

REVOLUCIÓN, LIBERACIÓN Y ESPÍRITU: LA TRAYECTORIA TEOLÓGICA DE RICHARD SHAULL (1919-2002)

Leopoldo Cervantes-Ortiz

27 de febrero, 2003

Lo denunciaron como alguien cuyas palabras provocaban tempestades. Pensaron que, reduciéndolo al silencio, impedirían que llegara el huracán. Su palabra se hizo inaceptable entre los dueños del poder, y aquellos que lo oían eran justamente los que vivían fuera de la Iglesia oficial. Fue surgiendo un sentimiento de soledad, de no tener lugar... Y su Iglesia (que él tanto amaba) fue adquiriendo una fisonomía diferente. Algo apocalíptico, después de la tormenta, sin lugar fijo, sin templo, repartido por el mundo, sucediendo en las escuelas, en las fábricas, en los partidos, en las favelas, en los campos y hasta adentro de las viejas iglesias, pequeños tornados en terrenos de piedra. ¿La Iglesia? Ella acontece siempre que los hombres y las mujeres cabalgan el viento del huracán. Gran diáspora, pueblo repartido que se reconoce no por las marcas de la permanencia sino por las señales del vendaval en el rostro, el brillo del futuro en la mirada y la esperanza.¹

RUBEM ALVES

1. SHAULL: MITO Y LEYENDA VIVIENTE

Un acercamiento honesto desde México a la vida y la obra de alguien como Richard Shaull no puede comenzar sin decir que él fue, para muchos de quienes nos formamos teológicamente a mediados de los años ochenta, un mito y una leyenda que nos llegaba como muy de lejos desde las páginas de los libros, pues siempre se le mencionaba como un iniciador, un pionero de algo ya tan remoto como la “teología de la revolución”. En el medio presbiteriano de entonces, empobrecido y castrante, temeroso de que los futuros pastores se enterasen de los caminos de la teología latinoamericana, su nombre estaba maldito, pues traía la marca de la casa, es decir, todos los estigmas posibles: presbiteriano, misionero y

¹ R. Alves, “O Deus do furacao”, en *De dentro de furacao. Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertacao*. Saragana-, 1985, p.

profesor de Princeton, donde también había estudiado. Era un auténtico bomba y, por lo mismo, el acceso a su obra estaba prácticamente vedado.

Pero la curiosidad pudo más que la cerrazón y el miedo porque poco a poco se pudo filtrar el conocimiento de su papel protagónico en el despertar teológico ideológico en seno del protestantismo brasileño; de su influencia en otro profeta maldito, Rubem Alves, a quien llegamos a leer con fruición; de su colaboración con Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), en cuya revista publicó ensayos incendiarios; y de su posterior apoyo a las nuevas corrientes teológicas latinoamericanas, una simpatía que siempre fue más allá de la solidaridad académica.

El mito y la leyenda iban cobrando vida: Shaul seguía vigente. Sus aportaciones al encuentro continental presbiteriano de Bogotá, en 1963, y al mítico encuentro de Iglesia y Sociedad en Ginebra (1966), se veían prolongadas en los ochentas cuando leímos con una sorpresa sin límites sus respuestas a una encuesta entre teólogos sobre la problemática nicaragüense donde, entre otras cosas, decía: “Creo que Jesucristo, presente en la historia, está en el centro de un proceso revolucionario por el que el poder está siendo abajado y los que están abajo están siendo levantados, los hambrientos están siendo saciados de cosas buenas y los ricos son despedidos sin nada (Lucas 1, 52-53)”.²

Años más tarde la leyenda encarnó completamente: una administración atenta en el seminario presbiteriano lo trajo en enero de 1997. Recientemente había llegado su libro *La Reforma Protestante y la teología de la liberación* (1993). Su persona venía a acompañar, por fin, los escasos trabajos suyos que se conocían y en los cuales percibíamos un intenso ímpetu transformador. Sus palabras, referidas a sus antiguas motivaciones, resultaron impactantes: “La comprensión de la sociedad en que estábamos viviendo, como un sistema total y la necesidad de una sociedad más justa, exigía una transformación sistémica, en este sentido usaba la palabra revolución”.³ El mito y la leyenda seguirían produciendo frutos.

