, com a política e com a experiência histórica.¹⁴¹ Por isso, a teologia de Shaull se constitui essencialmente como uma teologia do diálogo – não no sentido de sua propensão abertamente ecumênica, mas de uma interdisciplinaridade estruturante, na qual o saber teológico se deixa interpelar pelas condições constitutivas da realidade moderna.¹⁴² Segue-se que, para Shaull, a tarefa teológica se desloca da edificação dogmática para a descrição crítica do mundo. A análise teológica deve começar pela compreensão dos elementos constitutivos da modernidade – sua racionalização técnica, sua autocompreensão autônoma e secular, bem como sua consciência histórica. Apenas a partir dessa compreensão é possível formular uma resposta teológica que não seja mero resíduo de uma metafísica precrítica e, portanto, já devidamente superada. Nesse ponto, Shaull distancia-se da herança barthiana que, em seu entendimento, ainda insistia na absoluta alteridade entre revelação e história: para ele, a revelação somente é efetiva na medida em que se deixa historicizar, isto é, na medida em que assume as mediações concretas da existência.

Daí decorre a estrutura tríplice que sustenta seu pensamento: modernidade, secularização e historicização. A modernidade fornece o contexto sociocultural; a secularização, o processo de emancipação; a historicização, a condição hermenêutica. Tomadas conjuntamente, elas compõem o horizonte no qual a teologia deve repensar o sentido de sua linguagem e de seus símbolos. É nesse ponto que a ética se converte na dimensão mais propriamente teológica,¹⁴³ pois é tão-somente pela mediação do agir humano concreto – numa palavra: da ação transformadora e humanizadora – que o absoluto se atualiza na história. A humanização, portanto, não é uma categoria sociológica, mas um conceito teológico que designa a atualização histórica do reino de Deus. O reino, enquanto critério normativo último, não paira sobre a história como um ideal transcendente, mas a atravessa como tensão, juízo e ideal último de orientação. A teologia ética elaborada por Shaull pode ser descrita, nesse sentido, como uma “*hermenêutica da coincidência relativa*” – uma mediação concreta entre o absoluto e o relativo, entre o eterno e o temporal. Sua teologia é a descrição de um movimento de

141 Shaull, *As transformações profundas*, 50.

142 Novamente, nas palavras de Shaull, *As transformações profundas*, 50: “nossa tarefa não é a de impor certos valores, mas de reconhecer e viver segundo aqueles que no mundo vigoram; não a de dar sentido à vida, mas de descobrir o sentido que a vida tem num mundo que participa da redenção; não a de estabelecer ordem no universo, mas de participar na nova ordem de coisas que toma forma através da transformação da sociedade. Essa atitude nos permite estar plenamente engajados numa situação em que não temos todas as respostas, mas em que podemos, confiantes, procurar novas possibilidades de compreensão e de sentido”.

143 Rendtorff, *Ethik*, 1:16.

interpenetração que confere forma concreta (*Gestalt*) à irrupção do absoluto no âmago da facticidade histórica bruta. A tarefa do teólogo ético consiste em discernir essas formas históricas nas quais o absoluto se torna transparente e se deixa entrever – provisoriamente, fragmentariamente, mas de modo sempre atual e efetivo.

Essa perspectiva, ao mesmo tempo crítica e construtiva, define o programa teológico de Richard Shaull como uma tentativa de reconciliar o cristianismo com a consciência moderna sem capitular diante de seu impulso secularista.¹⁴⁴ Reconhecendo que toda normatividade religiosa é mediada pela história, Shaull preserva o núcleo escatológico da fé ao situá-lo no interior do processo histórico, e não fora dele. Sua teologia também pode ser descrita, por esse motivo, como uma “teologia de fronteira” – entre religião e cultura, igreja e mundo, tradição e revolução. Somente nessa fronteira, onde *o dado* e *o possível* se interpenetram, é que o cristianismo pode recobrar sua vitalidade e relevância públicas.

144 Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 134–148.

Bibliografia

Abrecht, Paul, and M. M. Thomas, eds. *World Conference on Church and Society, Geneva, July 12–26, 1966: Christians in the Technical and Social Revolutions of Our Time*. Geneva: WCC Publications, 1967.

Abreu, Fábio Henrique. “Teologia como hermenêutica simbólica: Breves considerações sobre o método teológico de Richard Shaull.” *Numen* 13, nos. 1–2 (2011): 151–77.

———. “Princípio protestante e Gestaltung: Sobre a construção da teoria do protestantismo de Paul Tillich.” *Correlatio* 21, no. 2 (2022): 29–83.

