

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

TIAGO DE MELO NOVAIS

**TRADIÇÃO E TEOLOGIA PÚBLICA NEOCALVINISTA: DESCRIÇÕES E
ANÁLISES COMPARATIVAS NO CONTEXTO DA CONTEMPORANEIDADE**

**CAMPINAS
2021**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* (MESTRADO) EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

TIAGO DE MELO NOVAIS

**TRADIÇÃO E TEOLOGIA PÚBLICA NEOCALVINISTA: DESCRIÇÕES E
ANÁLISES COMPARATIVAS NO CONTEXTO DA CONTEMPORANEIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da Pontifícia Universidade Católica de Campinas como exigência para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Breno Martins Campos

**CAMPINAS
2021**

Ficha catalográfica elaborada por Vanessa da Silveira CRB 8/8423
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

284.2
N935t

Novais, Tiago de Melo

Tradição e teologia pública neocalvinista: descrições e análises comparativas no contexto da contemporaneidade / Tiago de Melo Novais. - Campinas: PUC-Campinas, 2021.

146 f.

Orientador: Breno Martins Campos.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2021.

Inclui bibliografia.

1. Calvinismo. 2. Teologia pública. 3. Pluralismo. I. Campos, Breno Martins. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDD - 20. ed. 284.2

TIAGO DE MELO NOVAIS

**TRADIÇÃO E TEOLOGIA PÚBLICA NEOCALVINISTA:
DESCRIÇÕES E ANÁLISES COMPARATIVAS NO
CONTEXTO DA CONTEMPORANEIDADE**

Este exemplar corresponde à redação final da
Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da
PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 25 de outubro de 2021.



PROF. DR. CARLOS RIBEIRO CALDAS FILHO (PUC-MINAS)



PROF. DR. DOUGLAS FERREIRA BARROS (PUC-CAMPINAS)



PROF. DR. BRENO MARTINS CAMPOS – Presidente (PUC-CAMPINAS)

À Amanda, minha companheira,
melhor amiga, esposa e meu último
romance. Você tem o abraço
acolhedor e as palavras de sabedoria
que me motivaram a continuar.

AGRADECIMENTOS

Para uma pequena jornada acadêmica, um grande esforço conjunto. Por isso, reconhecer é também engrandecer. Sou feliz em poder agradecer.

Ao Pai celestial, que me deu forças, motivações e consolações para começar, continuar e terminar a pesquisa de mestrado, sem o qual nada seria possível, nem mesmo a experiência da sabedoria e a alegria do conhecimento.

À minha esposa Amanda, que esteve comigo do início ao fim, na pesquisa e na vida.

Aos meus muitos amigos e amigas, que acreditaram e me deixaram acreditar. Em especial, os amigos e amigas da minha "bolha", bem como o Ricardo Augusto, Saulo Magalhães e Vinnicius Almeida.

Ao meu orientador, Dr. Breno Martins Campos, que foi muito mais gentil, gracioso e sábio do que eu poderia imaginar. Um verdadeiro facilitador da vida acadêmica e amigo para a vida.

À tia Irene, que acreditando em mim (antes mesmo de mim) ajudou a tornar possível tanto o planejamento quanto a realização do mestrado.

À Comunidade Viver, que foi mais que uma comunidade de fé, mas uma verdadeira apoiadora de minha jornada até aqui. Agradeço ao pastor Michael por todo o apoio e carinho.

À PUC Campinas, que através dos queridos professores e professoras me ofereceu muito mais do que informações e conceitos. Agradeço também à Bolsa da Reitoria da PUC-Campinas, que viabilizou a pesquisa financeiramente.

Ao professor e coordenador Dr. Renato Kirchner, que me deu oportunidades ímpares que fizeram a diferença durante o mestrado.

Por último e de forma nenhuma menos importante, aos professores Dr. Douglas Barros e Dr. Carlos Caldas, que me concederam seu tempo e experiência em momentos marcantes da minha jornada acadêmica, avaliando minha pesquisa, debatendo ideias e abrindo caminhos para o futuro.

RESUMO

A presente pesquisa consiste na exploração da tradição e teologia pública do Neocalvinismo. Com vistas a dar clareza sobre seus autores e conceitos, a pesquisa primeiramente apresenta um panorama de alguns dos principais autores da tradição, a saber, Abraham Kuyper, Herman Bavinck e Herman Dooyeweerd. Junto dos autores, também são apresentados alguns dos seus fundamentos teológicos e filosóficos: o conceito de soberania de Deus, graça comum, antítese espiritual e cosmovisão calvinista. Em seguida, como vetor principal do estudo, são apresentados os contornos do que constitui uma teologia pública neocalvinista. Para isso, são utilizados os neocalvinistas contemporâneos que continuaram a desenvolver as ideias fundamentais da tradição, com o objetivo de direcionar a atenção para temas como: pensamento antirrevolucionário, pobreza, luta de classes, soberania das esferas e teologia do pluralismo neocalvinista. Desse modo, tendo como base a descrição da tradição e da teologia pública neocalvinista, são feitas duas análises comparativas, uma de base empírica (documental) e outra de base conceitual (bibliográfica). A primeira trata de comparar a teologia pública neocalvinista com os atores e atuação da Frente Parlamentar Evangélica no Brasil, no formato de um estudo de caso. A segunda compara a teologia pública neocalvinista com as teologias do domínio (Teologia dos 7 Montes e o Teonomismo Reconstrucionista), com vistas a verificar as semelhanças e contrastes. Por sua vez, as comparações são especialmente importantes para a contribuição da pesquisa com o campo das Ciências da Religião e Teologia no Brasil, fornecendo novos resultados para os estudos em teologia pública. No que tange à metodologia, trata-se de uma pesquisa exploratória, de abordagem qualitativa, com levantamento de dados bibliográficos e documentais, e que se utiliza das duas estratégias metodológicas de comparação: o estudo de caso e a análise conceitual comparativa. Dessa forma, a pesquisa objetiva auxiliar tanto na compreensão acerca do Neocalvinismo quanto nas reflexões sobre a teologia pública contemporânea, em especial no contexto brasileiro.

Palavras-chave: Neocalvinismo. Teologia pública. Pluralismo. Frente Parlamentar Evangélica. Teologias do domínio.

ABSTRACT

The present research consists of an exploration of the tradition and public theology of Neo-Calvinism. Towards the clarification about its authors and concepts, the research first presents an overview of some of the main authors of the tradition, namely Abraham Kuyper, Herman Bavinck, and Herman Dooyeweerd. Along with the authors, some of their theological and philosophical foundations are also presented: the concept of God's sovereignty, common grace, spiritual antithesis, and the Calvinist worldview. Thereafter, as the main strand of the study, the contours of what constitutes a neo-Calvinist public theology are presented. For this, contemporary neo-Calvinists who have continued to develop the fundamental ideas of the tradition are brought in for the purpose of directing the attention to subjects such as: anti-revolutionary thinking, poverty, class struggle, spheres of sovereignty and the neo-Calvinist theology of pluralism. In this way, based on the description of the neo-Calvinist tradition and public theology, two comparative analyses are performed, one empirical (documentary) and the other conceptual (bibliographical). The first one compares the neo-Calvinist public theology with the actors and performance of the Brazilian Evangelical Parliamentary Front, in the format of a case study. The second compares Neo-Calvinist public theology with the dominion theologies (7 Mountains Theology and Reconstructionist Theonomism), in order to verify the similarities and contrasts. These comparisons are especially important for the contribution of the research on the field of the Sciences of Religion and Theology in Brazil, providing new results for studies in public theology. In terms of methodology, this is an exploratory research, of qualitative approach, with a survey of bibliographic and documentary data, and makes use of the two methodological strategies of comparison: the case study and the comparative conceptual analysis. In this way, the research aims to help both the understanding of Neo-Calvinism and reflections on contemporary public theology, especially in the Brazilian context.

Keywords: Neo-Calvinism. Public Theology. Pluralism. Evangelical Parliamentary Front. Dominion Theologies.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. NEOCALVINISMO: TRADIÇÃO E FUNDAMENTOS	14
1.1. Panorama da tradição neocalvinista	15
1.1.1. O surgimento do Neocalvinismo em Kuyper	17
1.1.2. O desenvolvimento teológico em Bavinck	22
1.1.3. O prosseguimento filosófico de Dooyeweerd	24
1.1.4. Neocalvinismo como tradição	26
1.2. Fundamentos teológicos e filosóficos da tradição	27
1.2.1. O lugar da soberania de Deus	27
1.2.2. O lugar da graça comum e da antítese	30
1.2.3. O lugar da Cosmovisão Calvinista	35
1.2.3.1. Cosmovisão em Kuyper	37
1.2.3.2. Cosmovisão em Bavinck	39
1.2.3.3. Cosmovisão em Dooyeweerd	40
1.2.3.4. O papel da cosmovisão	42
1.3. Considerações intermediárias	43
2. NEOCALVINISMO: CONTORNOS DE UMA TEOLOGIA PÚBLICA	45
2.1. O pensamento antirrevolucionário e a questão social: pobreza e luta de classes	46
2.2. A teoria social da soberania das esferas	57
2.2.1. Os antecedentes do conceito e sua formulação em Kuyper	57
2.2.2. Um desenvolvimento filosófico: o caráter ontológico dos modos de experiência humana	65
2.3. Desdobramento numa teoria do pluralismo	69
2.3.1. Pluralismo estrutural: lidando com as diferentes esferas da sociedade	72
2.3.2. Pluralismo confessional: lidando com as diferentes confessionalidades	75
2.4. Considerações intermediárias	82
3. A FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA E A TEOLOGIA PÚBLICA NEOCALVINISTA: UM ESTUDO DE CASO	83
3.1. A FPE na perspectiva de seus atores	84
3.2. A FPE na perspectiva de suas pautas e leis aprovadas	89
3.3. A FPE na perspectiva da teologia pública neocalvinista	93

3.4. A teologia pública neocalvinista no Brasil: caminho e impossibilidade	102
3.5. Considerações intermediárias	106
4. UMA ANÁLISE COMPARATIVA: AS TEOLOGIAS DO DOMÍNIO E A TEOLOGIA PÚBLICA NEOCALVINISTA	108
4.1. As teologias do domínio: revisitando fontes e autores	108
4.1.1. A teologia do domínio em sua vertente pentecostal: a 7M	110
4.1.2. A teologia do domínio em sua vertente reformada: o TR	114
4.2. As teologias do domínio e a teologia pública neocalvinista: uma análise comparativa	122
4.2.1. A 7M, o TR e o Neocalvinismo: relações e influências teológicas	122
4.2.2. O imperativo do domínio e seu contraste com o pluralismo neocalvinista	129
4.3. Considerações intermediárias	133
CONSIDERAÇÕES FINAIS	135
REFERÊNCIAS	139

INTRODUÇÃO

Nas sociedades contemporâneas, em que a religião ainda exerce um papel de grande importância na vida das pessoas, é cada vez mais necessário considerar as teorizações religiosas como aliadas às reflexões interdisciplinares que buscam compreender o desenvolvimento social e político. Evidentemente, o diálogo entre religião e sociedade só ocorre à medida que ambas se prontificam a ouvir e responder uma à outra, de forma que as duas se compreendam renovadamente a partir das dinâmicas e demandas postas em debate.

É nesse caminho que a teologia cristã se torna uma importante interlocutora, que contribui a partir de seu escopo conceitual e prático para uma discussão mais abrangente, especialmente acerca da participação religiosa nos âmbitos públicos das sociedades. De fato, a teologia (ou teologias), como saber humano, possui uma voz singular nos debates sobre ética, democracia, pluralidade e outros temas pertinentes ao nosso tempo.

Por isso, a presente pesquisa enfatiza a teologia em sua dimensão pública como vetor principal de sua investigação. Mais especificamente, nossos esforços são conduzidos ao Neocalvinismo, tradição teológica que desde seu início teve como preocupação central a elaboração teórica e o engajamento prático com as questões sociais de importância pública.

Portanto, na presente pesquisa temos por objetivo a exploração do Neocalvinismo em seus contornos teológicos, filosóficos, bem como em suas implicações sociais e políticas, visando a fornecer o esclarecimento sobre seus autores, seus principais conceitos e seu desenvolvimento contemporâneo, que culminam numa teologia pública neocalvinista. Além disso, objetivamos o desenvolvimento de comparações do Neocalvinismo com a Frente Parlamentar Evangélica do Brasil (doravante FPE) e com as teologias do domínio, as quais nos permitem ampliar o entendimento sobre o objeto central da pesquisa.

Nascida na Holanda do século XIX, sobretudo com o teólogo e político Abraham Kuyper (1837-1920), a tradição neocalvinista teve sua origem marcada pela interação da teologia reformada, de origem calvinista, com a sociedade holandesa — a qual sentia os rastros intelectuais e sociais das revoluções europeias, principalmente a Revolução Francesa. Assim, em diálogo com a sociedade de seu tempo, Kuyper respondia aos fenômenos sociais, políticos e econômicos por meio de sua formação

teológica. Sua visão acerca da fé calvinista, por óbvio, não era restrita à dimensão privada da vida humana, mas incluía necessariamente a dimensão pública. Não à toa, algumas instituições com impacto nacional contaram com a ajuda de Kuyper para sua fundação. Alguns exemplos são o partido político de veio calvinista, chamado de Partido Anti-revolucionário (*Anti-Revolutionaire Partij*, ARP), a Universidade Livre de Amsterdam (*Vrije Universiteit Amsterdam*) e o jornal O Estandarte (*De Standaard*), os quais eram meios pelos quais o pensamento neocalvinista obteve penetração em seu país de origem e para além dele.

Contudo, depois de Kuyper, alguns autores, como Herman Bavinck (1854-1921) e Herman Dooyeweerd (1894-1977), sucederam-no em posições importantes nessas instituições, dando contribuições distintas para o que ficou conhecido como Neocalvinismo. Assim, o primeiro capítulo da pesquisa serve como panorama da tradição, no qual os autores supracitados são explorados com uma breve biografia e suas respectivas contribuições. Em seguida, são descritos os principais fundamentos teológicos e filosóficos neocalvinistas, dentre eles, o conceito de soberania de Deus, graça comum, antítese espiritual e cosmovisão cristã.

No segundo capítulo, se inicia a jornada pela discussão da teologia pública, na qual são explorados outros conceitos do Neocalvinismo que formam uma teologia pública propriamente neocalvinista. Para isso, o uso de autores contemporâneos somados aos holandeses é indispensável, pois a continuidade e retomada da referida tradição em outros contextos sociais propiciaram uma adequação de seu quadro conceitual. Assim, alguns temas como o pensamento antirrevolucionário, a pobreza e pluralidade (social e religiosa) são partes da discussão do capítulo. Mediante tal exploração, somos capazes de visualizar como a tradição neocalvinista se apresenta para responder às demandas públicas das sociedades atuais.

No terceiro capítulo, o objetivo é a realização da primeira análise comparativa da pesquisa, a saber, a teologia pública neocalvinista comparada com o fenômeno da FPE no Brasil. Na forma de um estudo de caso e, portanto, com base em materiais empíricos, a FPE é investigada a partir dos seus atores (parlamentares do legislativo brasileiro no âmbito federal), suas pautas e projetos de lei. Posto isso, é realizada a comparação com o Neocalvinismo de Kuyper e dos autores contemporâneos, levando em conta a teologia pública neocalvinista. Ademais, são oferecidos dois breves apontamentos que sugerem como a teologia pública neocalvinista pode contribuir e qual o seu limite no contexto brasileiro.

No último capítulo, o objetivo é realizar a segunda análise comparativa, que trata da comparação da teologia pública neocalvinista com as teologias do domínio. Diferentemente da primeira, a segunda comparação tem como base um material bibliográfico e é realizada através da análise exclusivamente conceitual. No capítulo, são descritas duas teologias do domínio: a Teologia dos 7 Montes (doravante 7M) e o Teonomismo Reconstrucionista (doravante TR). Ambas, guardadas suas devidas características, são conhecidas por defenderem um tipo de domínio social e político em nome de sua interpretação da fé cristã de cunho protestante. Portanto, o trabalho trata de explorar as teologias do domínio por meio de suas principais ideias e autores e, em seguida, compará-las com os conceitos descritos no primeiro e segundo capítulo sobre a tradição e, principalmente, a teologia pública do Neocalvinismo.

Dito de outro modo, nos dois primeiros capítulos são descritos os pontos principais da tradição e da teologia pública neocalvinista, enquanto nos dois últimos capítulos são realizadas duas análises comparativas, com o fim de possibilitar resultados com mais profundidade teórica acerca da exploração do Neocalvinismo.

Com relação à metodologia que pavimenta o caminho da pesquisa, pode-se dizer o seguinte: trata-se de uma pesquisa de objetivo exploratório, de abordagem qualitativa, com coleta de dados bibliográficos e documentais, e que conta com a utilização de duas estratégias metodológicas de comparação, a saber, um estudo de caso e uma análise conceitual.

Sendo assim, o desenvolvimento geral da pesquisa pode ser classificado pelo objetivo metodológico, que é exploratório. De acordo com Antônio Carlos Gil (2002), esse tipo de pesquisa intenta proporcionar proximidade e clareza com o objeto pesquisado, sobretudo em aspectos ainda não estudados em outros trabalhos acadêmicos sobre o mesmo tema. Logo, nosso objetivo, de investigar a tradição e teologia pública neocalvinista a fim de contribuir com os debates atuais de teologia pública, é próprio da pesquisa exploratória.

Decorrente do objetivo exploratório, a abordagem qualitativa se refere ao modo como são abordados os dados obtidos, uma vez que a profundidade e abrangência dos dados são para nós mais pertinentes do que sua quantidade. Além disso, a abordagem qualitativa possui a vantagem de nos permitir a triangulação com diferentes procedimentos de levantamento e análise de dados (FREITAS; JABBOUR, 2011). Desse modo, a pesquisa sobre o Neocalvinismo busca os dados qualitativos que colaboram para uma exploração densa e aprofundada dos seus principais

conceitos. De igual modo, a abordagem qualitativa é importante para a realização das comparações da pesquisa, uma vez que se objetiva investigar a FPE e as teologias do domínio sem a pretensão de descrever exaustivamente suas possíveis interpretações, como é característico de abordagens quantitativas.

Por sua vez, os procedimentos metodológicos para o levantamento de dados são: bibliográfico e documental. O primeiro e mais importante diz respeito à utilização de fontes bibliográficas, que são livros, artigos acadêmicos e artigos de portais de website escritos, sobretudo, por autores da tradição neocalvinista e teóricos da teologia pública. Outra importante fonte bibliográfica que corrobora com o primeiro procedimento são as dissertações e teses acadêmicas, investigadas como apoio no aprofundamento da discussão. A coleta de dados bibliográficos marca os principais dados da pesquisa em razão do objetivo de todos os capítulos, como mencionado anteriormente.