² R. Shaul en José María Vigil, comp., *Nicaragua y los teólogos*. México, Siglo XXI, 1987, p. 225.

³ Eliseo Pérez Álvarez, “Richard Shaul sobre la marcha” (entrevista), en *Cencos. Iglesias*, vol. XIX, núm. 218, p. 28.

2. LA FORMACIÓN DE UN ESPÍRITU TEOLÓGICO

La biografía de Shaull lo ubica en Princeton justo en los años posteriores a la gran depresión económica. Como él mismo escribe, el ambiente que respiró allí no era muy halagador ni estimulante para nuevas ideas y prácticas. Las influencias formativas que se acumularon en su experiencia le permitieron abandonar la idea de dejar el seminario debido a la esterilidad dogmática que percibía allí. A unas conferencias de Brunner sobre la Revelación, en su primer año de estudios, le siguieron la forma en que John A. Mackay presentaba la fe en Jesucristo como una realidad existencial y, después, el enorme estímulo del teólogo checo Josef L. Hromádka (1889-1969), exiliado en Estados Unidos. Con él, Shaull aprendió a situarse ante la historia con la fe por delante y con la necesidad de responder a sus desafíos. Él fue quien le enseñó a pensar teológicamente por medio de una sana revaloración de la herencia de fe y, asimismo, escribió, “puso delante de nosotros lo que evidentemente era la base de su vida y su lucha, la cual no sólo iluminaba la condición humana sino que también ofrecía una respuesta positiva a lo que yo no encontraba por ningún lado”.⁴ De modo que este teólogo reformado proveniente de Europa central contribuyó decisivamente para que Shaull, conectándose nuevamente con su tradición religiosa y teológica la retrabajara “en el compromiso con los estudios cristológicos de los principales teólogos y eruditos bíblicos, y así encontrar las bases para los años posteriores de vida y de lucha”.⁵

Para concluir sus estudios doctorales, luego de su estancia en Colombia (1942-1950), Shaull se acercó a Reinhold Niebuhr, el renombrado profesor de ética y crítico feroz del marxismo, con quien, no obstante, aprendió que era preciso encontrar alternativas en diálogo vivo con esa corriente tan influyente de pensamiento y acción. Su estudio profundo del marxismo daría mucho fruto a la hora de trabajar teológicamente con el concepto de *revolución*, el cual prácticamente “expropió” de su

⁴ R. Shaull, “Mi primer maestro y mentor teológico”, en Milan Opocensky, ed., *From the Reformation to Tomorrow. In memory and appreciation of Josef L. Hromádka (1889-1969)*. Ginebra, Alianza Reformada Mundial, 1999, p. 76.

⁵ *Ibid*, p. 77.

uso convencional y acrítico. Al mismo tiempo, el conocimiento de la vida y obra de Dietrich Bonhoeffer, mediante el contacto estrecho con Paul Lehmann, amigo íntimo del teólogo alemán, le permitió profundizar en el arraigo que la teología debe tener en el mundo. Lehmann sustituyó a Hromádka en la cátedra de ética, campo por excelencia de la reflexión de Shaull.

Semejante equipamiento teológico lo ayudaría a situar su fe y su misión en un continente cambiante y en crisis permanente. Hromádka lo preparó, escribe Shaull, “para vivir y trabajar en la turbulenta segunda mitad del siglo XX”, algunas de cuyas épocas más oscuras son vistas hoy como muy lejanas, pero basta con recordar las intervenciones militares de la Unión Soviética en sus países satélites, la guerra fría y la crisis generada por el triunfo de la revolución cubana, para poner sólo unos ejemplos. El propio Hromádka, quien, de regreso a su país se comprometió con la lucha por “un socialismo con rostro humano”, veía frustradas sus esperanzas en la tristemente célebre Primavera de Praga, pero sin desistir en su empeño por la búsqueda de la paz y el equilibrio de fuerzas en un mundo polarizado.