———. “A Era protestante: O princípio protestante e a formação da essência do protestantismo em Paul Tillich.” In *Protestantismo e impressão: Uma análise das obras seminais do protestantismo histórico*, edited by Gerson Leite de Moraes and Ronaldo Cavalcante, 281–343. São Paulo: Editora Recriar, 2023.

Berger, Peter L. *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2005.

Benjamin, Walter. *Illuminations: Essays and Reflections*. New York: Schocken Books, 2007.

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

Brandt, James M. “Interpretation of Culture in Schleiermacher’s Christian Ethics.” In *Schleiermacher and the Study of Religion, and the Future of Theology: A Transatlantic Dialogue*, edited by Brent W. Sockness and Wilhelm Gräb, 312–21. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010.

Dobbelaere, Karel. “Assessing Secularization Theory.” In *New Approaches to the Study of Religion*. Vol. 2, *Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, edited by Peter Antes, Armin W. Geertz, and Randi R. Warne, 229–53. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004.

Dreher, Luís H. “A sedição do secular na religião: Uma análise da obra de Friedrich Gogarten.” *Numen* 2, no. 1 (1999): 51–72.

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

———. “Richard Shaull (1919–2002).” In *Vidas ecumênicas: Testemunhas do ecumenismo no Brasil*, edited by Rudolf von Sinner, Elias Wolff, and Carlos Gilberto Bock, 97–115. São Leopoldo: Sinodal/Porto Alegre: Padre Reus, 2006.

Fischer, Gerd-Dieter. *Richard Shaulls „Theologie der Revolution“: Ihre theologische und ethische Argumentation auf dem Hintergrund der Situation in Lateinamerika*. Frankfurt am Main/Bern/New York/Nancy: Peter Lang, 1984.

Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

Gogarten, Friedrich. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*. 2nd ed. Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1958.

Grenholm, Carl-Henric. *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age: An Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull*. Uppsala: Tofters Tryckeri AB Östervåla, 1973.

Gustafson, James M. “The Sectarian Temptation: Reflections on Theology, the Church and the University.” *Proceedings of the Catholic Theological Society* 40 (1985): 83–94.

Hauerwas, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

———. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1983.

Hefner, Philip. “The Concreteness of God’s Kingdom: A Problem for the Christian Life.” *Journal of Religion* 51, no. 3 (1971): 188–205.

Hufendiek, Fritz. “Das umstrittene Thema: ‘Theologie der Revolution’: Ein kritischer Bericht.” *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 13 (1969): 208–20.

Irvin, Dale T. *Hearing Many Voices: Dialogue and Diversity in the Ecumenical Movement*. Lanham/New York/London: University Press of America, 1994.

Kant, Immanuel. “An Answer to the Question: What Is Enlightenment?” In *Practical Philosophy*, edited by Mary J. Gregor, 17–22. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Keller, Adolf. *Karl Barth and Christian Unity: The Influence of the Barthian Movement Upon the Churches of the World*. New York: Macmillan, 1933.

Koselleck, Reinhart. *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.

Leeuwen, Arend Theodoor van. *Christianity in World History: The Meeting of the Faiths of East and West*. New York: Charles Scribner's Sons, 1964.

Lehmann, Paul L. *Ethics in a Christian Context*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

Lübbe, Hermann. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1965.

Milbank, John, Graham Ward, and Catherine Pickstock. "Introduction: Suspending the Material – The Turn of Radical Orthodoxy." In *Radical Orthodoxy: A New Theology*, edited by John Milbank, Graham Ward, and Catherine Pickstock, 1–20. London/New York: Routledge, 1999.

Pannenberg, Wolfhart. "Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology." *Harvard Theological Review* 77, no. 2 (1984): 119–39.

———. "Redemptive Event and History." In *Basic Questions in Theology: Collected Essays*. Vol. 1, 15–80. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

Pierucci, Antônio Flávio. "Secularization in Max Weber: On Current Usefulness of Re-Accessing that Old Meaning." *Brazilian Review of Social Sciences*, special issue 1 (2000): 129–58.

Rendtorff, Trutz. "Der Aufbau einer revolutionären Theologie: Eine Strukturanalyse." In *Theologie der Revolution: Analysen und Materialien*, edited by Trutz Rendtorff and Heinz Eduard Tödt, 41–75. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

———. *Ethik: Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*. Band 1. Stuttgart: Kohlhammer, 1980.

Rich, Arthur. *Business and Economic Ethics: The Ethics of Economic Systems*. Leuven/Paris/Dudley, MA: Peeters, 2006.