Contudo, especificamente para o terceiro capítulo, faz-se necessário um segundo procedimento, que consiste em levantar e investigar dados documentais para a realização do estudo de caso. Os dados documentais que necessários estão contidos no portal do website da Câmara dos Deputados e nas entrevistas da tese de doutorado da pesquisadora Bruna Suruagy do Amaral Dantas (2011).

O portal da Câmara dos Deputados hospeda as informações sobre as leis propostas e aprovadas no legislativo brasileiro, a partir do qual as leis de autoria ou coautoria provenientes dos parlamentares da FPE são pesquisadas em nosso estudo. Para a sua viabilidade, os dados são delimitados dentro de um recorte temporal, a saber, a 55ª legislatura (2015 a 2018).

Do ponto de vista prático, é acessado o website da Câmara dos Deputados, selecionada a aba "biografia completa" de cada parlamentar (deputado) que compôs a Frente na referida legislatura, bem como todos os resultados da seção "Proposições de Autoria do Deputado Transformadas em Norma Jurídica". Após consulta, seleção e revisão da autoria das normas jurídicas que se encaixam dentro período, os dados são catalogados através das seguintes informações: nome do parlamentar conforme registrado no portal da Câmara dos Deputados, link de sua biografia completa, link das leis de sua autoria ou coautoria (no caso de existir alguma naquela legislatura), descritor sobre o teor da lei (podendo ser classificado como moral, familiar, religioso ou outros), um breve resumo da lei em questão e a indicação de autoria ou coautoria da lei. Devido ao número massivo de leis que passam pela aprovação dos senadores,

é analisada somente a atividade legislativa dos deputados federais. Assim, os quatro senadores que compunham a FPE não são analisados.

Juntamente com os dados documentais anteriores, são utilizadas as entrevistas de alguns parlamentares da Frente, que foram realizadas e registradas pela pesquisadora Bruna Suruagy (2011) em sua tese de doutorado. Para apoiar essas duas fontes documentais, a pesquisa conta com os dados bibliográficos advindos de artigos sobre os evangélicos na política brasileira. Assim, com o levantamento de dados documentais e suporte de dados bibliográficos, o estudo de caso é realizado.

Entretanto, a fim de alinhar conceitos, a descrição sobre o estudo de caso é novamente de Gil (2002, p. 54), que afirma que o estudo de caso "consiste no estudo profundo e exaustivo de um ou poucos objetos, de maneira que permita seu amplo e detalhado conhecimento". Dessa maneira, a FPE é o fenômeno político e religioso selecionado para ser estruturado como um estudo de caso que nos permite a comparação com o Neocalvinismo. Isto é, o estudo de caso é utilizado como estratégia metodológica que corrobora com o objetivo exploratório da pesquisa.

Também como estratégia metodológica, se recorre à construção de uma análise conceitual comparativa (ou estudo comparativo) para o quarto capítulo, cuja característica principal é a descrição de conceitos chaves das teologias do domínio e a comparação com possíveis pares conceituais da teologia neocalvinista. Dessa forma, o levantamento de dados bibliográficos possibilita à esta seção da pesquisa uma análise aprofundada acerca das diferenças e semelhanças conceituais entre o modo com que as teologias do domínio e a teologia pública neocalvinista apresentam suas intenções para a presença cristã nos âmbitos públicos da sociedade.

Importa dizer que nossa pesquisa se enquadra no documento de área da CAPES 44 (2019, p. 4), nas seguintes subáreas: "Ciência da Religião Aplicada" e "Teologia Prática". Com a primeira subárea, a pesquisa se identifica com o estudo do tema da religião em sua interação com o espaço público, a política e a ética. Com a segunda subárea, a pesquisa se identifica mais especificamente com o âmbito teológico, o qual se relaciona com os tópicos da fé-política e teologia-sociedade.

Portanto, a dissertação a seguir passa pela exploração da tradição e da teologia pública neocalvinista, bem como pela realização de duas análises comparativas a fim de oferecer uma contribuição original no debate da teologia pública no contexto das Ciências da Religião e Teologia no Brasil.

1. NEOCALVINISMO: TRADIÇÃO E FUNDAMENTOS

Trataremos no primeiro capítulo de expor os principais conceitos do Neocalvinismo, apresentando-o como uma tradição religiosa. Com isso, obteremos as bases teológicas, filosóficas e sociológicas que auxiliarão na exploração de nossa pesquisa.

Como foi posto na introdução, o objeto central da presente pesquisa é o Neocalvinismo, o qual se refere a uma tradição marcadamente protestante e moderna. O Neocalvinismo foi iniciado na Holanda do século XIX, mas encontrou eco em diferentes países do mundo, principalmente porque se apresenta como uma via possível de resposta protestante aos novos dilemas da modernidade (RAMLOW, 2012; ALMEIDA, 2019). Sua herança é calviniana¹ e, por meio de tal referencial, ofereceu, principalmente na Holanda, certas contribuições aos novos paradigmas público-políticos que se fizeram sentir no pós-revolução francesa.

Dentre suas principais noções, a característica mais conhecida é a ênfase teológica na soberania de Jesus Cristo e suas implicações filosóficas e sociais. Essa ideia teológica é responsável por subsidiar outras ideias fundamentais e caras à tradição, como o conceito de *soberania das esferas* e o de uma *visão de mundo cristã*, as quais trabalharemos com a atenção devida à frente. Além delas, também exploraremos o conceito de *graça comum* e *antítese espiritual*, bem como o *pluralismo estrutural e confessional*.

Desse modo, por meio do vetor calvinista clássico a tradição deseja assistir os contextos de suas contemporaneidades, tanto do século XIX e XX, quanto atualmente – no qual se nota o aumento do interesse pelos seus autores e obras². Podemos resumir a característica acima pelas palavras do neocalvinista sul-africano Craig

¹ Apesar de tributários da tradição calvinista como um todo, a figura de João Calvino é central para o Neocalvinismo. Assim, calviniano refere-se à herança direta das obras do reformador francês.

² Nos últimos anos no Brasil, as obras de neocalvinistas estão sendo traduzidas como nunca antes. Alguns poucos exemplos desse esforço editorial em solo nacional, combinados com o interesse atual nesses autores e textos, são: "Sabedoria e prodígios" e "Em toda a extensão do cosmos" de Kuyper, "Estado e soberania" e "Filosofia cristã e o sentido da história" de Herman Dooyeweerd, a trilogia "Liturgias Culturais" de James K. A. Smith, dentre inúmeros outros – tanto obras originais quanto compilações neocalvinistas de outros autores. Nos Estados Unidos, as obras completas de Kuyper estão sendo traduzidas e já somam doze volumes na coleção da editora Lexham Press.

Bartholomew (2017, p. 1), logo na introdução da obra *Contours of the Kuyperian Tradition*³:

Somos sempre chamados a seguir Cristo juntos em meio a nossas culturas e contextos históricos particulares, e nestes contextos a "buscar o bem-estar da cidade" (Jer 29:7). [...] Somos chamados e desejamos seguir a Cristo; só o podemos fazer hoje, em nosso contexto e circunstâncias atuais.⁴

Isto é, o desafio colocado pelo Neocalvinismo é o de responder, nas conjunturas sociais particulares, às demandas da vida como um todo dentro da lógica religiosa – que por sinal é tanto o seu ponto de partida quanto sua metodologia e objetivo final. Porém, para que isso seja possível, os atores da tradição desenvolvem constantemente meios de eliminar teoricamente qualquer divisão estanque entre âmbitos religiosos e públicos, ou sagrados e profanos, uma vez que dicotomias do tipo configuram uma contradição em relação à compreensão das Escrituras compartilhada por eles.

Dessa forma, o anseio por resolução dos desafios contemporâneos e contextuais se originam da necessidade de integralidade religiosa. Essa é uma marca importante do Neocalvinismo. Dito de outra forma, na perspectiva neocalvinista, o esforço cristão contemporâneo pode ser apresentado da seguinte maneira:

O desafio – e é particularmente urgente hoje em dia – para os cristãos é desenvolver uma cosmovisão cristã integralmente bíblica e viver de forma criativa e, portanto, plausível a partir desta perspectiva nos nossos contextos particulares. Precisamos tomar consciência dos nossos óculos e ativamente nos assegurar de que, na medida do possível, olharmos com olhos integralmente cristãos para o nosso mundo (BARTHOLOMEW, 2017, p. 9).⁵

Assim, percebemos como essa abordagem religiosa será indispensável para explorarmos a teologia pública neocalvinista, que leva a cabo a ideia de integralidade também na relação de religião e vida pública.

1.1. Panorama da tradição neocalvinista

O surgimento do Neocalvinismo não pode ser compreendido se não for visto por meio do profundo impacto da Modernidade na sociedade europeia da segunda

³ Todos os trechos de obras em língua estrangeira foram traduzidos por nós para a língua portuguesa e reproduzido na língua original no formato de nota de rodapé.

⁴ "We are always called to follow Christ together amid our particular cultures and historical contexts, and in these contexts to "seek the welfare of the city" (Jer 29:7). [...] We are called and we desire to follow Christ; we can only do that *today*, in our present context and circumstances."

⁵ "The challenge – and it is particularly urgent nowadays – for Christians is to develop an integrally biblical Christian worldview and to live creatively and thus plausibly from this perspective in our particular contexts. We need to become conscious of our glasses and to actively ensure that as far as possible we look with integrally Christian eyes at our world."

metade do século XIX. Mais especificamente, os ideais filosóficos e científicos lançados pelo Iluminismo, concretizados nas novas configurações sociais e econômicas da Revolução Francesa e Industrial, que geraram novas compreensões da vida e da sociedade na Europa, inclusive na religião cristã (REICHOW, 2014).

No entanto, é de difícil tarefa definir, com pretensa exatidão, o que caracteriza o período da Modernidade (MCGRATH, 2005). Ao invés disso, o que podemos fazer é observar o incômodo sentido pelos primeiros neocalvinistas com alguns dos princípios gerados nesse período. Apesar de muitas, as críticas neocalvinistas encontram-se sobretudo na percepção de que a Modernidade desencadeou um modo autônomo (sem Deus) de existência humana que se instaurou na sociedade europeia (BAVINCK, 2019). Essa característica foi tanto denunciada por Kuyper (2014), ao falar do *modernismo* como modo de vida sem Deus, como por Dooyeweerd (2015), ao descrever o *motivo-base (ground motive) religioso* que move a Modernidade, marcado pela autonomia da razão e a liberdade humanista.

Entretanto, o juízo negativo por parte dos neocalvinistas não anula a validade do argumento sobre o que é a Modernidade, uma vez que o Neocalvinismo aqui não parece estar em completa dissonância com a concepção de muitos historiadores, segundo afirmação de Alister McGrath (2005, p. 124, grifo nosso), sobre o período:

[...] para muitos historiadores, a expressão "modernidade" refere-se a um cenário bastante definido, típico de grande parte do pensamento ocidental desde o começo do século dezoito, *que se caracteriza por uma confiança em relação à capacidade do ser humano de pensar por si mesmo.*

Apesar do reconhecimento dos seus produtos positivos por parte de Kuyper, a saber, o "alcance intelectual", a coragem e "consistência do modernismo" (BARTHOLOMEW, 2017, p. 22), a perspectiva neocalvinista acerca da Modernidade quer denunciar o "sistema de vida"⁶ gerado pelo princípio da autonomia. É nesse sentido que encontramos um tipo de embate entre o cristianismo e o *modernismo*⁷: o primeiro compreende o mundo a partir da submissão a Deus, enquanto o segundo se

⁶ Esta expressão utilizada por Kuyper nas *Palestras Stone*, na Universidade de Princeton, no ano de 1898, é o equivalente ao significado da palavra alemã *Weltanschauung*, que por sua vez foi traduzida para português como cosmovisão ou visão de mundo (NAUGLE, 2017; ALMEIDA, 2019).

⁷ Modernismo é a palavra, provavelmente usada pela primeira vez por Kuyper, ao se referir à cosmovisão da Modernidade (BARTHOLOMEW, 2017, p. 22). Em um de seus textos, Kuyper define o modernismo fazendo referência à lenda sobre a feiticeira meia-irmã do Rei Arthur conhecida como Fada Morgana, que supostamente tinha a capacidade de mudar a aparência das coisas. Assim, Kuyper (1871) intitulou seu texto como "*Modernismo: a Fada Morgana no campo cristão*", a fim de denunciar a ilusão causada pela visão de mundo moderna. **Tal texto não foi utilizado diretamente por nós, apenas mencionado na presente nota como indicação da fonte da discussão sobre modernismo.**

compromete a transformar o mundo a sua volta a partir do "homem natural" (KUYPER, 2014, p. 19).

Portanto, a nova sociedade europeia, revestida de autonomia rumo ao desenvolvimento do mundo e dos arranjos sociais, fez sentir também na religião cristã suas implicações e, em nosso caso, provocou o início do Neocalvinismo. Assim, o potencial secularizador das Revoluções e os princípios do Iluminismo serviram de propulsores sociais para a resposta neocalvinista (KOYZIS, 2014).

1.1.1. O surgimento do Neocalvinismo em Kuyper

Como foi dito, ainda que o Iluminismo tenha introduzido insegurança e incerteza para cristianismo em geral (MCGRATH, 2005), a concretização de seus ideais na Revolução Francesa acabou também por impulsionar a necessidade de novos formatos e respostas por parte da antiga religião judaico-cristã. Esses fenômenos modernos foram cruciais para o nascimento da tradição que estamos explorando, principalmente por seu impacto na vida do seu precursor Kuyper. Como afirma Guilherme de Carvalho (2020, p. 10): "Não seria muito dizer que ele foi um reformador pós-iluminista do cristianismo, renovando o protestantismo para se engajar com a modernidade".

Kuyper (1837-1920) nasceu no contexto de uma família simples, no dia 29 de outubro de 1837, filho de pais protestantes. Sua mãe, ex-governanta, havia se tornado com esforço uma educadora, enquanto seu pai, após a formação acadêmica teológica, tornara-se pastor local da Igreja Reformada oficial, a *Nederlandse Hervormde Kerk* (Igreja Reformada da Holanda) (BRATT, 2013). Sua família foi influenciada pelo *Réveil* (despertamento) evangélico europeu, que desencadeou uma série de mudanças no tom da fé reformada e a tornou novamente uma opção plausível para a espiritualidade do continente no século XIX (DULCI, 2020).

Sua formação superior em Leiden no curso de teologia deu a ele os subsídios teóricos para a continuidade da sua vida intelectual iniciada muito cedo no ginásio de Leiden, que foi como um mergulho nas Humanidades e Literatura. Porém, a nova fase da faculdade foi marcada pelas vias do liberalismo teológico⁸, sobretudo na figura de

⁸ "O protestantismo liberal clássico surgiu na metade do século XIX, na Alemanha, em meio à crescente percepção de que a fé e a teologia cristã necessitavam, ambas, ser revistas à luz do conhecimento moderno" (MCGRATH, 2014, p. 138).

um de seus professores mais marcantes, Joannes Henricus Scholten, também seu mentor e orientador acadêmico (BRATT, 2013).

Em termos gerais, o liberalismo em que Kuyper foi formado era, igualmente ao Neocalvinismo décadas depois, uma nova forma de responder aos novos desafios da Modernidade, porém, por meio de uma acomodação hermenêutica, ao utilizar os princípios de seu tempo na sua visão religiosa:

O liberalismo, pressentindo as prováveis dificuldades em basear a fé cristã em um apelo exclusivo às Escrituras e à pessoa de Jesus Cristo, buscou ancorar essa fé na experiência do homem comum e interpretá-la de formas que fizessem sentido para a visão moderna (MCGRATH, 2014, p. 139).

Por interesse, Kuyper estendeu sua formação acadêmica até a conclusão do doutorado em 1862 (com 25 anos). Em seguida, decidiu se candidatar ao ministério pastoral, tendo sido enviado a uma igreja rural em Beesd (BRATT, 2013). Após o início de sua carreira ministerial, sua vida mudou completamente, pois foi lá que experimentou uma experiência de conversão, tanto espiritual quanto teológica. Nas palavras de Jan de Bruijn (2014, p. 41):

Em Beesd, Kuyper afastou-se do movimento racionalista em teologia e converteu-se à ortodoxia calvinista. Com a sua natureza melancólica e lógica rigorosa, o calvinismo respondeu às necessidades mais profundas da sua personalidade sensível e irrequieta. De natureza romântica, com uma inclinação para o extremo e o ideal, procurou e encontrou no Calvinismo "o poder do absoluto", que seria um princípio orientador na sua vida a partir de agora.⁹

Podemos dizer que, para Kuyper, ocorreu uma mudança radical em sua forma de vida, que representou a descoberta de uma outra opção teológica para reagir aos fenômenos do ceticismo religioso que rondava a Europa. Primeiro, ele passou por uma conversão religiosa que o despertou para o significado de ser cristão, para além de seu papel de teólogo ou pastor (BRATT, 2013). Segundo, alguns anos depois, experienciou uma conversão teológica, pela qual encontrou na antiga ortodoxia calvinista um chão firme (BRATT, 2013).

Por isso, Kuyper passa a ver sua educação liberal como um problema que havia minado sua espiritualidade e vida ministerial, afirmando as dificuldades que a dúvida extrema tinha causado: "A minha fé não estava enraizada profundamente em minha alma não convertida e egocêntrica, e estava obrigada a murchar uma vez exposta ao

⁹ "In Beesd, Kuyper turned away from the rationalistic movement in theology and converted to Calvinist orthodoxy. With its melancholy nature and strict logic, Calvinism answered the deepest needs of his sensitive and restless personality. Romantic in nature, with an inclination towards the extreme and the ideal, he sought and found in Calvinism "the power of the absolute," which would be a guiding principle in his life henceforth."

calor abrasador do espírito da dúvida" (BRATT, 2013 cap. 2).¹⁰ Mais tarde, Kuyper se refere ao liberalismo teológico como um "modernismo teológico", que não contém "realidade" alguma em sua visão da Igreja. Nas palavras de Kuyper, em carta editada por James Bratt (1998, p. 116, apud BARTHOLOMEW, 2017, p. 24):

Nenhum Deus real, nenhuma oração real, nenhum governo divino real, a realidade da vida humana sob ameaça, nenhum pecado real, nenhum ideal real, nenhuma história genuína, nenhuma crítica verdadeira, nenhum dogma que pudesse resistir ao crivo, nem uma igreja real.¹¹

Porém, foi no meio tempo entre pastorado, mudança de igrejas e continuação de seus estudos que Kuyper acabou assumindo a função de editor-chefe de dois jornais, um de periodicidade semanal (em 1870) e outro diário (fundado por ele em 1872): *De Heraut* (O Arauto), que tratava principalmente sobre a liberdade da Igreja e das escolas em relação ao Estado; e *De Standaard* (O Estandarte), que discutia diariamente a política sob o ponto de vista calvinista e com aspiração antirrevolucionária. Neles, o teólogo escreveu durante quarenta e sete anos seguidos (BRATT, 2013; BRUIJN, 2014). Assim, Kuyper se tornou um homem cada vez mais conhecido, sobretudo por escrever em jornais sobre a relação entre teologia e as questões públicas da sociedade holandesa.