3. ITINERARIO GEOGRÁFICO-TEOLÓGICO: EU-COLOMBIA-BRASIL-AL-EU

Esquemmatizando un poco, la trayectoria teológica de Shaull fue paralela a su itinerario geográfico-teológico. A los años formativos en su país, le siguió una significativa estancia como pastor en Bogotá, donde, según sus palabras, encontró “una nueva generación de jóvenes con una búsqueda de fe más actualizada, una teología más al día que no se hallaba en la iglesia”.⁶ Con ellos intentó una labor de concientización que se estrelló literalmente contra la orientación fundamentalista que su propia denominación había instalado en la conciencia de la iglesia presbiteriana colombiana. Luego de doctorarse, en 1952 dictó una serie de conferencias en la Facultad Evangélica de Buenos Aires (el actual ISEDET), cuando ya estaba instalado en Brasil y comenzó su colaboración con la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC). Las conferencias mencionadas se

⁶ E. Pérez Álvarez, *op. cit.*, p. 27.

publicaron bajo el título *El cristianismo y la revolución social* (1955), en donde destacan afirmaciones como la siguiente:

Estoy llamado, como siervo de Jesucristo, a estar presente en esas áreas [las luchas sociopolíticas] como un instrumento voluntario en las manos de Dios para hacer su voluntad. La vida cristiana no es un aislamiento del mundo en que uno vive tranquilamente de acuerdo con principios que pueden llegar a hacer imposible la acción. Es cuestión de una diaria sumisión y obediencia a un Señor viviente que me ha puesto en el mundo y quiere que *allí* cumpla yo mi vocación cristiana.⁷

Estas palabras manifiestan su crítica al inmovilismo eclesial que experimentó en Colombia y permiten apreciar sus motivaciones para el trabajo que llevó a cabo en Brasil, donde fue un auténtico catalizador de las inquietudes de toda una generación de estudiantes y militantes de iglesias que vieron la posibilidad de contribuir a las transformaciones sociales. Desde el seminario de Campinas y como asesor de los estudiantes cristianos, promovió el diálogo ecuménico y la reflexión teológica preocupada por las luchas sociales. Hans-Jürgen Prien ha resumido muy bien su perspectiva teológica referida al trabajo desarrollado con la juventud presbiteriana:

La desconfianza de los dirigentes eclesiásticos de más edad contra la organización juvenil independiente (que en 1958 contaba con 17 000 miembros) fue aumentando sin cesar, hasta que el Supremo Concilio aceptó en 1962 la propuesta de Boanerges Ribeiro y la despojó de su independencia [pues se ligó a la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas], con lo que aquella organización no tardó en perder su vitalidad. Parece una coincidencia fatal que Richard Shaull abandonara aquel mismo año Brasil, luego de haber enseñado en el seminario de Campinas (1953-1959) y en el nuevo seminario del Centenario de Alto Jequitibá (1959-1962). Shaull había aparecido a la juventud como un profeta, que parecía capaz de reformar la teología y la moral entumecidas de los presbiterianos. Si éstos definían la Iglesia como *depositum fidei*, Shaull subrayaba el carácter dinámico de Dios, que no permite a la teología restringirse a una catalogación de dogmas, sino que la obligaba a tratar de describir la acción de Dios en las situaciones humanas. De la nueva concepción de Shaull de la tarea de la teología se desprendía un nuevo concepto de Iglesia y de misión. De acuerdo a la multiplicidad de carismas, exigía una nueva concepción del ministerio y del seglar. Su comprensión de la Iglesia como cuerpo de

⁷ R. Shaull, *El cristianismo y la revolución social*. México-Buenos Aires, Casa Unida de Publicaciones-La Aurora, 1955, p. 93.