Schneider-Flume, Gunda. "Kritische Theologie contra theologisch-politischen Offenbarungsglauben: Eine vergleichende Strukturanalyse der politischen Theologie Paul Tillichs, Emanuel Hirschs und Richard Shaulls." *Evangelische Theologie* 33, no. 2 (1973): 114–37.

Schwöbel, Christoph. “Last Things First? The Century of Eschatology in Retrospect.” In *The Future as God’s Gift: Explorations in Christian Eschatology*, edited by David Fergusson and Marcel Sarot, 217–41. Edinburgh: T&T Clark, 2000.

Segundo, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

Shaull, Richard. *Encounter with Revolution*. New York: Association Press, 1955.

———. *The Church as a Missionary Community: A Study of the Form of the Church’s Life*. PhD diss., Princeton Theological Seminary, 1959.

———. *The New Revolutionary Mood in Latin America*. New York: National Council of the Churches of Christ in the USA, Division of Foreign Missions, Committee on Cooperation in Latin America, 1962.

———. “Community and Humanity in the University.” *Theology Today* 21, no. 3 (1964): 319–30.

———. “The Christian World Mission in a Technological Era.” *The Ecumenical Review* 17, no. 3 (1965): 205–18.

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

———. “Revolutionary Change in Theological Perspective.” In *Christian Social Ethics in a Changing World: An Ecumenical Theological Inquiry*, edited by John C. Bennett, 29–43. New York: Association Press/London: SCM Press, 1966.

———. “Technology and Theology.” *Theology Today* 23, no. 2 (1966): 271–75.

———. “The Revolutionary Challenge to Church and Theology.” *Theology Today* 23, no. 4 (1967): 470–80.

———. “Revolution: Heritage and Contemporary Option.” In Carl Oglesby and Richard Shaull, *Containment and Change: Two Dissenting Views of American Society and Foreign Policy in the New Revolutionary Age*, 209–35. New York: Macmillan, 1967.

———. “A Theological Perspective on Human Liberation.” *New Blackfriars* 49 (1968): 509–17.

———. “Christian Faith as Scandal in a Technocratic World.” In *New Theology*. No. 6, *On Revolution and Non-Revolution, Violence and Non-Violence, Peace and Power*, edited by Martin E. Marty and Dean G. Peerman, 130–31. New York: Macmillan, 1969.

———. “Entre Jesus e Marx: Reflexões sobre os anos que passei no Brasil.” In *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*, edited by Rubem Alves, 188–

205. São Paulo: CEDI/CLAI/Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 1985.

———. “Foreword.” In Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 30th anniversary ed., 29–34. New York/London: Continuum, 2000.

———. *Surpreendido pela graça: Memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

Tillich, Paul. *Systematic Theology*. Vol. 1, *Reason and Revelation; Being and God*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

———. “Protestantische Gestaltung” (1929). In *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung: Schriften zur Theologie I*, edited by Renate Albrecht, 54–69. *Gesammelte Werke*, Band 7. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962.

Trillhaas, Wolfgang. *Ethik*. Gießen: Alfred Töpelmann, 1959.

Troeltsch, Ernst. “Über historische und dogmatische Methode in der Theologie.” In *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, 729–53. *Gesammelte Schriften*, Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1913.

———. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften*, Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1919.

———. *Der Historismus und seine Probleme: Erstes Buch – Das logische Problem der Geschichtsphilosophie. Gesammelte Schriften*, Band 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 1922.

———. “Das Wesen des modernen Geistes.” In *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, 337–64. *Gesammelte Schriften*, Band 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1925.

———. “Die Aufklärung” (1897). In *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, 338–74. *Gesammelte Schriften*, Band 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1925.

———. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie*. München: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1969.

———. *Christian Thought: Its History and Application: Lectures Written for Delivery in England during March 1923*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2007.

Visser ’t Hooft, Willem Adolf. “Karl Barth and the Ecumenical Movement.” *The Ecumenical Review* 32, no. 2 (1980): 129–51.

Weber, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. 7th ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Wobbermin, Georg. *Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft: Über die Notwendigkeit, in der Religionswissenschaft zwischen Geschichte und Historie strenger zu unterscheiden, als gewöhnlich geschieht*. 2. Ergänzungsheft zur *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Heft 191. Tübingen: Mohr Siebeck, 1911.

Yasukata, Toshimasa. *Ernst Troeltsch: Systematic Theologian of Radical Historicity*. Atlanta: Scholars Press, 1992.