Importa dizer que o diálogo da fé e vida pública em Kuyper tem uma íntima relação com a influência exercida pelo historiador aristocrata Groen van Prinsterer (1810-1876), personagem fundamental para o Neocalvinismo em geral, devido a sua capacidade de articular a fé calvinista com a prática pública (DULCI, 2020). Foi ele também o responsável por iniciar o movimento antirrevolucionário na Holanda, ao qual Kuyper se juntou e adquiriu os insights que posteriormente se tornaram suas críticas à Revolução Francesa (BRUIJN, 2014). No livro *Incredulidade e revolução*, van Prinsterer (1996) trata a Revolução como um médico incompetente que ajuda nos sintomas, mas não chega até a causa da enfermidade. Assim, o princípio da Revolução, a verdadeira causa, era a incredulidade que propunha a autoridade humana acima de tudo:

¹⁰ "My faith was not deeply rooted in my unconverted, self-centered soul and was bound to wither once exposed to the scorching heat of the spirit of doubt." Importa destacar que o livro de Bratt (2013) intitulado "Abraham Kuyper Modern Calvinist, Christian Democrat" está sendo utilizado na versão de e-book, na qual não consta paginação. Assim, toda citação da obra será referenciada pelo capítulo em que se encontra a citação.

¹¹ "No real God, no real prayer, no real divine government, the reality of human life under threat, no real sin, no real ideal, no genuine history, no true criticism, no dogma that could withstand scrutiny, nor a real church."

O que pode ser aprendido com a experiência da era revolucionária? Que o homem, sem Deus, mesmo com as circunstâncias a seu favor, nada mais pode fazer do que realizar a sua própria destruição. O homem deve romper o círculo vicioso revolucionário: deve voltar-se para Deus cuja verdade só ele pode resistir ao poder do erro (VAN PRINSTERER, 1996, p. 17).¹²

Seguindo van Prinsterer, Kuyper também atribui ao princípio da Revolução (a incredulidade) um fator anticristão, ainda que reconheça o agir positivo de Deus em alguns efeitos que causaram certo progresso social (BARTHOLOMEW, 2013).

Já imbuído desses novos ideais, Kuyper tentou sua candidatura ao parlamento em 1871, mas perdeu. No entanto, por conta da visibilidade que ganhou com os jornais em que escrevia, conseguiu vencer a eleição para fazer parte da segunda Câmara da Holanda (ou Casa Baixa) em 1874, transitando a atenção da sua vida na Igreja para os assuntos políticos (DE BRUIJN, 2014; BRATT, 2013).

O historiador van Prinsterer, por ter aspirações românticas e idealistas, além de permanecer a favor da monarquia e contra a separação de Igreja e Estado, pendia para um conservadorismo político e mais saudosista em relação à configuração feudal (BARTHOLOMEW, 2013; RAMLOW, 2012; KOYZIS, 2014). Apesar da consideração de mentoria e admiração que tinha por van Prinsterer, Kuyper se afastou dessas tendências quando assumiu como sucessor do movimento antirrevolucionário. Dessa forma, contrariou até mesmo alguns aliados que se alinhavam com a aristocracia (KOYZIS, 2014).

Em 1879, por "urgente necessidade confessional" (BARTHOLOMEW, 2013, p. 194), Kuyper organizou o primeiro partido cristão democrata moderno do mundo (KOYZIS, 2014), com o mesmo nome do movimento: *Anti-Revolutionaire Partij* (Partido Anti-revolucionário). Assim, em seu propósito e ideal a favor dos mais simples da Holanda, acabou por obter sucesso, como disse o cientista político David Koyzis (2014, p. 274):

Nisso ele teve grande sucesso, pois foi capaz de combinar o calvinismo ortodoxo com um foco político mais progressista, defendendo os direitos da *kleine luyden*, a "gente pequena", que ainda era excluída da participação ativa no corpo político.

Daí em diante, Kuyper foi cada vez mais a fundo na vida política, sobretudo com alguns focos: a liberdade para uma educação confessional (fosse cristã ou não)

¹² "¿Qué se puede aprender de la experiencia de la era revolucionaria? Que el hombre, sin Dios, aun con las circunstancias a su favor, nada puede hacer sino obrar su propia destrucción. El hombre debe romper el círculo vicioso revolucionario: debe volverse a Dios cuya sola verdad puede resistir el poder del error."

com reconhecimento governamental; a liberdade da Igreja em relação ao Estado; e a democracia¹³ (BRATT, 2013; BARTHOLOMEW, 2017). O que estava por trás dos seus focos políticos era um dos principais conceitos teológicos do Neocalvinismo, o qual Kuyper chamou de *soberania das esferas* (BARTHOLOMEW, 2017).

O conceito estabelecia teoricamente os limites de atuação de cada esfera da sociedade, representando as diferentes partes do "organismo" (a sociedade) com sua própria soberania. Isto é, para Kuyper, Deus estabeleceu na criação do mundo os potenciais para o desenvolvimento social em esferas distintas umas das outras, mas todas derivando sua autoridade do próprio Deus (BARTHOLOMEW, 2017).

Ancorado justamente na ideia anterior é que Kuyper fundou uma universidade em 1880, a *Vrije Universiteit Amsterdam* (Universidade Livre de Amsterdã). Em sua inauguração, pronunciou a conhecida palestra de título "Soberania das Esferas". No entanto, a criação de uma universidade só foi possível com a ajuda financeira de pessoas simples a fim de auxiliar na construção da instituição de ensino superior de iniciativa livre do Estado e da Igreja, mas com confissão calvinista e destinada inicialmente ao povo reformado (KOYZIS, 2014; BRATT, 2013; BARTHOLOMEW, 2017).

Kuyper permaneceu como membro da Câmara e professor da *Vrije* até 1901, quando assumiu a posição mais importante na política holandesa, a de Primeiro-ministro (de 1901 a 1905). Enquanto político de maior autoridade, continuou com as lutas que idealizou em seu partido, mas também realizou uma coalizão entre protestantes e católicos na política (BRATT, 2013; KOYZIS, 2014). Até sua morte em 1920, Kuyper permaneceu engajado na vida pública, escrevendo em livros e jornais sobre diversos assuntos, como teologia, política, cultura, arte, ciência, dentre outros.¹⁴

Sobre a personalidade agitada e produtiva de Kuyper, finalizamos com as palavras de Bruijn (2014, introdução):

Em suma, Kuyper era imprevisível, não era um personagem fácil de entender. Tinha uma personalidade complexa, com múltiplas camadas e muitas vezes tendências, desejos e sentimentos mutuamente opostos. Em muitos aspectos, era uma pessoa dividida e perturbada, que não vivia facilmente e vivia períodos de depressão profunda. No entanto, a sua fé deu-lhe força. Essa fé manifestava-se por um lado como um desejo místico, e por outro lado

¹³ O biógrafo Bruijn (2014) narra que Kuyper teve até mesmo grande discussão com membros de seu partido, em favor do sufrágio e contra o conservadorismo, que na época não permitia essa realização política.

¹⁴ Algumas partes da vida de Kuyper não foram escritas aqui para manter a concentração de nosso interesse em apontar sua articulação de sua teologia com a vida pública, isto é, sua teologia pública. Seus *burnouts*, casamento, filhos e outras minúcias não foram registrados.

como um desejo incessante, quase compulsivo de trabalho e devoção à realização dos seus ideais.¹⁵

Nas páginas acerca da vida de Kuyper fica evidente uma das marcas distintivas da tradição neocalvinista, a saber, o engajamento público a partir de um ponto de partida declaradamente religioso. Assim, a tradição que ficou conhecida como Neocalvinismo obteve na vida e obra de Kuyper alguns contornos para uma teologia pública.

1.1.2. O desenvolvimento teológico em Bavinck

Como foi dito anteriormente, o Neocalvinismo nasce como tentativa de resposta cristã para a situação em que a Europa se encontrava nos tempos de Kuyper. No entanto, uma visão panorâmica e satisfatória da tradição exige a exposição, ainda que breve, de alguns dos principais atores que contribuíram para sua expansão. Para tanto, é indispensável falarmos sobre o desenvolvimento teológico do Neocalvinismo realizado por Bavinck, que em muitos sentidos sucedeu Kuyper.

Bavinck (1854-1921) nasceu na Holanda e, contemporâneo de Kuyper, foi um importante expoente do Neocalvinismo. Seu pai era pastor da Igreja Cristã Reformada – denominação criada em 1834 após a separação da igreja estatal reformada, a *Hervormde Kerk*. Foi estudar na Universidade de Leiden, que à época era a mais prestigiada no campo da teologia no contexto holandês. Finalizou seus estudos doutorais em 1880 com destaque acadêmico, recebendo seu título com honra (*summa cum laude*) após defender sua tese sobre "A ética de Zuínglio" (VENEMA, 2008; TANGELDER, 2001).

Depois de completar os estudos formais, tornou-se ministro da mesma denominação de seu pai (*Christelijke Gereformeerde*) e, pouco depois, com 28 anos de idade, em 1883, foi chamado para ser professor de dogmática, ética e filosofia na Universidade de Teologia de Kampen (*Theologische Universiteit Kampen*) (VENEMA, 2008; TANGELDER, 2001). Após recusar alguns convites da Universidade Livre de Amsterdã, finalmente aceitou em 1902 ser o professor que substituiria Kuyper na cadeira de teologia dogmática (BARTHOLOMEW, 2017). À semelhança de Kuyper,

¹⁵ "In short, Kuyper was unpredictable, not an easy character to fathom. He had a complex personality, with multiple layers and often mutually opposing tendencies, desires, and feelings. In many ways he was a torn and troubled person, who did not live easily and experienced periods of deep depression. However, his faith gave him strength. That faith manifested itself on the one hand as a mystical desire, and on the other hand as an unremitting, almost compulsive desire for work and devotion to realizing his ideals."

Bavinck proferiu em 1908 as *Stone Lectures* em Princeton, as quais posteriormente foram transformadas no livro *A filosofia da revelação* (TANGELDER, 2001; BAVINCK, 2019).

O teólogo Bavinck, apesar de não tão assíduo na política como Kuyper, também participou da vida pública e teve seu reconhecimento nacional: foi membro da *Royal Academy of Sciences* em 1906 e eleito Senador (na Casa alta) da Holanda em 1911 (TANGELDER, 2001), além de substituir Kuyper como líder do partido Anti-revolucionário por ocasião da eleição em 1905 (BRATT, 2013).

Por seu repertório e dedicação como professor, suas obras e palestras alcançaram prestígio acadêmico. Dentre suas principais obras estão a *Dogmática reformada*, em quatro volumes, e a *Filosofia da revelação*. Ambas demonstram a amplitude do pensamento de Bavinck, sobretudo ao relacionar a tradição filosófica a seu empreendimento teológico-dogmático. Bavinck morreu em 1921 em Amsterdã.

Entretanto, para além de sua biografia, importante é vermos sua participação no Neocalvinismo, que em muito se deu por uma afinidade intelectual, uma vez que o desejo do teólogo antes mesmo do contato com Kuyper era o de incorporar o que há de bom na espiritualidade pietista e na modernidade, e encontrou na "cosmovisão trinitária neocalvinista" a sua resposta (BAVINCK, 2012a, p. 15). Dessa forma, em sua participação no partido Anti-revolucionário, na Universidade Livre de Amsterdã, na participação política e em suas publicações, demonstrava muitos ideais compartilhados com Kuyper e outros contemporâneos. Como resultado dessa aproximação, acabou sendo reconhecido como um dos principais autores da tradição, assim como o maior teólogo dela.

Como comenta o autor Nelson D. Kloosterman (2008) em artigo publicado pela *Orthodox Presbyterian Church*, o que se pode dizer do "neo" no Neocalvinismo de Bavinck era sua forma de conduzir a teologia aos novos dilemas da modernidade a partir de seu repertório filosófico e científico:

Ao aplicar o calvinismo a estes problemas modernos, Bavinck evitou uma argumentação simplista e fundamentalista. Ele conhecia bem tanto a história da doutrina reformada quanto a história de seus oponentes. Sua familiaridade astuta com a filosofia e as teorias científicas de sua própria época levou a uma avaliação delas que era incomumente equilibrada e nuançada. Em vez de isolar a teologia das questões filosóficas quentes de sua época, Bavinck procurou integrá-las em sua nova formulação da doutrina e vida reformada.¹⁶

¹⁶ "In applying Calvinism to these modern problems, Bavinck avoided simplistic, fundamentalist argumentation. He was thoroughly acquainted with both the history of Reformed doctrine and the history of its opponents. His astute familiarity with the philosophy and scientific theories of his own day led to an evaluation of them that was unusually balanced and nuanced. Rather than isolate theology

Assim, podemos afirmar que Bavinck foi importante para o desenvolvimento da teologia neocalvinista, principalmente por meio da cadeira de dogmática ocupada por ele na Universidade Livre e por meio da afinidade teórica de sua teologia em relação à teologia de Kuyper.

1.1.3. O prosseguimento filosófico de Dooyeweerd

Como Bavinck, o jurista e filósofo Dooyeweerd também foi fundamental para o Neocalvinismo. Apesar de não ser contemporâneo nem de Kuyper nem de Bavinck, "o trabalho filosófico de Dooyeweerd é simplesmente inconcebível sem o fundamento do trabalho de Kuyper" (BARTHOLOMEW, 2017, p. 254).¹⁷ Portanto, Dooyeweerd representa uma segunda geração de autores que pertencem à tradição e que deram continuação ao pensamento neocalvinista.

Dooyeweerd (1894-1977) nasceu na cidade de Amsterdã, em família reformada, cujo pai havia recebido uma forte influência das ideias de Kuyper (RAMLOW, 2012). Após terminar o ensino fundamental, decidiu-se por estudar direito na Universidade Livre de Amsterdã em 1912, na qual permaneceu até finalizar seu doutorado no ano de 1917, com a tese intitulada *De Ministerraad in het Nederlandsche Staatsrecht* (O Gabinete em Direito Constitucional Holandês) (DOOY, 2020; RAMLOW, 2012).

Depois de concluir o doutorado, Dooyeweerd trabalhou como servidor público (escrivão legislativo) até se aprofundar em seus estudos na história da filosofia, com o fim de compreender melhor as demandas do seu tempo (DOOY, 2020). Em 1922 se tornou diretor do Instituto Kuyper, que se tratava de um órgão de pesquisa do partido Anti-revolucionário, no qual o filósofo elaborou algumas de suas principais ideias dentro do campo do direito e da filosofia (DOOY, 2020; RAMLOW, 2012; KOYZIS, 2014).

Quando tinha por volta de 32 anos (1923), foi chamado para ser professor na faculdade de Direito da Universidade Livre de Amsterdã, na qual permaneceu até sua aposentadoria (KOYZIS, 2014; DOOY, 2020). Durante esse tempo, publicou muitos artigos e livros, que culminaram em sua *magnus opus* intitulada *De Wijsbegeerte der*

from the burning philosophical questions of his day, Bavinck sought to integrate them in his fresh formulation of Reformed doctrine and life."

¹⁷ "Dooyeweerd's philosophical work is simply inconceivable without the foundation of Kuyper's work."

Wetsidee (Filosofia da ideia de lei), publicada em 1935 em três volumes. A obra foi traduzida e revisada para o inglês como *A new critique of Theoretical Thought* (Uma nova crítica do pensamento teórico), com quatro volumes (KOYZIS, 2014, p. 283). Dooyeweerd continuou sua produção acadêmica até o final de sua vida, tendo seu falecimento em 1977.

Tanto em sua obra principal, quanto em todo seu empreendimento filosófico, Dooyeweerd foi um autor comprometido a mostrar como todo pensamento teórico tem uma base religiosa, ainda que se localize fora de qualquer tradição religiosa formal. Seu objetivo era o de demonstrar a validade do ponto de partida religioso, sobretudo cristão, no fazer filosófico. Além disso, desejava oferecer uma filosofia que resistisse ao reducionismo das formulações da antropologia filosófica (KOYZIS, 2014). Suas influências neokantianas e fenomenológicas deram-lhe um ferramental filosófico capaz de tecer análises à altura de seus interlocutores da filosofia (BARTHOLOMEW, 2017).

Portanto, o filósofo holandês realiza uma crítica que reivindica que toda a tradição filosófica se apoiava num dogma, a saber, o dogma da autonomia e neutralidade da razão.¹⁸ Dessa forma, mesmo as filosofias de cunho não racionalistas estão, em última análise, ancorados em tal dogma. Isto é, uma vez que a tradição filosófica considerava a razão como ponto de partida do pensamento por excelência,¹⁹ não admitia a possibilidade de qualquer outro elemento que pudesse ser anterior à razão (pretensamente neutra) para a realização da atitude teórica do pensamento (DOOYEWEERD, 2018). Para Dooyeweerd (2018, p. 46), nem Kant, ao fundar a filosofia da crítica transcendental, nem Husserl, ao criticar severamente o conhecimento, "fizeram da atitude teórica do pensamento um problema crítico", pois, "partiram da autonomia do pensamento teórico como axioma que não precisa de justificação".

Como contra-argumento, Dooyeweerd entende que há uma base religiosa sobre todo pensamento teórico. Em sua perspectiva, partindo do dogma da autonomia da razão, o verdadeiro ponto de partida do pensamento que "rege sua maneira de

¹⁸ James K. A. Smith (2018, p. 28) observa na introdução à obra de Dooyeweerd que, quanto à crítica da neutralidade da razão, o filósofo holandês pode se comparar ao projeto de Gadamer, que aponta "os pressupostos por trás do preconceito do iluminismo (supostamente neutro) contra o preconceito".

¹⁹ Poderíamos aqui indagar se, por exemplo, uma epistemologia empirista não seria contrária ao argumento de Dooyeweerd. No entanto, sua crítica também a contempla, já que até mesmo para formular o lugar central da experiência sensória no conhecimento é preciso o uso da razão – e, nesse caso, outro uso injustificado do axioma da autonomia da razão.

colocar os problemas filosóficos" estaria mascarado, uma vez que até mesmo a razão encontra sua origem fora de si mesma (DOOYEWEERD, 2018, p. 47). Nesse sentido, Dooyeweerd (2015) afirma que a origem do pensamento humano é de ordem religiosa, pois está localizada num nível "suprateórico" da pessoa humana, a qual se encontra no coração humano, não em sua razão. Em outras palavras, as pressuposições humanas adquirem sua fonte fora da atitude teórica do pensamento – em suas convicções últimas (suprateóricas).

Nessa direção, Dooyeweerd também chama a atenção para a tradição cristã (desde a patrística em Agostinho²⁰, ou na Reforma com Calvino²¹, e mesmo no Neocalvinismo em Kuyper e Bavinck) que postula uma antropologia em que a humanidade é inerentemente religiosa.