Cristo exigía de los miembros de este cuerpo, esto es de las Iglesias, forzosamente un interés por los demás, es decir: apertura ecuménica.⁸

El conflicto con la IPB resultó inevitable. Rubem Alves ha señalado, en ocasión de la muerte de Shaull, cómo éste resultó insoportable tanto para los católicos, en Colombia, como para los presbiterianos, en Brasil:

No conozco a nadie que en tan poco tiempo haya sembrado tanto. No es posible contarlo todo. Sólo puedo decir que un hombre que anda en la dirección contraria no lo hace impunemente. Los profetas son seres malditos. Nietzsche, otro que caminó así, sabía muy bien el precio que se paga por ver lo que otros no ve. Decía: “Los fariseos tienen que crucificar a quien inventa su propia virtud”. Wuienes no ven, odian a quienes ven. Richard Shaull fue crucificado. Las iglesias no lo soportaron: expulsado de Colombia por los católicos, de Brasil por los protestantes...⁹

Al volver a Estados Unidos y reincorporarse a la cátedra de ecumenismo en Princeton, su corazón y pensamiento quedaron inevitablemente ligados a América Latina. Desde allí colaboró con ISAL, con el Consejo Mundial de Iglesias y sirvió como un puente para el diálogo con las nuevas teologías que surgieron en los años setenta y ochenta. Allá recibió a Alves para realizar su doctorado, a Gustavo Gutiérrez en las Cátedras Mackay, desde allí siguió todos los procesos ligados al expansionismo estadounidense y se sumó a todas las iniciativas relacionadas con la promoción de los derechos y las luchas de los contingentes populares latinoamericanos. Semejante labor sólo puede compararse con la de Georges Casalis, otro protestante enamorado de América Latina, cuyos restos reposan en su adorada Nicaragua.

Shaull, luego de su jubilación, siguió viajando por el continente, dando clases y conferencias (fue profesor emérito de la actual Universidad Bíblica Latinoamericana), prestando atención a las nuevas coyunturas eclesiales y teológicas. En ese sentido, son muy aleccionadoras las conferencias que ofreció en Costa Rica en 1985, que

⁸ H.-J. Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*. Sao Leopoldo-Salamanca, Sinodal-Sígueme, 1985, p. 796.

⁹ R. Alves, “‘...Era un cadáver lleno de mundo...’ (César Vallejo)”, en *Correio Popular*, Campinas, Brasil, 10 de noviembre de 2002, página de internet: www.cpopular.com.br.

anunciaron lo que sería después su libro sobre pentecostalismo, escrito al alimón con Waldo César, antiguo dirigente estudiantil brasileño.

4. EL PEREGRINAJE TEOLÓGICO DE SHAULL EN LOS TÍTULOS DE SUS LIBROS Y ARTÍCULOS

4.1 “Entre Jesús y Marx: reflexiones sobre los años que pasé en Brasil”

En 1985, Rubem Alves editó un libro de homenaje a Shaull, *De dentro do furacao*, donde utiliza la metáfora del huracán para referirse a la obra profético-teológica de su mentor. Para él, Shaull fue un anunciador del huracán que se veía venir, aunque muy pocos hicieran caso de sus advertencias. En ese volumen, se recoge un amplio texto donde Shaull mira retrospectivamente su paso por Brasil y reconstruye críticamente su participación en uno de los más formidables movimientos de transformación eclesial acaecidos en América Latina. Allí señala cómo una de las ideas dominantes de su libro *El cristianismo y la revolución social* fue que “los estudiantes cristianos deben involucrarse en esa lucha [sociopolítica] con un sentido de vocación. La lucha se vuelve la causa propulsora de sus vidas: esa lucha se expresa mediante la identificación con los pobres participación en los movimientos políticos y el uso de la profesión propia para servir al prójimo cambiando las estructuras sociales injustas”.¹⁰

4.2 *Encuentro con la revolución: teologizar desde la vorágine revolucionaria (1955)*

Con este libro, Shaull salda sus cuentas con el anticomunismo que había experimentado años atrás y, según observa Alan Preston Neely, se mueve “incuestionablemente del compromiso con la evangelización hacia el de la justicia social”.¹¹ A estas alturas ya ha quedado clara la calse de misionero en que se convirtió Shaull, con una imagen completamente opuesta a la que nos han tenido acostumbrados las iglesias estadounidenses. Asumía, a partir de ahí, que la tarea misionera debía ser “dedicar los tremendos recursos humanos y económicos que tenemos para el fortalecimiento” de las iglesias jóvenes, que tienen la voluntad de