Pela complexidade e vastidão da obra dooyeweerdiana, iremos nos ater aos breves apontamentos acima, pois iremos expor outros aspectos de sua filosofia com a devida atenção posteriormente em diferentes seções da pesquisa.

1.1.4. Neocalvinismo como tradição

Por fim, podemos dizer que o Neocalvinismo deve suas principais ideias aos nomes introduzidos acima, pois sem eles não haveria nenhuma singularidade no pensamento teológico, filosófico e político neocalvinista. Ademais, vale ressaltar a importância da influência de van Prinsterer (1801-1876) em Kuyper e de D. H. Th. Vollenhoven (1892-1978) que juntamente com seu cunhado Dooyeweerd desenvolveram a filosofia da ideia cosmonômica (ou da ideia de lei).

Não obstante, só podemos afirmar o Neocalvinismo como uma tradição se também pudermos constatar a contribuição de muitos outros nomes e áreas com consonância teórica. Por isso, dentre os neocalvinistas, desde o início até atualmente, encontram-se mais de 80 acadêmicos que somaram e continuam somando à tradição (BISHOP, 2020). Por fins de delimitação, além dos três autores já apresentados, iremos destacar alguns contemporâneos que são parte importante da pesquisa, a

²⁰ "Todavia, esse homem, particulazinha da criação, deseja louvar-vos. Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, *porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto*, enquanto não repousar em Vós" (AGOSTINHO, 2015, p. 27, grifo nosso).

²¹ "Que existe na mente humana, e na verdade *por disposição natural*, certo senso da divindade [*sensus divinitatis*], consideramos como além de qualquer dúvida. Ora, para que ninguém se refugiasse no pretexto de ignorância, *Deus mesmo infundiu em todos certa notação de sua divina realidade [...]*" (CALVINO, 2006a, p. 47, grifo nosso).

saber, Craig Bartholomew, David Koyzis, James K. A. Smith, Jonathan Chaplin, Richard Mouw, Albert Wolters e Roel Kuiper.

1.2. Fundamentos teológicos e filosóficos da tradição

A seguir e, a partir dos principais autores do passado somados aos nossos contemporâneos, veremos os fundamentos teóricos da tradição, a fim de traçar posteriormente uma teologia pública singular do Neocalvinismo. Para isso, destacamos os conceitos de soberania divina, graça comum, antítese espiritual, cosmovisão calvinista e alguns apontamentos sobre a filosofia reformacional.

1.2.1. O lugar da soberania de Deus

São poucos os conceitos teológicos que foram tão importantes para o Neocalvinismo quanto o da soberania de Deus – aqui qualificado como o Deus Triúno. Nas palavras de Craig Bartholomew (2017, p. 35): "No coração da tradição Kuyperiana está o Deus soberano, o qual veio até nós em Cristo. A tradição Kuyperiana é assim trinitária e cristocêntrica".²² Dessa forma, não é difícil afirmar que esta característica teontológica é uma base fundamental a ser considerada por nós.

Na dimensão teológica, o Neocalvinismo é bastante clássico quanto à soberania de Deus, pois à semelhança de Calvino e de van Prinsterer, Kuyper a considerava indispensável enquanto fundamento da teologia (BARTHOLOMEW, 2017). Junto disso está a aspiração ortodoxa do Neocalvinismo, que compreende a Bíblia como meio confiável de revelação sobre o Deus soberano, o qual intervém na história humana a fim de se fazer conhecido de forma humanamente compreensível. Como diz Bavinck (2012b, p. 97): "Os nomes revelados de Deus não revelam seu ser como tal, mas sua acomodação à linguagem humana. A Escritura é linguagem acomodada: ela é completamente antropomórfica".

Dessa forma, o tema da soberania de Deus pressupõe a autorrevelação e a confiança na revelação, sobretudo nas Escrituras. Assim, mesmo acomodada à linguagem, a revelação só pode ser confiável se acompanhada da *capacidade soberana* da divindade em desvelar-se. Ou seja, a revelação é a mostra do "mistério de Deus" ("μυστήριον του θεού"), pelo próprio Deus (BAVINCK, 2019, p. 76).

²² "At the heart of the Kuyperian tradition is the sovereign God, who has come to us in Christ. The Kuyperian tradition is thus trinitarian and christocentric."

Por consequência, até mesmo a revelação de outros atributos divinos está sob a base de sua soberania (ou absolutidade): "Como gracioso, misericordioso, justo e santo, Deus sempre nos confronta como Soberano, como o Absoluto, como Deus" (BAVINCK, 2012a, p. 243). Em outras palavras, a soberania divina é um fundamento tanto da confiabilidade de sua revelação, como de seu próprio ser.

Uma das implicações de tal ideia é que o ser humano, enquanto criatura, em relação a um Deus soberano será continuamente um ser dependente (BAVINCK, 2012a). Ainda assim, a revelação de Deus acerca de si mesmo como ser soberano não tem caráter coercitivo, mas gracioso, tendo como objetivo o convite à dependência:

Mas Deus não coage as pessoas. Sua revelação é uma revelação de graça. E, nessa revelação, Ele não vem às pessoas com mandamentos e ordens, com coerção e punição, mas com um convite, com a admoestação e um argumento para que as pessoas se reconciliem com Ele. Deus pode agir com as pessoas como um soberano. Um dia Ele sentenciará e julgará aqueles que desobedeceram ao evangelho de seu filho. Mas, em Cristo, Ele vem a nós, toma-se como um de nós em todas as coisas e trata conosco como seres racionais e morais para, então, quando encontra hostilidade e descrença, reassumir sua soberania, executar seu conselho e preparar a glória para si mesmo a partir de cada criatura. A autoridade com a qual Deus age na religião, conseqüentemente, é de um tipo completamente diferente. Ela não é humana, mas divina. Ela é soberana, mas ainda opera de um modo moral. Ela não recorre à coerção, embora manobre para se manter. Ela é absoluta, mas resistível. Ela convida e pleiteia, mas é invencível (BAVINCK, 2012a, p. 465).

Entretanto, a tradição neocalvinista compreende que a soberania divina deve ser levada em consideração também para as dimensões que fogem aos fatores eclesiais e teológicos *stricto sensu*. Com efeito, o Neocalvinismo entende a soberania de Deus num sentido bastante amplo, de modo que podemos chamar de uma soberania de âmbito cósmico.

Uma parte do discurso de Kuyper (1880, p. 26-7) na inauguração da Universidade Livre de Amsterdam em 1880 é um bom indicativo para vermos a extensão da soberania de Deus na perspectiva neocalvinista:

Oh, não há nenhuma parte de nosso mundo do pensamento que possa ser hermeticamente separada das outras partes; e não há nenhum centímetro quadrado em todo o domínio da nossa vida humana do qual Cristo, o qual é Soberano sobre todos, não clama: "Meu!".²³

²³ "Oh, there is not one part of our world of thought that can be hermetically separated from the other parts; and there is not a square inch in the whole domain of our human life of which Christ, who is Sovereign of all, does not cry: 'Mine!'."

Assim, podemos perceber que Kuyper, como homem ligado à Bíblia, está fortemente ancorado nas caracterizações sobre Deus presentes na revelação escrita, relatado inúmeras vezes como "Deus dos deuses e Senhor dos senhores" (*Dt.* 10:17), "Criador de todas as coisas" (*Jr.* 10:16; *Cl.* 1:3), o "Alfa e ômega" (*Ap.* 22:13), dentre outras descrições. Portanto, de alguma forma, a ideia bíblica que ampara a soberania de Deus impulsiona o Neocalvinismo ao engajamento público, diferenciando a tradição de outras tradições evangélicas e até mesmo de outros calvinistas. Como diz Bratt (2013, Introdução) acerca da crítica kuyperiana a outros calvinismos:

O problema com este tipo de calvinismo mais introvertido, disse ele, era que vendia um Deus curto. O envolvimento público também fazia parte da ortodoxia calvinista, uma consequência direta da mais profunda das perenidades calvinistas, a soberania de Deus.²⁴

Contudo, para compreender melhor sua importância na tradição neocalvinista, vejamos as implicações da soberania divina para a compreensão da dimensão epistemológica e da dimensão social.

Quanto à dimensão do conhecimento (epistemológica), o Neocalvinismo sustenta que o ato soberano da revelação natural (Deus se fazendo conhecido por meio de sua criação) e da revelação especial (nas Escrituras) não podem estar confinadas no âmbito da espiritualidade humana, uma vez que ela deve ser considerada como o *pressuposto epistemológico* por excelência, isto é, ela possibilita o conhecimento humano como um todo.²⁵ Por isso, a revelação se estende "até os confins da criação" (BAVINCK, 2019, p. 77). Em última instância, "o próprio mundo está sustentado sobre a revelação: ela é a pressuposição, a fundação, o segredo de tudo aquilo que existe, e em todas as suas formas" (BAVINCK, 2019, p. 78). Desse modo, a tradição neocalvinista afirma que a soberania divina demonstrada na sua revelação fornece mais do que "o caminho da salvação" (KUYPER, 2018, p. 84).

Quanto à dimensão social, o Neocalvinismo afirma que a soberania de Deus é a fonte para as autoridades humanas e, portanto, para todo tipo de organização social. Isso significa que toda autoridade humana não deriva de si mesma, mas da soberania divina, graciosamente fornecida para a governabilidade terrena (KUYPER, 2014).

²⁴ "The problem with this more introverted kind of Calvinism, he said, was that it sold God short. Public engagement, too, was part of Calvinist orthodoxy, a direct consequence of that heartiest of Calvinist perennials, the sovereignty of God."

²⁵ No Neocalvinismo, devido à noção da *queda no pecado*, a razão natural não é autônoma e capaz de obter verdades se não por meio da graça comum. Assim, todo e qualquer conhecimento está ancorado na revelação e graça divina.

Porém, vale registrar que a tradição neocalvinista não considera que cada pessoa que se encontra no poder em determinada conjuntura política seja um escolhido de Deus para dominar em nome de sua soberania. Pelo contrário, a afirmação da soberania divina no âmbito das autoridades sociais significa dizer que toda autoridade humana presta contas a Deus – não à igreja, nem a instituições religiosas ou a religiosos.²⁶ Portanto, com o fim de manter a justiça na sociedade, todo poder governa "pela graça de Deus" (KUYPER, 2014, p. 90). Ademais, os neocalvinistas entendem que até mesmo as estruturas sociais derivam sua ordem da soberania de Deus, como veremos no capítulo seguinte.

1.2.2. O lugar da graça comum e da antítese

Tão importante quanto o conceito anterior são as doutrinas kuyperianas da *graça comum* (*gemeene gratie*) e da *antítese espiritual*. As duas marcam dois pólos opostos e complementares da tradição neocalvinista, uma vez que a primeira representa a afirmação de que Deus dispõe de uma graça que alcança a todas as pessoas sem distinção, e a segunda afirma que Deus dispõe de outro tipo de graça que marca a diferença *fundamental* entre pessoas regeneradas e não regeneradas (crentes e não crentes). Dito de outra forma, apesar de ambas tratarem da operação graciosa de Deus, o Neocalvinismo entende que haja uma graça comum e uma graça especial.

A fim de entender a graça comum, é necessário observar o papel conciliador que ela exerce na tradição neocalvinista, principalmente porque seu surgimento está relacionado à vida pública de Kuyper. Como observa Bratt (2013, cap. 10), o desenvolvimento desse conceito está intimamente ligado ao crescimento do envolvimento político de Kuyper:

A política baseada na fé requer algum terreno comum com pessoas de convicções fundamentalmente diferentes – pelo menos para estabelecer inteligibilidade mútua e respeito pelas regras do jogo, e no máximo para construir coligações sobre questões de interesse comum.²⁷

²⁶ Contra tendências totalitárias do uso da autoridade dada por Deus às pessoas, é importante salientar que Kuyper (2014, p. 91) considerava juntamente com Calvino que "ninguém sobre a terra pode reivindicar autoridade sobre seus semelhantes", e se, pela graça, tiver autoridade sobre alguém, deve obediência última a Deus. Dooyeweerd (2015) critica amplamente o totalitarismo presenciado por ele nas duas grandes guerras.

²⁷ "The reason is plain enough. Faith-based politics requires some common ground with people of fundamentally different convictions — at least to establish mutual intelligibility and respect for the rules of the game, and at most to build coalitions on issues of common interest."

A busca por esse terreno em comum encontrou na ação graciosa de Deus o seu espaço para prosperar. Baseado também em partes do texto bíblico e na obra calviniana, a graça comum é o conceito que se refere àquela ação de Deus que está sobre todas as pessoas e sobre toda a criação. Como exemplo bíblico, podemos citar uma parte do sermão do monte, na qual Jesus ensina seus discípulos a agir conforme Deus age com todos:

Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; para que vos torneis filhos do vosso Pai celeste, porque ele faz nascer o seu sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos (*Mt.* 5:44-5).²⁸

À vista disso, a graça comum se derrama em benefício de todas as pessoas, independente do seu destino espiritual (BRATT, 2013). Essa graça é, acima de tudo, uma forma de preservação da humanidade e da criação em relação ao poder degenerativo do pecado.

Podemos verificar a mesma noção presente em Calvino (2006b), uma vez que o reformador afirma que a perversidade da natureza é "refreada" por Deus – apesar de não purificar interiormente o ser humano. Contudo, indo além da mera preservação, Calvino (2006b, p. 61) também ressalta que a melhor maneira de explicar a bondade e as virtudes presentes na humanidade é por meio da graça de Deus, e não da subestimação da extensão da queda no pecado: "esses não são dotes comuns da natureza, mas graças especiais de Deus, que *e/le* dispensa, variadamente e em medida certa, a homens de outra sorte profanos."

Dessa forma, Calvino não abandona a ideia de depravação humana e, ao mesmo tempo, confirma o caráter gracioso da divindade. Por isso, ao desenvolver a doutrina da graça comum, Kuyper (2014, p. 130) cita o fator conciliador do calvinismo:

O Calvinismo se opôs a esta concepção sobre a condição moral do homem caído, por um lado, tomando nossa concepção de pecado no sentido mais absoluto e, por outro, explicando aquilo que é bom no homem caído por meio do dogma da *graça comum*.

Em outras palavras, podemos dizer com Bratt (2013, cap. 10) que: "A doutrina da graça comum resgatou a ortodoxia reformada ao ver as virtudes do não regenerado como frutos da graça soberana de Deus".²⁹

²⁸ A versão da Bíblia utilizada é a tradução de João Ferreira de Almeida, revista e atualizada (ARA). Portanto, sempre que houver citações da Bíblia, será utilizada a referida versão, a não ser em reproduções de trechos advindos de citações diretas, os quais serão sinalizados em nota de rodapé.

²⁹ "The doctrine of common grace thus salvaged Reformed orthodoxy by seeing the virtues of the unregenerate as fruits of the sovereign grace of God."

Com vistas a aprofundar o tema da graça comum, podemos afirmar que tal doutrina "representa dois meios temporais" para glorificar a Deus: primeiro, após a queda no pecado, Deus intervém a fim de retardar a morte – consequência do pecado (BRATT, 2013, cap. 10). Caso contrário, a vida, se continuada, seria improdutiva e não virtuosa, impossibilitando a formação cultural e social. Ou seja, a graça comum funciona inicialmente como um inibidor das consequências naturais do pecado. Segundo, ao analisar o texto bíblico de Gênesis, Kuyper percebe que após o dilúvio (*Gn. 9*), se inicia a necessidade urgente de cultura – significando aqui "agricultura, manufatura, vida em cidade, música e artes, e tudo mais que marque o florescimento humano"³⁰ (BRATT, 2013, cap. 10), a qual foi providenciada por Deus pela graça comum ao propiciar habilidades às pessoas com o objetivo de promover o desenvolvimento humano. Isto é, no segundo meio, a graça comum provê o necessário para o avanço da criação, sobretudo para a vida social (BRATT, 2013).

Em resumo, a graça comum cumpre tanto um papel da *preservação* da criação, quanto oferece gratuitamente os potenciais para o *desenvolvimento* da criação e florescimento humano. Por essa razão, o Neocalvinismo também relaciona a graça comum com a tarefa humana geral dada por Deus para produzir cultura e cuidar da criação. Essa ideia é chamada de *mandato cultural* (por vezes chamada de mordomia cristã), que, ainda que estabelecida como ordem criacional pré-queda, permanece no pós-queda sustentada pela graça comum. Como explica Bratt (2013, cap. 10):

Ele [Kuyper] começou por retornar ao mandato cultural. Deus dotou a humanidade de habilidades propositadamente, e a graça comum foi o meio pelo qual essa intenção não foi frustrada pela queda. Todos os poderes latentes na criação e na natureza humana podiam e deviam ainda desdobrar-se, mais lenta e erráticamente do que se não houvesse pecado, mas não menos progressivamente. Este foi um convite para celebrar os feitos do século na ciência e na tecnologia, e Kuyper não o deixou passar.³¹

Dessa maneira, se obtém o subsídio teórico para afirmar a ação contínua de Deus nos tempos presentes da história humana, que por meio da graça comum (com dons, talentos e virtudes) possibilita que todo tipo de pessoa participe do mandato cultural como mordomos da criação (BACOTE, 2018). Como exemplo, Kuyper (2018)

³⁰ "Agriculture, manufacturing, city life, music and the arts, and everything else that marks human flourishing."

³¹ "He began by returning to the cultural mandate. God endowed the human race with abilities on purpose, and common grace was the means by which that intention was not thwarted by the fall. All the powers latent in creation and human nature could and must still unfold, more slowly and erratically than they would have absent sin but no less progressively. This was an invitation to celebrate the century's achievements in science and technology, and Kuyper did not pass it up."

cita a capacidade intelectual e brilhantismo de alguns homens como Platão, Aristóteles, Kant e Darwin – todos, segundo ele, alvos da graça comum.

Em contrapartida, no Neocalvinismo encontramos uma forte ênfase na ideia de uma antítese espiritual, que diferente do conceito anterior é causada pela ação da graça especial. Assim, a antítese encontra-se na dimensão espiritual da pessoa humana, cujo ato regenerador de Deus pela efetivação da graça especial a torna diferente da pessoa não regenerada. Contudo, como é de se esperar ao calvinista, a graça especial "é aquela que salva o pecador e que, conseqüentemente, se estende somente aos eleitos" (KUYPER, 2018, p. 83).

Nesse sentido, podemos afirmar que o *novo nascimento* (*palingenesis*) ou *regeneração* é importante para essa tradição, pois o conceito da antítese espiritual depende da compreensão teológica acerca da ação do Espírito Santo que resgata a natureza humana de sua condição naturalmente corrupta (BAVINCK, 2012a). Com efeito, tal ação do Espírito é a condução das pessoas a Jesus Cristo, a qual é "mencionada na Escritura [...], especialmente pelos nomes de 'iluminação' e 'regeneração' (Φωτισμός e ἀναγέννησις, 2 Co 4.6; Jo 3.5)" (BAVINCK, 2012a, 348).

Assim como todo o conteúdo já explorado sobre o Neocalvinismo, essa noção também é antiga, remontando à tradição cristã que desde os seus primórdios admite a existência da oposição entre a crença e a incredulidade; a diferença entre o cristão e o não cristão. Em Agostinho, por exemplo, é possível encontrar o princípio da antítese na sua compreensão sobre o decorrer da história humana, a qual possui dois fundamentos antitéticos: a cidade de Deus e a cidade dos homens (KOYZIS, 2014). Do mesmo modo, a tradição neocalvinista postula que na raiz de todo empreendimento humano está a fé em Deus ou a incredulidade. Kuyper (2014, p. 28-9) nota que "esse ponto encontra-se na antítese entre tudo que é finito em nossa vida humana e o infinito que encontra-se além dela". Sendo assim, o ponto da antítese "não é secundário, mas imperativo" (KUYPER, 2014, p. 28).

Entretanto, a fim de entendermos a razão de tamanha preocupação com a questão da antítese espiritual é preciso atentar para o seguinte: o Neocalvinismo considera que toda visão de mundo (*Weltanschauung*, ou cosmovisão), encontra "seu ponto de partida em uma interpretação especial de nossa relação com Deus" (KUYPER, 2014, p. 28). Isto é, o elemento primário que constitui uma cosmovisão é sua maneira de responder à questão da relação humana com Deus. Assim, levando em conta que o pecado separa a humanidade de Deus, o Neocalvinismo defende que

a cosmovisão cristã só é obtida por meio do restabelecimento da relação humana com Deus (regeneração).³² Por isso, a visão de mundo cristã se encontra em antítese a qualquer outra visão de mundo, causando divergências interpretativas sobre variados temas. Como ilustração, podemos citar o tema da cosmogonia:

Os cristãos viam o mundo como tendo caído em pecado e, portanto, como "anormal" (isto é, estando em contradição com ou fora da marca estabelecida pelas suas próprias normas); outros consideravam o mundo como tendo evoluído naturalmente do seu estado original e, portanto, como "normal" (em sintonia com ou vaporizando sob o seu próprio poder para o que deveria ser) (BRATT, 2013, cap. 10).³³

Na citação, Bratt se refere às afirmações de Kuyper sobre a divergência interpretativa entre a cosmovisão dos "anormalistas" e dos "normalistas", que representam uma dicotomia resultante da antítese espiritual (MOREIRA, 2020, p. 108).

Portanto, apesar de destacar e celebrar a graça comum, a qual contempla toda a humanidade e serve como um chão em comum entre crentes e não crentes, vimos que a tradição neocalvinista também supõe a existência de uma oposição entre eles no que se refere à condição espiritual e à visão de mundo.

É digno de nota que Dooyeweerd expandiu o conceito de antítese dentro de sua atuação no campo filosófico. Em suas investigações, Dooyeweerd utiliza o conceito para elaborar uma crítica que propõe desvelar o caráter supostamente neutro do pensamento humano, propondo que haja uma raiz espiritual, não falseável e pré-teórica em toda teorização (KOYZIS, 2014).

Nesse ponto, encontramos uma das importantes discontinuidades dentro da tradição neocalvinista: ao levar às últimas consequências a raiz espiritual do pensamento humano, Dooyeweerd considera que as cosmovisões sejam resultados do conteúdo espiritual do coração, as quais se encontram num nível pré-teórico, não podendo ser entendida como um conjunto de crenças teóricas, como pensavam Kuyper e Bavinck (BARTHLOMEW, 2017).

Sendo assim, a principal implicação é a incompatibilidade radical entre a cosmovisão cristã e não cristã, uma vez que ambas se encontram no âmbito espiritual

³² Bartholomew (2017) comenta que a regeneração também tem outros efeitos. Primeiro, faz do regenerado um participante ativo na *Missio Dei*. Segundo, a obra da regeneração é uma representação do que ocorrerá na consumação dos tempos: a restauração da criação, assim como ocorreu a restauração do indivíduo regenerado.

³³ "Christians saw the world as fallen into sin and therefore as 'abnormal' (i.e., being in contradiction to or off the mark set by its proper norms); others regarded the world as naturally evolved from its original state and thus as 'normal' (in tune with or steaming under its own power toward what it should be)."

pré-teórico, sem possibilidade de uma síntese – ação característica do âmbito teórico do pensamento humano. Diferentemente das sínteses teóricas em que os opostos se transformam numa unidade mais elevada, não se pode sintetizar disposições espirituais divergentes (DOOYEWEERD, 2015).³⁴ Por essa razão, a solução para a antítese espiritual ocorrerá somente na redenção escatológica do mundo, pois ela durará "até que o Reino de Deus triunfe e Deus seja tudo em todos como o resultado da redenção de Jesus Cristo" (KALSBEEK, 2015, p. 130).³⁵

Dessa maneira, podemos concluir que o Neocalvinismo tanto reconhece a diferença espiritual que marca profundamente as pessoas, quanto promove um chão comum gerido por Deus através de sua graça comum, a qual possibilita a convivência social em harmonia e o desenvolvimento da criação.

1.2.3. O lugar da Cosmovisão Calvinista

Relacionado aos anteriores e como forma de síntese do Neocalvinismo, devemos destacar o lugar do conceito de *cosmovisão*. Ainda que não tenhamos como alçar uma genealogia do termo, dos conceitos e dos formatos que o tema adquiriu ao longo do tempo, como fez David K. Naugle (2017) e James Sire (2015), basta que vejamos sua apropriação feita pela tradição neocalvinista.

Preliminarmente, devemos considerar que a cosmovisão na tradição neocalvinista parece servir como uma ferramenta para expressar a noção abrangente do cristianismo calvinista, que não aceita sua delimitação à espiritualidade ou à igreja (NAUGLE, 2017, p. 44). No Neocalvinismo, portanto, o calvinismo é compreendido como uma "visão de mundo e de vida" (*levens-en wereldbeschouwing*) (KOYZIS, 2014, p. 274).³⁶

³⁴ Dooyeweerd (2015) chama de pseudo-sínteses àquelas tentativas de unir o ponto de partida cristão e não cristão. Como exemplo, ele explora o empreendimento escolástico que tentou sintetizar o ponto de partida grego-aristotélico com o bíblico.

³⁵ Kuyper (2014, p. 127) também afirma essa noção escatológica do Neocalvinismo: "o resultado final do futuro, prenunciado nas Santas Escrituras, não é a existência meramente espiritual das almas salvas, mas a *restauração do cosmos inteiro*, quando Deus será tudo em todos debaixo do céu e terra renovados".

³⁶ Nas suas *palestras Stone*, Kuyper faz diferentes definições do termo calvinismo, a fim de alinhar seu leitor com o seu uso da palavra. Assim, em sua obra *Calvinismo*, refere-se a um nome "científico", num sentido histórico, filosófico ou político, e não "sectário, confessional e denominacional" (KUYPER, 2014, p. 22-3). Dito de outra forma, Kuyper (2014, p. 22-3) trata o "Calvinismo como tendência geral independente, que de um princípio matriz próprio, tem desenvolvido uma forma independente tanto para nossa vida como para nosso pensamento [...]".

Todavia, é preciso notar que o Neocalvinismo é o braço calvinista responsável pelo desenvolvimento do conceito de cosmovisão – que ocorreu sobretudo pela influência da vida pública de Kuyper. Isso significa dizer que a ênfase na cosmovisão é o principal elemento que diferencia o Neocalvinismo dos "calvinistas da América do Norte e de outros lugares, que se preocupavam mais com as questões teológicas, como a doutrina da predestinação" (KOYZIS, 2014, p. 274).

Ainda assim, temos de notar que o termo cosmovisão nasceu num contexto da filosofia crítica de Kant, e, portanto, nada tinha a ver com o sentido teológico e religioso que encontramos nos teóricos de nossa pesquisa. Assim, vale um comentário acerca do paradigma em que o termo é inicialmente construído, a fim de contrastar com o Neocalvinismo.

O primeiro uso do termo ocorreu na obra kantiana *Crítica do juízo* (1790), que na língua alemã aparecia como *Weltanschauung* – só posteriormente traduzido para o português como visão de mundo, mundivisão ou cosmovisão. Grosso modo, *Weltanschauung* significava para Kant "simplesmente a percepção do mundo pelos sentidos" (NAUGLE, 2017, p. 94).

Tendo isso em mente, é possível afirmar que o termo cosmovisão era o resultado da própria cosmovisão de Kant, uma vez que seu idealismo enfatizava a *percepção* que o entendimento humano possui da realidade e não a realidade em si mesma. Ou seja, o idealismo filosófico de Kant postulava que o conhecimento disponível a nós se restringe ao chamado "mundo fenomênico", que equivale ao modo como as coisas se apresentam à nossa percepção, e não o "mundo numênico", que se refere ao modo como as coisas supostamente seriam em si mesmas, em sua essência (BARTHOLOMEW, 2017, p. 103).

Portanto, o surgimento do termo ocorre à medida em que se estabelece na filosofia uma nova "ênfase no autoconhecimento e na autodeterminação como o centro cognitivo e moral do Universo" (NAUGLE, 2017, p. 94). Em outras palavras, ocorreu uma mudança no interior da filosofia moderna, na qual o "ponto de partida" passa da "*ontologia* – a natureza do mundo à nossa volta – para a *epistemologia* – como nós vamos saber sobre algo para então confiarmos no processo do conhecer" (BARTHOLOMEW, 2017, p. 103).³⁷

³⁷ "*Ontology* – the nature of the world around us – to *epistemology* – how we go about knowing something so that we can trust the results of the knowing process."

Dessa maneira, podemos dizer que o termo "cosmovisão" está "localizado na virada para a autonomia humana claramente evidente nas filosofias de Kant e outras filosofias do Iluminismo" (BARTHOLOMEW, 2017, p. 103). Porém, da perspectiva de Bartholomew (2017, p. 103), a ordem inversa (da ontologia para a epistemologia) apresenta mais compatibilidade com a visão de mundo bíblica³⁸ adotada pelo Neocalvinismo:

De uma perspectiva cristã, esta foi uma mudança significativa. Devemos começar pela ontologia - este é o mundo de nosso Pai, e nós somos criaturas feitas à sua imagem - e depois passar à epistemologia - como suas criaturas, como conhecer verdadeiramente este mundo?³⁹

Posto isso, veremos que a apropriação neocalvinista do termo subverte a lógica de seu início. Assim, embora o conceito de cosmovisão na tradição neocalvinista carregue diferenças internas, como veremos, seus autores se opõem à inversão metodológica de Kant.

1.2.3.1. Cosmovisão em Kuyper

O conceito de cosmovisão em Kuyper está bastante relacionado com a obra do teólogo James Orr, intitulada *A visão cristã de Deus e do mundo* (de 1893). Até onde se consegue rastrear, Orr foi o primeiro teólogo a elaborar o termo alemão *Weltanschauung* numa perspectiva cristã. Para ele, a fé cristã oferecia um ponto de partida fixo capaz de formar uma visão de vida sistematizada, como um "todo ordenado" (NAUGLE, 2017, p. 33).⁴⁰

Porém, que ainda que Kuyper tivesse conhecimento sobre a existência da ideia de cosmovisão na filosofia, devido ao seu contexto universitário, é só depois de ler a obra de Orr, ocorrida pouco antes das *palestras Stone* em Princeton (1898), que o teólogo holandês elabora o conceito de cosmovisão calvinista (NAUGLE, 2017).

³⁸ Essa discussão pode nos levar a indagar se, baseados no *conhecimento* da revelação de Deus para afirmar tal ordem (da ontologia para a epistemologia), esses autores não estariam invertendo-a em princípio. Sire, prevendo essa crítica, diz que em termos de cosmovisão, se há um agente revelador, este também a precede ontologicamente. Portanto, para Sire (2012), Deus permanece sendo a realidade última e a base para uma visão de mundo cristã.

³⁹ "From a Christian perspective this was a significant shift. We should start with ontology – this is our Father's world, and we are creatures made in his image – and then move on to epistemology – as his creatures, how to we go about knowing this world truly?"

⁴⁰ James Orr compreendia que a cosmovisão cristã deveria ser cristocêntrica, pois o compromisso do crente com Jesus o leva para uma visão de Deus, da humanidade, do pecado, da redenção etc., que juntas formariam uma cosmovisão ordenada (BARTHOLOMEW, 2017).

A partir da influência de Orr, Kuyper usa o termo *sistema de vida* para traduzir e conceituar o termo alemão para o inglês (NAUGLE, 2017). Ao que parece, Kuyper desejava oferecer com o conceito um instrumento que levasse em conta a sua visão abrangente da fé calvinista. Como nos diz Bratt (2013, cap.10):

A cosmovisão estabeleceu assim um mandato para uma crítica abrangência cristã. Os crentes tinham que estender a lógica de sua fé para áreas até então ignoradas, tinham que testar novamente toda teoria e prática para ver se era de Deus, tinham que reconceituar todos os pontos que tinham tomado como garantidos ou que tinham visitado em outros termos.⁴¹

Assim, Kuyper argumentava em favor do calvinismo como um *princípio* suficiente para "satisfazer as condições" de uma cosmovisão, por sua vez capaz de combater a cosmovisão modernista (BARTHOLOMEW, 2017; KUYPER, 2014).

Quanto às condições ditas acima, Kuyper (2014) afirma que todo "sistema de vida" deve apresentar um certo discernimento sobre três relações fundamentais do ser humano, a saber, a relação com Deus, a relação com as pessoas e a relação com a criação. Isto é, o modo como cada forma de vida responde às três relações expõe sua respectiva visão de mundo.

Porém, como a afirmação da inerência da religiosidade no ser humano é indispensável para Kuyper, a primeira relação se torna o ponto central para a determinação de uma cosmovisão. Por isso, uma "interpretação especial de nossa relação com Deus" seria o "ponto de partida" de um sistema de vida (KUYPER, 2014, p. 28). Na perspectiva kuyperiana, portanto, uma cosmovisão sempre deriva da fé, mesmo àquelas que não declaram uma crença em Deus.⁴² Nesse sentido, as diferenças entre as visões de mundo consistem, primeiramente, nos seus diferentes objetos de crença.

Em comparação com a cosmovisão do "Paganismo", "Islamismo", "Romanismo" e "Modernismo", Kuyper (2014) expõe a tese de que o calvinismo responde mais adequadamente às três relações fundamentais, as quais formam sua definição de "sistema de vida" (ou cosmovisão). Segundo Kuyper (2014, p. 40):

Para nossa relação com Deus: uma comunhão imediata do homem com o Eterno, independentemente do sacerdote ou igreja. Para a relação do homem com o *homem*: o reconhecimento do valor humano em cada pessoa, que é

⁴¹ "Worldview thus established a mandate for critical Christian comprehensiveness. Believers had to extend the logic of their faith to sites they had heretofore ignored, had to test anew every theory and practice to see if it was of God, had to reconceptualize every place they had taken for granted or had visited on other terms."

⁴² Para Kuyper, todas as pessoas funcionam "a partir de uma estrutura cognitiva que por si só não foi estabelecida pela razão ou pela ciência", mas pela fé (BRATT, 2013, cap. 10). Dito de outro modo, Kuyper (1880, p. 22) crê que "todo conhecimento provém da fé de uma forma ou de outra".

seu em virtude de sua criação conforme a semelhança de Deus, e portanto da igualdade de todos os homens diante de Deus e de seu magistrado. E para nossa relação com o *mundo*: o reconhecimento que no mundo inteiro a maldição é restringida pela graça, que a vida do mundo deve ser honrada em sua independência, e que devemos, em cada campo, descobrir os tesouros e desenvolver as potências ocultas por Deus na natureza e na vida humana. Isto justifica plenamente nossa declaração de que o Calvinismo pode responder às três condições acima mencionadas e assim está incontestavelmente autorizado a tomar sua posição ao lado do Paganismo, Islamismo, Romanismo e Modernismo, e a reivindicar para si a glória de possuir um princípio bem definido e um sistema de vida abrangente.

1.2.3.2. Cosmvisão em Bavinck

Similar a Kuyper, Bavinck afirma que a realidade de Deus, da humanidade e do mundo são três realidades às quais toda cosmvisão deve prestar contas. Assim, a depender do arranjo entre essas relações, surgem as diferentes visões de mundo e de vida (BAVINCK, 2019). Novamente como Kuyper, Bavinck preferiu usar o termo "visão de mundo e de vida" na tradução do alemão *Weltanschauung*. Até mesmo pela proximidade temporal e terminológica, a concepção de cosmvisão em Bavinck não diverge do precursor do Neocalvinismo, a não ser em sua ênfase maior em relação à *criação* de Deus.⁴³

Ao que tudo indica, o teólogo utilizava a ideia de cosmvisão também como forma de indicar a harmonia oferecida pelo calvinismo entre sujeito-objeto, ser-pensamento e Deus-mundo (PARKER JR., 2020), contrapondo o universo intelectual por ele observado, cujas ciências comumente criavam um abismo "entre Deus e o mundo, e, subjetivamente, também no homem – entre seu intelecto e seu coração, sua fé e seu conhecimento [...]" (BAVINCK, 2019, p. 129). Para Bavinck, tais abismos (ou dualismos) são sintomas advindos das cosmvisões que falham em compreender a forma como Deus se relaciona com sua criação. Assim, o dualismo (em qualquer forma que ganhe) representa um equívoco cosmvisionário, por assim dizer. De acordo com Bavinck (2019, p. 52 apud PARKER JR., 2020): "Ambos, ser e saber [*het zijn en het kennen*] têm sua "razão" [*ratio*] na Palavra, através de quem Deus criou todas as coisas".⁴⁴

⁴³ Bavinck também é responsável por elaborar de forma mais detalhada o tripé criação-queda-redenção em sua obra de teologia sistemática. A partir dele, muitos neocalvinistas posteriores adquiriram maior substrato teológico para afirmarem uma cosmvisão cristã que tem em seu *core* a compreensão da realidade por meio da criação, queda e redenção.

⁴⁴ "Both, being and knowing [*het zijn en het kennen*], have their "reason" [*ratio*] in the Word, through whom God created all things."

A fim de oferecer uma resposta mais apropriada ao tema da cosmovisão, Bavinck (2012b, p. 444) defende uma "cosmovisão baseada na criação" e a compara com o panteísmo e o materialismo: enquanto o panteísmo via o mundo como um organismo vivo e o materialismo o via como mero mecanismo, as Escrituras o apresentam como singular, diverso, distinto de Deus e do homem. Portanto, para Bavinck (2012b, p. 447), "como resultado dessa cosmovisão, o Cristianismo superou tanto o desprezo pela natureza quanto sua deificação". Além disso, Bavinck (2012b, p. 446) diz:

Essa é a cosmovisão da teologia cristã em sua inteireza. O mundo é um corpo com muitos membros. Nas obras dos pais da igreja, a unidade, ordem e harmonia presentes no mundo são uma prova poderosa da existência e da unidade de Deus. Deus é o centro, e todas as criaturas estão agrupadas em círculos concêntricos e em uma ordem hierárquica ao seu redor.