¹⁰ R. Shaull, “Entre Jesus y Marx...”, en R. Alves, ed., *De dentro de furacao*, p. 200.

actuar “en el mundo y crucificarse por él, de modo que Dios pueda actuar por medio de ellas”.¹² Una de sus conclusiones fue que “la perspectiva profética cristiana condenará cualquier lucha por la liberación que devuelva el poder a aquellas fuerzas cuyo fracaso dio la oportunidad al comunismo. ¿Qué esperanza le ofrecemos al mundo si la única alternativa que tenemos contra la tiranía comunista es el restablecimiento de los grupos privilegiados a quienes estos pueblos han rechazado?”.¹³

4.3 “La forma de la Iglesia en la nueva diáspora” (1964)

Uno de los ensayos más citados e incomprensidos de Shaull es éste, donde plantea, muy en la línea de Bonhoeffer, una revisión radical de la naturaleza y misión de la Iglesia, esto es, del ser y el quehacer de Dios en el mundo. Para Carmelo Álvarez, esta idea “es la más prometedora y desafiante cuestión para la teología contemporánea”,¹⁴ y son tres los puntos clave de su ensayo: a) el advenimiento de una verdadera nueva época para la Iglesia; b) la acción del Espíritu como correctivo y cuestionamiento constante para ella; y c) la Iglesia, en esta nueva diáspora, debe asumir una solidaridad concreta con el fin de encontrar nuevos caminos para la vida humana digna. Vale la pena citarlo directamente:

Debemos estar dispuestos a asistir a la muerte de nuestras más preciadas formas de vida eclesíástica, para que la Iglesia pueda vivir. Esto es lo que ha sucedido dentro y a través de la dispersión judía; también puede suceder en nuestra época. Y puesto que es el mismo Señor de la Iglesia el que actúa dentro y por medio de ella de esa manera, no hay razón para que nos hallemos indebidamente trastornados si descubrimos que él nos está llamando a servirle en una nueva diáspora.¹⁵

¹¹ A.P. Neely, *Protestant antecedents of the theology of liberation*, p. 259.

¹² R. Shaull, *Encounter with Revolution*. Nueva York, Association Press, 1955, p. 137.

¹³ *Ibid*, p. 93.

¹⁴ C. Álvarez, “La Iglesia en ‘diáspora’ de Ricardo Shaull: un aporte protestante a la teología de la liberación”, en *Vida y Pensamiento*, vol. 10, núm. 1, 1990, p. 45.

¹⁵ R. Shaull, “La forma de la Iglesia en la nueva diáspora”, en *Cristianismo y Sociedad*, vol. 2, núm. 6, 1964, p. 170.

4.4 Heraldos de una nueva reforma (1984) y La Reforma Protestante y la teología de la liberación (1991)

Como reformado, Shaull recuperó la herencia protestante en el espíritu que ésta misma señala. Partiendo del llamado “principio protestante” (P. Tillich) y del clásico *Ecclesia Reformata et Semper Reformanda Est*, intentó identificar la acción de Dios en determinados movimientos sociales y eclesiásticos. Por supuesto que dicha interpretación es sumamente riesgosa, pero él afrontó el desafío con la certeza de que la soberanía divina tan pregonada por la tradición reformada, necesariamente encontraba cauces en la historia humana para manifestar sus designios salvíficos, siempre situados en medio de ella. Como resultado de esta reflexión, Shaull se dio cuenta de que en los años setenta y ochenta algo grande estaba sucediendo en el mundo: la emergencia de nuevos sujetos, que con la fe como arma, protestaban dinámicamente contra el secuestro del mensaje cristiano por parte de los núcleos sociales dominantes. En esa trinchera se hallaban los conglomerados empobrecidos y unas vanguardiateológicas que, en abierto desafío al *statu quo* y a las dirigencias eclesiásticas, irrumpían en el ambiente proclamando la acción liberadora de Dios en Jesucristo. Se trataba de las teologías de liberación y de los movimientos eclesiales de base, mayoritariamente católicas, pero en vías de mostrar un rostro decididamente ecuménico que rebasaría las estrecheces confesionales y dogmáticas impuestas para evitar la movilización de masas con preocupaciones y esperanzas comunes.