As implicações da cosmovisão baseada na criação ressoam também na compreensão sobre a humanidade. Segundo Bavinck (2012b, p. 447-8), a teologia da criação descarta qualquer "teologia egoísta" que defenda uma perspectiva antropocêntrica da realidade, pois afirma que todas as coisas foram criadas com um "propósito máximo" de glorificar a Deus, sem espaço para a subvalorizada ou supervalorizada da humanidade.

Em resumo da perspectiva da cosmovisão baseada na criação, podemos ecoar as palavras de Bavinck (2012b, p. 447), que afirma:

Aqui, portanto, há lugar para amor e admiração da natureza, mas toda deificação é excluída. Aqui um ser humano é colocado em relação correta com o mundo porque foi colocado em relação correta com Deus. Por essa razão também a criação é o dogma fundamental: ao longo de toda a Escritura ela está em primeiro plano e é a pedra fundamental sobre a qual se apoiam a antiga e a nova alianças.

1.2.3.3. Cosmovisão em Dooyeweerd

Na obra do filósofo holandês, o conceito de cosmovisão calvinista começa a obter algumas discontinuidades, apesar de carregar o mesmo ponto de partida teísta-trinitário e bíblico. Entretanto, devido ao seu *background* filosófico, Dooyeweerd traz contribuições ímpares para a tradição neocalvinista, sobretudo por realizar a distinção entre a dimensão *teórica*, a qual as ciências pertencem, a dimensão *pré-teórica*, onde

se localizam as cosmovisões, e a dimensão *suprateórica*, na qual se encontram as certezas últimas do coração humano.⁴⁵

Diferentemente de Kuyper e Bavinck que se preocuparam em demonstrar a abrangência da fé calvinista por meio da cosmovisão, Dooyeweerd procura compreender como a dimensão religiosa é ainda mais determinante e profunda no ser humano do que pensavam seus antecessores. Isto é, o filósofo expõe a raiz religiosa de todo empreendimento humano:

Dooyeweerd não conclui que toda filosofia e toda teoria são necessariamente pré-condicionadas pela herança histórica e cultural de alguma cosmovisão. Em vez disso conclui que a única (e necessária) condição da filosofia e da teoria são as condições e compromissos últimos do coração humano, que caiu em pecado, o qual ou ainda está nessa condição, ou foi renascido e restaurado pelo Espírito de Deus. Assim, não existe nenhum pluralismo histórico de cosmovisões na base da filosofia e da teoria, mas apenas dois motivos-base "religiosos" em oposição antitética (KLAPWIJK, 1989, p. 51, apud NAUGLE, 2017, p. 55).⁴⁶

Nessa lógica, ainda mais fundo que as cosmovisões (pré-teóricas) está a própria religião (suprateórica), que se encontra enraizada nos corações humanos – o centro existencial da humanidade (NAUGLE, 2017). Todavia, poderíamos nos perguntar a que tipo de religião Dooyeweerd está se referindo com tal afirmação. Ao passo que respondemos com o verbete de Wolters (2018, p. 267) sobre a definição dooyeweerdiana de religião:

Para Dooyeweerd, a religião não é uma área ou esfera da vida, mas a sua raiz, que a envolve completamente e lhe confere direção. É serviço a Deus (ou a um não Deus substituto) em cada domínio do empreendimento humano. Como tal, deve ser claramente distinguida da fé religiosa, que é apenas uma das muitas ações e atitudes da existência humana. A religião é um assunto do CORAÇÃO, orientando assim todas as funções humanas.

Dessa maneira, um resultado do pensamento dooyeweerdiano é uma antropologia em que o ser humano é inerentemente religioso e necessitado da comunhão com Deus para que de seu coração fluam novas orientações teóricas sob a luz cristã.

Ademais, Dooyeweerd (2015) defende que a orientação religiosa, a qual chamou de "motivo-base religioso", determina até mesmo a visão de mundo dos

⁴⁵ Essa distinção entre três atitudes (teórica, pré-teórica e suprateórica) corresponde, respectivamente, ao (a) modo de realizar abstrações teóricas a partir da experiência pré-teórica; (b) a forma ingênua de estar-no-mundo, onde se experienciam totalidades (pessoas e coisas); (c) ao compromissos últimos da fé (DOOYEWEERD, 2018).

⁴⁶ Para ser mais exato, é preciso dizer que Dooyeweerd (2015) indica a existência de quatro motivos-base religiosos, os quais são derivados de duas possibilidades elementares: a comunhão com Deus e a apostasia. Assim, dois motivos-base ditos na citação referem-se às duas raízes e não aos motivos-base dooyeweerdianos.

indivíduos. Por esse motivo, discorda das elaborações de Kuyper e Bavinck, que entendiam a cosmovisão através da elaboração filosófica e, portanto, posterior à teorização. Em vista disso, Dooyeweerd distingue a filosofia das visões de mundo, as quais correspondem à atitude teórica e experiência pré-teórica, respectivamente (NAUGLE, 2017; BARTHOLOMEW, 2017).

Postas as considerações anteriores, devemos realizar três breves apontamentos com o fim de esclarecer a questão da cosmovisão na filosofia dooyeweerdiana. Primeiro, a partir da condição espiritual das pessoas se deduz sua interpretação da realidade e vivência prática, isto é, sua cosmovisão e sua forma de vida (DOOYEWEERD, 2015). Segundo, cada cosmovisão corresponde ao motivo-base religioso a que pertence e, assim, fornece e move todo o desenvolvimento histórico e cultural de certo grupo que possui a mesma disposição espiritual (KOYZIS, 2014; DOOYEWEERD, 2015). Terceiro, a cosmovisão cristã corresponde ao motivo base-religioso presente na Palavra de Deus o qual se resume na tríade: "*criação, queda, redenção por meio de Jesus Cristo em comunhão com o Espírito Santo*" (DOOYEWEERD, 2015, p. 26).

Com relação ao seu funcionamento, a noção dooyeweerdiana supõe que o Espírito Santo realize um redirecionamento na raiz espiritual das pessoas (o coração), fazendo-as compreender a realidade por meio de noções pré-teóricas acerca da criação divina, dos efeitos da queda e da redenção do cosmos. Dessa maneira, o cristão adquire por meios transcendentais uma nova forma de vida e compreensão da realidade (cosmovisão), que, inevitavelmente, "permeia todas as expressões temporais da vida", inclusive o fazer filosófico (DOOYEWEERD, 2015, p. 26). Como diz Kalsbeek (2015, p. 56):

Todo pensamento filosófico, portanto, é dirigido consciente ou inconscientemente por motivos religiosos básicos que estão inescapavelmente ligados ao seu ponto arquimediano. Qual o motivo-base deveria controlar o filosofar cristão? Dooyeweerd insiste que a filosofia cristã deveria emergir do *motivo-básico* da *criação, queda e redenção* por meio de Jesus Cristo na comunhão do Espírito Santo.

1.2.3.4. O papel da cosmovisão

Postas as diferentes concepções do conceito, ainda precisamos dizer por que é importante para o Neocalvinismo postular a posse de uma cosmovisão verdadeiramente cristã. Isto é, faz-se necessária a verificação do papel da cosmovisão na vida das pessoas, sobretudo cristãs, à luz do Neocalvinismo.

Para este fim, podemos recorrer aos neocalvinistas contemporâneos, que formularam mais clara e objetivamente a função empenhada pela cosmovisão dentro da tradição. Apesar de possíveis divergências internas,⁴⁷ usaremos a pergunta e resposta de Wolters (2006, p. 15) para nos clarear o caminho:

Qual é o papel que a cosmovisão desempenha na nossa vida? Creio que a resposta a isso seja: a nossa cosmovisão atua como um *guia para a nossa vida*. Uma cosmovisão, mesmo quando é meio inconsciente e inarticulada, atua como uma bússola ou um mapa. Ela nos orienta no mundo em geral, nos dá uma noção do que é positivo ou negativo, do que é certo ou errado na confusão de acontecimentos e fenômenos que nos confrontam. Nossa cosmovisão molda, a um grau significativo, o modo como valorizamos os acontecimentos, os temas e as estruturas da nossa civilização e do nosso tempo. Ela nos permite "classificar" ou "situar" os vários fenômenos que entram no nosso raio de visão.

Por essa via, a cosmovisão é como uma plataforma pela qual os indivíduos experimentam a vida. Por consequência, possuir uma cosmovisão cristã é estar imbuído num modo de vida e de compreensão da realidade que está de acordo com as bases cristãs (no caso, reformadas).

Tendo em vista toda a discussão dos fundamentos teóricos e a discussão específica da cosmovisão na tradição neocalvinista, podemos sintetizar sua definição da seguinte forma: a cosmovisão calvinista representa um conjunto de princípios que orienta o cristão na sua compreensão da realidade, cuja fonte se encontra nas Escrituras, tendo como base interpretativa a tríade da criação-queda-redenção, carregando uma forte ênfase na soberania divina e um anseio por integração da fé com os variados âmbitos da realidade.

1.3. Considerações intermediárias

Para concluir, propomos que é possível detectar uma determinada metodologia presente em todos os autores neocalvinistas, apesar de suas ligeiras discordâncias. Tal metodologia representa o substrato dos principais conceitos tratados no capítulo.

⁴⁷ Refiro-me em especial à crítica de Smith ao conceito de cosmovisão como é aceito pela maioria dos neocalvinistas, os quais se aproximam da definição dooyeweerdiana. Para Smith (2018), a própria noção de cosmovisão evoca uma compreensão dada pelo entendimento intelectual ou pelas crenças acerca da realidade. Por sua influência agostiniana, prefere usar o termo "imaginário social" a fim de demonstrar a estrutura afetiva e prática que fornece a compreensão da vida nos indivíduos. Assim, a disposição pré-cognitiva do ser humano consistiria no amor e desejo (não em ideias e crenças).

Sustentamos que a referida abordagem metodológica pode ser denominada como um *realismo-escriturístico-trinitário*.⁴⁸

Realismo, pois na tradição neocalvinista a questão epistemológica acerca da realidade não é colocada em xeque, apesar da influência idealista nos autores principais. Nesse sentido, ainda que não se assemelhe à posição filosófica do realismo-ingênuo, a realidade aqui é entendida como criação de Deus, que foi afetada pelo pecado e que aguarda a redenção divina. Assim, o conhecimento da realidade em si mesma se encontra acessível, sobretudo através da capacidade humana (providenciada pela graça comum), da revelação especial e da cosmovisão cristã. Resulta daí um tipo de realismo filosófico.

Escriturístico, pois com suas raízes reformadas, a tradição neocalvinista recorre ao texto sagrado como regra de fé e meio de sabedoria, do qual conceitos de diversas naturezas são extraídos – ou, em última instância, colocados à prova. No entanto, isso não é o mesmo que afirmar que toda a tradição busca seus conceitos na teologia, uma vez que a teologia é o empreendimento teórico próprio da ciência teológica. Portanto, o termo "escriturístico" se refere às Escrituras como fonte amplamente utilizada pela tradição como meio confiável de conhecimento revelado por Deus.

Trinitário, pois na base de seus autores e conceitos se encontra tal ênfase teontológica. Por isso, a doutrina da Trindade está presente não só nas formulações teológicas, mas também nas filosóficas, exercendo papel central na metodologia neocalvinista e, assim, provocando resultados diferentes de outras tradições cristãs. Portanto, o Deus Triúno é considerado pela tradição como soberano, criador e ordenador da realidade cósmica — evidentemente levando em conta que a divindade se acomodou e tornou seu Ser cognoscível na forma da trindade.

Por fim, além da metodologia, podemos afirmar que os principais conceitos que fundamentam a tradição neocalvinista culminam numa certa compreensão do mundo e da vida, a qual foi descrita pelos seus autores como uma *cosmovisão cristã*.⁴⁹

⁴⁸ O termo como foi apresentado se trata de uma compilação nossa de três importantes fundamentos neocalvinistas e, portanto, não deriva diretamente de nenhuma obra ou autor.

⁴⁹ Termo intercambiável com cosmovisão calvinista, visão de mundo reformada ou biocosmovisão calvinista (como utilizou Kuyper).

2. NEOCALVINISMO: CONTORNOS DE UMA TEOLOGIA PÚBLICA

O objetivo de expor a abrangência da fé calvinista fez com que Kuyper fosse reconhecido como um teólogo público ainda antes de a terminologia ser cunhada em 1974 por Martin Marty.⁵⁰ Por sua vez, toda a tradição neocalvinista, sobretudo em seu braço teológico, continuou o trabalho de Kuyper em tornar público o calvinismo. Assim, devemos dizer que a teologia pública teve e tem um papel central no Neocalvinismo, tanto na vida e obra do seu precursor quanto em seu desenvolvimento posterior até a contemporaneidade, ganhando novas nuances e desdobramentos até então ausentes na tradição. De modo análogo ao seu início, o qual surgiu como resposta cristã às demandas do *modernismo*, o Neocalvinismo manteve tal característica ao responder os novos desafios da atualidade.

Para vermos como isso acontece, destacamos alguns conceitos que serão explorados no capítulo, os quais são: o pensamento antirrevolucionário, a questão social da pobreza e luta de classes, a soberania das esferas e os pluralismos neocalvinistas. Em vista de tais conceitos, seremos capazes de observar a maneira como a tradição neocalvinista compreende sua fé na dimensão pública, isto é, sua teologia pública.

No entanto, para prosseguir, devemos antes indagar qual definição de "teologia pública" estamos utilizando na pesquisa. Em resposta, citamos em seguida a maneira como o teólogo sul africano John de Gruchy (2007, p. 40) elaborou o conceito, dizendo:

Por sua própria natureza, o testemunho cristão é público, não privado, mas a teologia pública não significa simplesmente que a igreja faz declarações públicas ou se engaja em ações sociais; ela é, antes, uma modalidade de fazer teologia que visa abordar questões de importância pública.⁵¹

Nesse sentido, a descrição da teologia pública neocalvinista significará uma "modalidade" de teologia que vai na direção dos temas de "importância pública", os quais são compreendidos pelas lentes da cosmovisão calvinista e respondidos por meio dos conceitos que exploraremos.

⁵⁰ "Como vários autores de teologia pública reconhecem, porém, a ideia e a prática de uma Teologia pública são mais antigas do que o recente uso do termo e estão representadas em diferentes momentos da história do pensamento cristão" (ZABATIERO, 2011, p. 29).

⁵¹ "By its very nature, Christian witness is public not private, but public theology is not simply about the church making public statements or engaging in social action; it is rather a mode of doing theology that is intended to address matters of public importance."

Vale mencionar que a relação entre Neocalvinismo e teologia pública não está sendo realizada por nós pela primeira vez, pelo contrário, está posta mesmo fora dos autores da tradição, como pode ser observado amplamente dentro do campo de estudos da teologia pública.

Como afirma Dirkie Smit (2007, p. 450) em artigo na principal revista acadêmica da área: "A visão de mundo calvinista de Kuyper baseada na noção de graça comum tem sido uma das tentativas mais influentes deste tipo, apoiando toda uma variedade de formas recentes de teologia pública".⁵² Um bom exemplo da influência neocalvinista pode ser vista nos trabalhos do renomado teólogo público Max Stackhouse (SMIT, 2007; VON SINNER, 2011), que desde 1981 foi um dos grandes responsáveis pela disseminação da terminologia e desenvolvimento dos conceitos subjacentes da teologia pública protestante (ZABATIERO, 2011).

Portanto, ao postularmos uma "teologia pública neocalvinista", estamos sistematizando-a conceitualmente a fim de explorar suas implicações para nossa pesquisa, mas não criando a relação entre a teologia pública e a tradição neocalvinista.

À semelhança da definição de De Gruchy no que tange à teologia que se dirige às questões de importância pública, Kuyper (2020, p. 94) também provoca seus ouvintes ao palestrar no Congresso Social Cristão em 1891, dizendo: "*Como crentes professos em Cristo, de que maneira devemos agir, com vistas às necessidades sociais de nosso tempo?*". Tendo sua pergunta como questão norteadora, o presente capítulo deseja respondê-la à luz da tradição neocalvinista.

2.1. O pensamento antirrevolucionário e a questão social: pobreza e luta de classes

Um dos pontos de partida para a descrição de uma teologia pública neocalvinista é a abordagem de alguns aspectos do pensamento antirrevolucionário. Esse movimento, também conhecido como movimento "histórico-cristão", tinha objetivos próprios de uma teologia pública, uma vez que através da fé cristã tecia críticas à Revolução Francesa e à Revolução Industrial, além de afirmar a colaboração do cristianismo na história:

⁵² "Kuyper's Calvinistic worldview based on the notion of common grace has been one of the most influential attempts of this kind, supporting a whole variety of recent forms of public theology."

[...] esse movimento sociopolítico possuía duas designações e por elas era conhecido: antirrevolucionário e histórico-cristão. Cada designação evidenciava com maior precisão um propósito do movimento. Por antirrevolucionário leia-se a oposição a algo que é ofensivo e se choca com o que é justo e sagrado; é uma tentativa de criticar, combater e mudar o status quo promovido pelo sistema político incorporado na Revolução Francesa. Por outro lado, histórico-cristão é um conceito atrelado à tradição cristã e seu desenvolvimento histórico, uma formação histórica que respeita a contribuição, interesses e religião das gerações passadas e liga-se aos interesses das gerações vindouras (MOREIRA, 2020, p. 80-81).

Mesmo com dois nomes possíveis, a nomenclatura "antirrevolucionário" é mais adequada para indicar seus propósitos político-religiosos — sobretudo por ser o termo escolhido para a criação do partido político derivado do movimento em 1879. Como dito brevemente na biografia de Kuyper, o pensamento e movimento antirrevolucionários iniciaram-se oficialmente com van Prinsterer (historiador holandês que se opunha ferozmente à Revolução Francesa) após a publicação de um livro que ofereceu seus fundamentos. Segundo Moreira (2020, p. 73-4):

Uma das principais obras de Groen van Prinsterer que serviu de base para o movimento antirrevolucionário (a designação advém do fato de opor-se aos efeitos da Revolução Francesa e aos das demais revoluções que a ela se assemelhassem) foi *Ongelooft en Revolutie* [Incredulidade e Revolução], publicada em 1847 e na qual se traçava um paralelo de causa e efeito entre os preceitos revolucionários, secularização e a incredulidade.

Assim, o pensamento e movimento político surgem de maneira reativa (ainda que não precipitada), em razão da identificação de um princípio anticristão embutido na referida revolução.

Na obra citada anteriormente, van Prinsterer (1996, p. 3) elenca diversos elementos críticos à Revolução Francesa, embora todos baseados no pressuposto religioso de que a avaliação acerca da moral e da justiça por parte dos cristãos não deve iniciar senão com "a submissão da mente e coração na Revelação". A partir daí, todo pensamento antirrevolucionário baseia-se na noção de que a Revelação de Deus (nas Escrituras) é o critério avaliativo também da vida pública, não só de aspectos religiosos *stricto sensu*. É aqui que reside a legitimidade de suas críticas. Portanto, nesse ponto de vista, van Prinsterer traz para o debate público holandês a contribuição de uma nova ferramenta crítica da história política, da qual Kuyper se apropria — apesar das descontinuidades subsequentes —, legando tal modalidade crítica a todo o Neocalvinismo.

No entanto, é preciso observar que o prefixo "anti" (em antirrevolucionário) não cabe a toda e qualquer revolução, pois está direcionada principalmente à Revolução Francesa ou, no máximo, a outros fenômenos que porventura compartilhem de seus

princípios. Enquanto a Revolução Francesa "ignora Deus", porque o "destrona" e assume que todo poder e toda autoridade "procedem do homem", as revoluções do "mundo calvinista" "originaram-se do reconhecimento de sua majestade [de Deus]" (KUYPER, 2014, p. 93-4).

Ao que tudo indica, o entendimento de Kuyper advém também de van Prinsterer. Para o historiador, o fenômeno da Revolução Francesa é singular em sua origem teórica e em seus acontecimentos, não podendo ser comparada com outros eventos da história, inclusive revoluções – como a Neerlandesa, Americana e Inglesa (VAN PRINSTERER, 1996).

Por isso, somente dirigidos à Revolução Francesa é que argumentos fortes – como "revolução anticristã cuja ideia principal se desenvolve em uma rebelião sistemática contra o Deus revelado" que "destrói a moralidade e a sociedade" (VAN PRINSTERER, 1996, p. 6) – aparecem na origem do pensamento antirrevolucionário. Apesar disso, Kuyper parece mais comedido na crítica, uma vez que distingue as revoluções mais cuidadosamente, destacando suas vantagens e desvantagens, e reconhecendo a ação divina na história, inclusive na Revolução Francesa. Segundo Kuyper (2020, p. 76):

[...] Kuyper não entendia revolução como algo inteiramente pernicioso e voltado para a destruição da fé e, por conseguinte, para a incredulidade; nesse sentido, ele sai "em defesa" da própria revolução neerlandesa contra a Espanha (1568-1648), a Revolução Gloriosa no Reino Unido (1688) e a Revolução Americana de Independência (1776), pois "deixaram intacta a glória de Deus". A Revolução Francesa, por sua vez, não obstante ter sido perniciosa e destrutiva segundo a visão de Kuyper, foi também "um instrumento de Deus", pois "em sua sabedoria impenetrável, Deus empregou a Revolução Francesa como um meio para destruir a tirania dos Bourbons e trazer um julgamento sobre os príncipes que abusavam de suas nações [como se fossem] seus escabelos". Isso nos revela um ponto da visão de história de Kuyper, nomeadamente, um Deus que intervém na dinâmica histórica.

Em resumo, podemos dizer que o termo "antirrevolucionário", quando ligado ao pensamento de Kuyper com raiz em van Prinsterer, significa um movimento crítico à Revolução Francesa, a qual dispensou a crença em Deus e a moral cristã, legando um individualismo que prejudica todos os campos da vida social e religiosa.

O motivo da explicação prévia acerca do pensamento antirrevolucionário é devido à íntima relação da Revolução Francesa com o que Kuyper chamou de "questão social". Antes de vermos as questões de pobreza e luta de classes, especificamente, podemos citar aqui duas razões pelas quais a referida evolução

havia sido apontada como o principal motivo da sociedade holandesa ter experimentado grande desigualdade e desarmonia social.

Primeiro, Kuyper afirma que a Revolução Francesa rompeu com os princípios da religião cristã, retirando do horizonte social a noção de que toda humanidade é igualmente submissa a Deus — princípio que preservava a liberdade e prevenia a tirania de líderes e poderes sobre o povo (KUYPER, 2020). Segundo, a Revolução Francesa também retirou da vida comum a perspectiva da eternidade — princípio que trazia propósito para a existência presente como parte de uma existência eterna (KUYPER, 2020). Nessa lógica, os frutos da Revolução Francesa foram: o individualismo, o egoísmo e a reintrodução da "luta apaixonada pela possessão, pelo ter" (KUYPER, 2020, p. 112).

Isso deixa claro que o elemento religioso, cuja importância era ignorada pela Revolução Francesa,⁵³ era tanto o principal critério de avaliação política do movimento antirrevolucionário, como também o fator-chave para sua compreensão das questões sociais. Isto é, na visão antirrevolucionária, a Revolução Francesa, ao inverter os valores, danificou o próprio tecido social, porque, amparando-se na "vontade livre de cada indivíduo", desenvolveu uma "autoridade artificial" na sociedade, que se assemelha a um "andaime" sem capacidade estrutural que sucumbe à "primeira tempestade" (KUYPER, 2020, p. 111).

Segundo Kuyper (2020, p. 112), no que tange à questão social em seu *core*, isto é, no estabelecimento das relações humanas que denominamos sociedade (onde a "artéria coronária" está), a Revolução causou um impacto destrutivo:⁵⁴

[...] como objetivo de chegar ao ponto em questão, onde a artéria coronária da questão social se esconde, a religião cristã procurava a dignidade humana por meio dos relacionamentos sociais de um viver em uma sociedade organicamente coesa. A Revolução Francesa, no entanto, destruiu aquele tecido orgânico, quebrou os laços sociais e, por fim, em seu trabalho artesanal atomístico, não deixou sobrar absolutamente nada a não ser um monótono individualismo egoísta, assegurando a própria autossuficiência do indivíduo.

Cabe notarmos que a argumentação de Kuyper sobre a Revolução é também uma reação às suas marcas negativas sentidas na sociedade neerlandesa, pois

⁵³ Kuyper (2014, p. 95) cita um dos motes da Revolução Francesa como seu "primeiro artigo da confissão da mais absoluta infidelidade": "*ni Dieu ni maitre*" – "nem Deus nem senhor".

⁵⁴ Ainda que tratemos à frente acerca do assunto, vale ressaltar que estas críticas de Kuyper e do movimento antirrevolucionário não almejam, como objetivo final, uma sociedade cristã, no sentido da volta à Cristandade ou na dispensa da democracia. Pelo contrário, de acordo com Kuyper (2015 apud BARTHOLOMEW, 2017, p. 199): "nós mesmos reagimos mais fortemente do que ninguém à ideia de restabelecer uma igreja estatal reformada. Pelo contrário, exigimos a mais rigorosa aplicação do princípio de que o Estado não deve promover 'a fé salvadora'".

juntamente com Revolução Industrial provocou uma produtividade desumanizada nos processos de trabalho, tornando o poder econômico no fator preponderante para a vida humana e as relações sociais (ALMEIDA, 2019).

Dessa forma, enquanto a Revolução Francesa instituía, no campo moral e intelectual, os princípios do individualismo e secularismo, a Revolução Industrial submetia as pessoas à lógica capitalista da exploração de sua mão de obra com seus "mecanismos" vinculados à "colonização e escravidão" (ALMEIDA, 2019. p. 56). Por essa razão é van Prinsterer (1996, p. 6) afirmou que Revolução Francesa se tratava de uma revolução "antissocial", que "nada tem em comum com uma revolução social".

Toda a discussão anterior nos leva diretamente ao problema da pobreza e à luta de classes, os quais foram os principais pontos da discussão acerca da "questão social" exposta no Congresso Social em novembro de 1891. Mais especificamente, o congresso foi convocado por Kuyper à semelhança de reuniões de católicos belgas e protestantes alemães de sua época, com o objetivo de reunir os protestantes holandeses para discutir de maneira profunda as respostas bíblicas sobre a tal "questão social" na situação deixada pelas revoluções (BRATT, 2013).

Naquele mesmo ano, no dia 15 maio, o Papa Leão XIII lançou a encíclica *Rerum Novarum*, a qual discutia também as questões sociais do ponto de vista Católico Romano e tecia críticas tanto ao capitalismo quanto ao socialismo (KOYZIS, 2014; MOREIRA, 2020). A encíclica significou um novo momento para o pensamento social católico e, por isso, elevou a expectativa para que debates semelhantes (como o Congresso de Kuyper) respondessem à altura (BRATT, 2013).

Com base nas publicações anteriores do periódico *De Standaard* e no programa político do Partido Anti-revolucionário (ARP), por sua vez publicado com o título *Our Program*, Kuyper abriu o Congresso falando sobre "o problema social e a religião cristã" (*Het Sociale Vraagstuk en de Christelijke Religie*). Na ocasião, Kuyper analisou a situação da Holanda e, em tom convocatório e autocrítico, clamou para que seu público cristão se envolvesse diretamente nos problemas sociais, cuja postura era a esperada segundo os ideais calvinistas.⁵⁵ Como afirma Bratt (2013, cap. 11), Kuyper "assimilava a filosofia política antirrevolucionária à agenda social-democrática,

⁵⁵ Aqui é preciso, mais uma vez, perceber como o uso de "calvinismo" não está restrito às questões eclesiais e soteriológicas, nem mesmo às particularidades próprias de outras vertentes calvinistas. Pelo contrário, era abrangente e inclusiva, como afirma Bratt (2013, cap. 4): "A esta altura, a definição de 'calvinismo' de Kuyper havia deixado para trás qualquer detalhe confessional (os wesleyanos estavam incluídos!) para se tornar amplamente cultural [...]".

lançava um desafio duro aos conservadores dentro do seu movimento, e trazia a audiência de mil pessoas que a ouviam aos seus pés em tumultuosos aplausos".⁵⁶

Em consonância com o espírito antirrevolucionário, Kuyper (2020) destaca em suas palestras três principais argumentos que descrevem a mudança negativa causada pelos princípios revolucionários. Em primeiro lugar, Kuyper (2020, p. 113) afirma que a Revolução Francesa era a "origem de uma profunda *necessidade social*", na qual a pobreza é o resultado imediato:

Pois, nessa Revolução, por um lado, o *dinheiro* foi colocado como o maior bem que uma pessoa possa obter; e isso, por outro lado, impulsionou a sociedade a uma luta incessante por este *dinheiro*, colocando, como consequência, cada um contra seu próximo.

Na sua lógica, uma vez que o dinheiro ocupou o lugar de *summum bonum* da sociedade, também se tornou o símbolo de realização e felicidade humana — efeito inevitável devido à exclusão da noção de vida eterna. Para Kuyper, isso significava um verdadeiro ajoelhar-se a Mamom. Por esse motivo, a luta pela vida se tornou a luta pelo dinheiro, numa espécie de "lei do mundo animal" ("do gato atrás do rato") reproduzida nas relações sociais (KUYPER, 2020, p. 113).

Lembrando as palavras do apóstolo Paulo (1 *Tm* 6.10) que alertava sobre a raiz de todos os males, Kuyper (2020, p. 114) denuncia a centralidade do dinheiro como um "demônio imundo" que "foi desamarrado" no início do século XIX, desencadeando todo tipo de mal social.⁵⁷ Assim, ele diz: "Por meio do domínio de conhecimento, de posição e de capital básico, tudo era feito para roubar dinheiro e sempre mais dinheiro dos socialmente desafortunados" (KUYPER, 2020, p. 114).

Portanto, aqui reside não só o problema da pobreza, como também o problema das classes sociais, decorrente das crescentes desvantagens da classe trabalhadora:

Por um lado, havia entre a burguesia experiência e compreensão, talento e cooperação e, junto a tudo isso, havia também à sua disposição o dinheiro e a influência necessários para prosseguir. Do outro lado, havia a população rural e classe operária, despida de conhecimento, roubada de todo tipo de ajuda; ambos – por causa das necessidades de cada novo dia, a fim de se alimentar – eram forçados a aceitar e se adequar a qualquer tipo de condição, não importando quão injusta e quão adversa (KUYPER, 2020, p. 114).

⁵⁶ "It assimilated antirevolutionary political philosophy to the social-democratic agenda, laid out a stark challenge to conservatives within his movement, and brought the audience of a thousand that heard it to their feet in tumultuous applause."

⁵⁷ Importante registrar que o teólogo, ao denunciar os efeitos negativos da Revolução Francesa, não se esquece do "engano" (ignorância) e do "pecado"; elementos que estão por detrás de todo erro e injustiça social desde os tempos antigos (KUYPER, 2020).

Segundo Kuyper (2020, p. 114), "até mesmo sem o dom de profecia, era possível prever o resultado desse conflito de classes". Assim, a Revolução Francesa foi posta como a causa central da condição de necessidade social que se expandiu por toda a Europa. Dito de outro modo, a preocupação primeira de Kuyper era demonstrar as implicações sociais que a noção de vida eterna e a crença na divindade possuem, as quais restringem o papel do dinheiro e, conseqüentemente, impactam na desigualdade social resultante de sua busca desenfreada como bem supremo da vida humana.

Ao realizar tal declaração, o teólogo tinha em mente sua preferência pelos pobres, baseada na própria biografia de Jesus Cristo (BRATT, 2013). Segundo as palavras de Kuyper (2020, p. 107): "Onde pobres e ricos se encontram frente a frente, ele [Jesus] nunca escolhe seu lugar entre os mais abastados, mas se associa sempre aos pobres". Desse modo, Kuyper indica que a supervalorização do dinheiro não fazia parte do *ethos* de Cristo e, por isso, também não deveria ser o *ethos* dos seus ouvintes.

Porém, além do discurso, é possível observar que as palavras proferidas faziam eco na vida pessoal e ministerial de Kuyper, como afirma Moreira (2020, p. 163):

Desde sua primeira experiência com o pastorado na comunidade rural de Beesd, Kuyper mantinha proximidade e empatia diante da realidade das camadas menos abastadas, representadas pelas pessoas de classe média baixa como as pessoas que não possuíam renda fixa, trabalhadores do campo e da cidade e marinheiros.

Dessa forma, o primeiro argumento do Congresso, concentrado no elemento econômico e trabalhista, tinha também como base a experiência religiosa e pessoal do teólogo com o *povo pequeno* (*Kleine Luyden*) da Holanda.

Em segundo lugar, Kuyper aponta as inconsistências da Revolução Francesa como uma "falsa teoria" que danificou a questão social. De acordo com a sua argumentação, juntamente com a Revolução Francesa deu-se início o sistema da *social-democracia*, devido à necessidade de um sistema que levasse a cabo seu principal mote: liberdade, igualdade e fraternidade (*liberté, égalité, fraternité*). No entanto, a social-democracia, fruto dos esforços dos trabalhadores franceses nas guerras "em prol dos preciosos ideais que acreditavam ser sua salvação", não se concretizou como o esperado pela classe trabalhadora (KUYPER, 2020, p. 116). Kuyper (2020, p. 116) afirma que a igualdade esperada se transformou em desigualdade social, e a fraternidade recebida era, na verdade, "uma versão inovada

da fábula do lobo e o cordeiro". Nesse sentido, Kuyper (2020, p. 17) provoca seu público, dizendo:

Fomos ensinados que somos iguais a qualquer outra pessoa. Também nos foi ensinado que a minoria em número deveria se submeter à maioria. Assim, *não somos nós a maioria? A grande maioria? A grande massa esmagadora?* E, portanto, será que, o que está acontecendo, não é uma violação que atinge o próprio nascedouro da Revolução Francesa? Será que isto não é uma afronta, um zombar do lema santo pelo qual, em Paris, derramou-se tanto sangue precioso? [...] Conceda-nos a voz que está prevista no próprio sistema da Revolução Francesa, e vos superaremos por meio de votos e estabeleceremos e ofereceremos a vocês uma vida social, uma economia doméstica bastante diferenciada que imporá aos privilégios a sentença de morte. E então, finalmente, será lançado em nosso regaço aquilo que sua formosa teoria nos havia prometido, mas a qual vocês nunca nos concederam.

Por meio das indagações acima, percebemos que o segundo argumento kuyperiano aponta para a contradição da Revolução, ou seja, os meios apregoados pela Revolução não resultaram em benefício real para a classe trabalhadora. Todavia, com as ressalvas necessárias, Kuyper (2020) considera que a social-democracia "sem adições" é um sistema consistente, mesmo quando os social-democratas viabilizam seus projetos por meios revolucionários.

Em terceiro lugar, Kuyper argumenta que a Revolução Francesa causou, curiosamente, um efeito *reacionário*. Além de provocar a necessidade social e não entregar às classes baixas sua promessa de melhorias, a Revolução também se mostrou insustentável para manter a estrutura social. O teólogo se refere à sua constatação de que em relação à *questão social*, a estrutura individualista da sociedade pós-Revolução demonstra "a *insustentabilidade* do estado atual das coisas" (KUYPER, 2020, p. 119).

Por esse motivo, Kuyper (2020, p. 119) afirma que o mal se localiza na "*na própria estrutura fundamental* da nossa convivência social" e não se resolve com o aumento da piedade ou com caridade — os quais são parte da questão religiosa e da questão filantrópica —, mas com a revisão da questão social *per se*, por meio de uma "crítica arquitetônica com respeito à própria sociedade humana" com o objetivo de buscar um novo "arranjo" social.

Portanto, partindo do repúdio à situação atual das coisas, na qual o individualismo, egoísmo e a idolatria a Mamom eram elementos que desajustavam a estrutura social, Kuyper (2020, p. 120) propõe que a melhoria "se encontra – sem dúvida alguma, e não tenho medo de usar a palavra – no caminho do *socialismo*". Contudo, o socialismo proposto pelo teólogo não era do tipo proveniente da social-

democracia ou marxista,⁵⁸ mas um programa que objetiva estabelecer uma sociedade orgânica. Isto é, o referido socialismo tinha como objetivo uma sociedade com alto senso comunitário que se assemelha a um organismo humano, contrapondo uma sociedade que se pareça com um "mecanismo feito de partes distintas", de cunho individualista. Assim, a escolha da palavra socialista se dá pela conotação coletiva que lhe é necessária, mas, ao mesmo tempo, com nuances contrárias a outras propostas de socialismo. Em sua definição, Kuyper (2020, p. 120) ilustra a sociedade como um *corpo*:

Mas um *corpo* com membros em submissão à lei da vida, a qual afirma sermos membros uns dos outros. Um corpo em que, portanto, ao olho não pode faltar o pé, nem o pé pode ser alguma coisa sem o olho. É essa verdade humana, científica e cristã que foi profundamente incompreendida, veementemente negada e gravemente zombada e ridicularizada pela Revolução Francesa.

Ancorado no texto bíblico do apóstolo Paulo (1 Co. 12) na proposta de tal configuração social, percebemos, de novo, a ênfase bíblica do teólogo para as questões sociais, por crer que ela contém uma "firme indicação" para quase todos os elementos da sociedade (KUYPER, 2020, p. 135). Desse modo, ao utilizar a Bíblia como mediação analítica junto da crítica antirrevolucionária, Kuyper oferece a contribuição de um tipo *sui generis* de socialismo,⁵⁹ a qual possui a noção de *corpo* (ou organismo) como analogia à estrutura da sociedade.

Vale ressaltar que a questão da estrutura social (a questão social) é mais bem explicada no conceito de soberania das esferas, sobre o qual iremos nos debruçar na seção seguinte. No entanto, por ora, precisamos ver como Kuyper propõe sua contribuição para o problema da pobreza e classes sociais.