Algunos criticaron a Shaull de oportunista, pues sólo veían en él al antiguo profesor de teología y se negaban a entender cómo trataba de ubicarse, desde su fe y experiencia, frente a los dilemas que le planteaba Dios en la historia. Lo más sencillo resultaba etiquetarlo como un *neoteólogo* de la liberación que trataba de reverdecer sus lauros. Pero cierto es que la humildad con que Shaull prestó atención a los nuevos movimientos invalidaba cualquier análisis de este tipo. Una prueba de ello son estos dos libros, donde su perspectiva crítica permanece intacta, pues continuamente advierte sobre los peligros de identificar cualquier movimiento con el reino de Dios, dejando así de señalar y enjuiciar sus excesos y equivocaciones.

4.5 La reconstrucción de la vida en el poder del Espíritu (1999)

Con el mismo espíritu de aprendizaje y apertura, Shaull se acercó, al final de su vida, a los pentecostalismos, especialmente a los brasileños, considerándolos como una nueva llamada de Dios que advierte y anticipa otras orientaciones para la existencia de la Iglesia y de sus formas históricas. Asociado al sociólogo Waldo César, quien aportó el análisis desde su disciplina, Shaull revisa teológicamente los resultados más o menos evidentes de la afiliación de enormes contingentes humanos a estas iglesias y movimientos. Le agregó, de este modo, al libro, una lectura equilibrada de los procesos litúrgicos, comunitarios y de transformación que se llevan a cabo en las diversas formas de pentecostalismo. Así, encuentra que, definitivamente, es el Espíritu quien ha dirigido a los creyentes pobres en su opción por el pentecostalismo, en abierta contradicción con el arrogante postulado de la “opción preferencial por los pobres” de ciertos teólogos de la liberación y de la oficialidad episcopal latinoamericana.

Si los pobres han ejercido la opción que más satisface sus necesidades es porque las demás posibilidades (incluyendo a las iglesias protestantes “históricas”) no cumplen sus expectativas. El Espíritu se mueve entre ellos de una manera que, aunque ha sido conocida en la historia de la iglesia, se agrega, ahora, a formas asociativas autónomas y espontáneas, además de que allí se abren amplias oportunidades, inéditas hasta entonces, de participación comunitaria entre grupos sociales anómicos. Escribe, sobre su acercamiento a esos grupos:

Frente a lo que sucedía entre algunos pentecostales y a la luz de mi propia herencia teológica, concluí que mi tarea primordial, en diálogo e interacción con el pentecostalismo, era la de hacer todo lo posible por discernir lo que el Espíritu podría estar haciendo en este tiempo. Y eso implicaba no sólo enfocar en las señales del movimiento del Espíritu en los movimientos pentecostales, sino también lidiar con la pregunta: ¿Qué es lo que este mismo Espíritu nos llama a nosotros no pentecostales a ser y hacer?¹⁶

Esta perspectiva, guiada por la mirada atenta y la disposición a aprender y entender lo que el Espíritu está haciendo en la historia, es la que Shaull plantea como más

pertinente para abordar teológicamente la presencia de los movimientos pentecostales. Quizá lo único que le faltó fue atisbar lo que sucede en las comunidades *neo-pentecostales* o carismáticas, pues sus posturas crean un problema difícil de resolver a la hora de confrontarlas con el pentecostalismo clásico y con el protestantismo en general. De cualquier forma, su esfuerzo interpretativo sigue siendo uno de los escasos abordajes teológicos desde fuera de los pentecostalismos que los trabaja con mayor rigor y equilibrio, sin condenarlos ni exaltarlos acríticamente.

5. LA VERTIENTE PERSONAL: UN TESTIMONIO ENTRAÑABLE (1997-2002)

¹⁶ R. Shaull, “La reconstrucción de la vida en el poder del Espíritu”, en R. Shaull y W. César, *El pentecostalismo y las iglesias cristianas*, versión castellana de Gina Musselmann, p. 2.