Como está claro, toda proposta kuyperiana é propriamente religiosa (calvinista), revelando muito acerca de sua teologia pública, cujo pressuposto é que as Escrituras falem sobre os problemas sociais de seus dias (BARTHOLOMEW, 2017). Esse elemento metodológico, por assim dizer, é confirmado em suas palavras proferidas no Congresso Social. Segundo Kuyper (2020, p. 135):

⁵⁸ Kuyper endereça uma rápida crítica no que tange à ideia de que aqueles socialismos pertenciam às pessoas da classe baixa, pois em seu nascedouro estavam pessoas abastadas. Assim, ele diz: "era praticamente impossível reter e não soltar um certo riso homérico, quando, ainda até pouco tempo, ouvia-se falar, até mesmo em nossos círculos, que o socialismo era coisa das camadas inferiores da sociedade" (KUYPER, 2020, p. 121).

⁵⁹ Diferentemente de outras propostas que levam o mesmo nome, como era o *movimento socialista*, com Kuyper, não há nenhum apelo revolucionário para propulsão da mudança social. Na verdade, o teólogo critica largamente os socialistas revolucionários, principalmente quando estes se apropriam de Jesus como reformador social (KUYPER, 2020).

Oh, é tão falsa a afirmação de que a Palavra de Deus somente nos deixa ouvir sua voz no que diz respeito à salvação de nossa alma. Não, isso não é verdade. A Palavra de Deus nos propõe de forma direta ordenanças fixas também para a nossa existência como povo e para nossa vida em sociedade.

Em vista disso, Kuyper propõe novas resoluções para a questão da pobreza e da luta de classes. Primeiro, em relação à pobreza, Kuyper apela para o engajamento individual de seu público, o qual deveria fazer uso da *misericórdia* e *amor cristão*, entendendo seus bens como *empréstimos* de Deus⁶⁰ a fim de suprir a necessidade dos outros. Nessa direção, a atitude da misericórdia, baseada no amor cristão não pode ser outra coisa senão completa, isto é, não se resume "somente a doação de dinheiro, mas doação de si mesmo, do seu tempo, de suas forças e de sua empatia" (KUYPER, 2020, p. 128). Portanto, em tom desafiador, Kuyper (2020) ressalta que é preciso certo compromisso público para minimizar a miséria social, uma vez que Deus provê com bondade uma abundância de recursos a serem compartilhados com os necessitados. Ademais, sua visão teológica o impulsionou a levar em consideração também o fator espiritual, pois "maior e mais terrível" que o sofrimento material é o sofrimento espiritual, para o qual a solução se encontra em Jesus Cristo (KUYPER, 2020, p. 128).

Segundo, em relação às classes sociais e à desigualdade, Kuyper propõe uma série de medidas trabalhistas e assistenciais do Estado. No que tange ao trabalho, o teólogo chama a atenção os direitos do assalariado:⁶¹ direito a salário digno, não retido no tempo correto de pagamento, direito ao descanso (ao *Shabbat* para poder servir a Deus) e direito à aposentadoria como recompensa de seu trabalho contínuo (KUYPER, 2020). Essas medidas servem para que o trabalhador não seja "rebaixado como instrumento de trabalho", não seja defraudado no salário e não seja abusado como "um pedaço de ferramenta" (KUYPER, 2020, p. 137-138). Portanto, Kuyper

⁶⁰ Kuyper (2020) rejeita a ideia de propriedade privada absoluta, pois, ainda que haja propriedades privadas como forma de distribuição de bens na dinâmica econômica e trabalhista, estes nunca poderão ser vistos como absolutos, uma vez que Deus os emprestou, como num serviço de mordomia, à humanidade. Assim, a propriedade privada não é nem absoluta nem comunitária, mas um empréstimo divino; conceito que impede o usufruto egoísta dos bens por parte de pessoas que se colocam no lugar de Deus e não se atentam às necessidades do outro.

⁶¹ À certa altura do discurso, Kuyper (2020, p. 139) diz que "um código para o comércio [...] clama por um código também *para o trabalho*." Assim, o teólogo defendia que o Estado deveria auxiliar na justiça do trabalho ao proporcionar uma organização e defesa dos direitos do trabalhador.

considera que os trabalhadores devem refletir a imagem de Deus com toda a dignidade devida também na dinâmica trabalhista.⁶²

No que tange à assistência estatal, Kuyper (2020, p. 138) observa que: "Deus, nosso Senhor, instituiu indiscutivelmente uma regra básica para o governo. Isto é, existe para ordenar a justiça de Deus sobre a terra e mantê-la". Assim, embora não esteja incluído na jurisdição do Estado a responsabilidade pela família e pela sociedade civil,

quando há uma colisão entre diferentes esferas da vida, de tal forma que uma esfera transgride ou viola o domínio que, por divina providência, pertence à outra, então, o chamado de Deus para o governo por Ele instituído é decidir pelo que é justo frente ao *capricho* de alguns e, assim, fazer recuar a superioridade física do mais forte e aplicar *sobre ambos* o direito que lhes é por Deus conferido. Contudo, o que o governo não pode fazer de maneira alguma é conceder tal seguro legal a um grupo e reter este mesmo seguro legal a outro grupo (KUYPER, 2020, p. 139).

Em tal perspectiva, nas situações de injustiça social o Estado deve prestar ajuda com o objetivo de trazer equilíbrio entre grupos e esferas sociais, caracterizando assim seu principal papel designado por Deus. Kuyper (2020, p. 139) nota ainda que além da "partilha de *direitos*", o Estado também pode também ajudar na "partilha de *dinheiro*" quando necessário, mesmo que de maneira limitada para que não se iniba a iniciativa pessoal da qual depende o bem-estar de uma sociedade.

Cabe notar que as propostas kuyperianas não podem ser bem enquadradas em nenhum dos espectros políticos contemporâneos, o que desfaz possíveis ligações de Kuyper com o neoliberalismo econômico ou o conservadorismo político, por exemplo. Como diz Bratt (2013, cap. 11):

Para os conservadores econômicos (ou seja, neoliberais) e evangélicos americanos, que assumem uma afinidade automática entre suas respectivas posições, as soluções de Kuyper serão, na melhor das hipóteses, desconcertantes, na pior das hipóteses, ultrajantes. Com uma retórica intensa e frequentemente acalorada "O Cristianismo e a Questão Social" denunciou o capitalismo do *laissez-faire* como inimigo do bem-estar humano, material ou espiritual; como desafinado em relação às Escrituras e contrário à vontade de Deus; como o próprio resultado da "Revolução".⁶³

⁶² O teólogo chega a dizer que o abuso do trabalhador é o mesmo que o pecado contra o sexto mandamento, dizendo: "Não matarás. Não matarás o trabalhador, também não socialmente" (KUYPER, 2020, p. 138).

⁶³ "For economic conservatives (that is, neoliberals) and American evangelicals, who assume an automatic affinity between their respective positions, Kuyper's deliverances will be bewildering at best, outrageous at worst. With intense and often heated rhetoric "Christianity and the Social Question" denounced *laissez-faire* capitalism as inimical to human well-being, material or spiritual; as out of tune with Scripture and contrary to the will of God; as the very spawn of "Revolution."

Portanto, com os argumentos apresentados por Kuyper, não é possível realizar associações com propostas econômicas, nem neoliberais nem socialistas, que não estejam primariamente ligadas ao pensamento antirrevolucionário, à visão de mundo calvinista e às Escrituras, os quais foram os elementos constitutivos do seu posicionamento contra os problemas sociais de seu tempo.

2.2. A teoria social da soberania das esferas

A fim de darmos continuidade ao empreendimento teórico de uma teologia pública neocalvinista, iremos explorar o conceito de soberania das esferas, que clarifica sua visão de sociedade. Embora seja cunhado por Kuyper na ocasião da abertura da Universidade Livre de Amsterdam (*VRIJE*) em 1880 (no discurso de mesmo título do conceito), o termo está presente em toda a tradição neocalvinista, sobretudo como base para as argumentações acerca da organização social. Entretanto, a ideia principal do conceito indica que suas raízes remontam à tradição calvinista desde João Calvino e Johannes Althusius, no século XVI e XVII.

2.2.1. Os antecedentes do conceito e sua formulação em Kuyper

Diante dos efeitos sociais do Iluminismo e Revolução Francesa na Europa, já citados anteriormente, também se fez evidente a necessidade da elaboração de uma filosofia cristã da sociedade que afirmasse sua condição de pluriformidade (BARTHOLOMEW, 2017; KOYZIS, 2014). Tal necessidade foi vista não apenas pelos neocalvinistas, mas também por uma ala Católica Romana, representada pela figura do Papa Leão XIII. Enquanto Kuyper expõe pela primeira vez sua ideia e conceito de soberania das esferas na inauguração da Universidade Livre, Leão XIII lançava suas encíclicas sociais, dentre as quais destacam-se: *Immortale Dei* (1885), *Rerum Novarum* (1891) e *Graves de Communi Re* (1901).

O que se depreende das encíclicas sociais de Leão XIII é um conjunto de princípios sobre a sociedade que giram em torno dos seguintes ensinamentos: (1) tanto o liberalismo quanto o socialismo devem ser rejeitados como normas para a sociedade e para os seus problemas, embora uma ação política católica possa ser legitimamente efetuada nos parâmetros das constituições democráticas modernas; (2) a luta de classes deve ser suplantada pela reconciliação e cooperação; (3) o Estado deve governar em vista do bem comum; (4) o bem comum natural do Estado é relativo ao bem sobrenatural que rege a igreja; (5) o lugar da igreja deve, portanto, ser reconhecido pelo Estado; (6) o Estado não pode permanecer passivo diante das injustiças sociais e econômicas na sociedade, mas ao mesmo tempo não deve se impor sobre as comunidades subsidiárias de modo a usurpar permanentemente suas funções legítimas; (7) o lugar de tais comunidades na sociedade deve ser reconhecido e respeitado; por fim, (8) os princípios

sociais católicos estão fundamentados na noção de direito natural tal como está formulada nos escritos de Tomás de Aquino (KOYZIS, 2014, p. 262-263).

As ideias contidas nas encíclicas sociais de Leão XIII ficaram conhecidas posteriormente como doutrina da *Subsidiariedade* (termo usado primeiro pelo Papa Pio XI e desenvolvido por Jacques Maritain). Esse princípio utilizava do renovado interesse por Tomás de Aquino na Igreja Católica no século XIX para formular uma visão de sociedade que afirmava o papel das várias comunidades sociais e seus respectivos lugares para a promoção da justiça e bem comum.

Subsidiariedade significa que, sempre que possível, as coisas devem ser feitas pelo menor elemento concebível na hierarquia social, sendo que uma comunidade superior, como o Estado, por exemplo, só tem justificativa para fornecer assistência (*subsídium*) se isso falhar. [...] O princípio da subsidiariedade era considerado importante para manter uma ordem social salutar em que cada parte retém sua vitalidade e iniciativa contra a ameaça de um aparato de Estado hiperativo (KOYZIS, 2014, p. 263).

Portanto, a doutrina social representa uma contribuição católica para as demandas sociais surgidas em toda a Europa. Por sua vez, a ala reformada desenvolvia um conceito semelhante de sociedade, que afirmava a pluriformidade social, estabelecia uma perspectiva distintamente teísta do papel exercido pelas esferas sociais e enfatizava a soberania de Deus: a soberania das esferas. Embora o conceito seja kuyperiano, tal visão de sociedade não é nada nova e remonta até mesmo ao reformador Calvino e a Johannes Althusius.

Em sua *magnus opus* intitulada "*Institutas da Religião Cristã*", Calvino (1509-1564) oferece um capítulo que tratava de questões sociais e políticas, chamado "Da Administração Política".⁶⁴ De acordo com Gerson Leite de Moraes (2014), o capítulo (XX, livro 4) foi o mais modificado desde a primeira edição da obra em 1536, dando a entender que o assunto da seção levou o reformador a diversas mudanças de mentalidade. Além do mais, sua motivação ao dialogar com a teologia com a política tinha como pano de fundo um debate corrente com o movimento anabatista, o qual reivindicava um tipo de utopia religiosa em que as promessas espirituais deveriam ganhar corpo político (MORAES, 2014). Assim, a primeira afirmação necessária de Calvino sobre a política é que o Reino de Deus e o governo civil são distintos em sua natureza, diferentemente do que almejavam os anabatistas (MORAES, 2014). Por

⁶⁴ Calvino escreve este capítulo definindo que o governo civil se constitui de três partes: o magistrado civil (os governantes), as leis e o povo. A partir daí o teólogo francês organiza seu capítulo sobre a administração política.

consequente, o reformador considera equivocada a proposta de incluir o Reino de Deus nos elementos desse mundo – na era presente – de forma completa e definitiva, tornando-o imanente e excluindo seu caráter místico e transcendente (CALVINO, 2006c; MORAES, 2014).

Entretanto, para Calvino, o Reino de Deus e o governo civil, ainda que distintos em natureza, não se excluem. "Ora, este *reino espiritual* começa justamente aqui na terra em nós uma certa prelibação do reino celeste, e de certo modo auspicia nesta vida mortal e passageira a bem-aventurança imortal e incorruptível" (CALVINO, 2006c, p. 452). Assim, em Calvino, encontramos uma tentativa de equilíbrio entre a necessária diferenciação das duas ordens (espiritual e governamental) e a relação de uma com a outra no ofício político de cristãos. Não é preciso dizer muito sobre o fato de que Calvino tanto é contrário à fusão Igreja-Estado como à utopia da instauração do Reino de Deus no tempo presente (MORAES, 2014).

Além do ponto anterior, mais um aspecto da teologia calviniana é preciso ser destacado, pois resume a relação teologia-política. Trata-se da questão da fonte da autoridade e da soberania em sentido ontológico. O que isso significa é que para Calvino, "por mais que os homens acreditem possuir o poder em suas mãos, na verdade, todos eles recebem o poder como concessão de Deus" (MORAES, 2014, p. 187). Portanto, Calvino (2006c, p. 457) diz que toda "potestade" é advinda de Deus, em última instância.⁶⁵ Dessa forma, Deus é considerado como soberano e fonte de toda autoridade, ainda que certo governo ou instância política não tenha tal consciência. Esse ponto foi especialmente importante para Kuyper, pois é citando diretamente a teologia de Calvino que ele se refere à fé calvinista como uma fé política (KUYPER, 2014).

Contudo, na perspectiva de Kuyper, a prototeologia política de Calvino não se trata de uma tentativa de defesa à teocracia. Na verdade, pode-se falar em teocracia somente no regime do Antigo Israel, em que Deus agia *imediatamente* por muitos meios para seus desígnios; como era o caso dos profetas, do Urim e Tumim, e da Lei. No entanto, abstraídas as diferenças contextuais e históricas, Kuyper (2014) afirma que a confissão calvinista acerca da soberania de Deus ainda é válida para todo o

⁶⁵ Vale notar que Calvino não parece fazer distinção entre o nível mais geral (universal) e o nível particular do poder e autoridade. Isto é, não distingue a fonte divina do poder e o poder possuído pelos governantes. O que resulta disso é que, para Calvino, os "súditos" deveriam se submeter ao poder do magistrado, sem que houvesse motivação para que as pessoas privadas (o povo) pudessem resistir às pessoas públicas (magistrados) (MORAES, 2014).

mundo, haja vista que Deus continua sendo a fonte de qualquer e toda autoridade existente. Em resumo, Kuyper (2014, p. 92) destaca três teses que sintetizam o pensamento político calvinista:

1. Somente Deus – e nunca qualquer criatura – possui direitos soberanos sobre o destino das nações, porque somente Deus as criou, as sustenta por seu grande poder, e as governa por suas ordenanças. 2. O pecado tem, no campo da política, demolido o governo direto de Deus, e por isso o exercício da autoridade com o propósito de governo tem sido subsequentemente conferido aos homens como um remédio mecânico. 3. E, em qualquer forma, que esta autoridade possa revelar-se, o homem nunca possui poder sobre seu semelhante em qualquer outro modo senão por uma autoridade que desce sobre ele da majestade de Deus.

Posto isso, devemos agora observar, para além das questões da soberania, autoridade e poder, outra importante referência para o conceito de soberania das esferas. Estamos nos referindo ao filósofo e teólogo calvinista Althusius (1563-1638).

Althusius desenvolveu, pouco após Calvino, uma teoria social e política que privilegiava a pluriformidade social em detrimento dos poderes centralizadores da monarquia de sua época, dando uma contribuição com ênfase nas colaborações humanas da sociedade. No livro *Política*, de 1603⁶⁶, Althusius (1995, p. 37) define seu conceito de política, dizendo:

[§1] A política é a arte de associar (consociandi) os homens com o objetivo de estabelecer, cultivar e conservar a vida social entre eles. [§2] Por isso é chamado de "simbiótico". O objeto da política é, portanto, a associação (consociatio), em que os simbiotias se comprometem, por acordo explícito ou tácito, com a comunicação mútua de tudo o que for útil e necessário para o exercício harmonioso da vida social.⁶⁷

Para Althusius, a compreensão das relações sociais deve vir acompanhada da lógica de mútua colaboração, como num sistema orgânico de simbiose em que os sujeitos que vivem em sociedade não são "apenas concidadãos, mas colaboradores nessa simbiose, já que o ser humano é por natureza uma criatura social, criada por Deus para amar e servir" (BARTHOLOMEW, 2017, p. 134).

Desse modo, a visão antropológico-política de Althusius, que ecoa Aristóteles no que diz respeito ao animal político (NUNES DA COSTA, 2019), reforça a

⁶⁶ James Bratt (2013) ressalta que Althusius refuta a teoria da soberania unitária do poder do francês Jean Bodin e, por isso, tem tanta ênfase na questão da pluriformidade dos poderes e das comunidades sociais – como denominou as associações.

⁶⁷ "[§1] Politics is the art of associating (consociandi) men for the purpose of establishing, cultivating, and conserving social life among them. [§2] Whence it is called "symbiotics." The subject matter of politics is therefore association (consociatio), in which the symbiotias pledge themselves each to the other, by explicit or tacit agreement, to mutual communication of whatever is useful and necessary for the harmonious exercise of social life".

necessidade antropológica do viver em comunidade, mas também adiciona o elemento religioso como necessário à sua teoria.

Na sua perspectiva teocêntrica da política, Althusius (1995) afirma que Deus distribui suas dádivas de maneira diversa entre as pessoas, para que das diferentes necessidades haja uma necessária cooperação humana em direção ao suprimento mútuo – além de fazer com que ninguém seja considerado inútil, pois todos os envolvidos participam ativamente dessa relação. Assim, a dinâmica social funcionaria da seguinte forma: da comunicação das necessidades humanas nascem as relações sociais; os laços associativos da sociedade (família, educação, governo, economia) originam-se das necessidades comuns comunicadas; e a política (a vida em comum) é o resultado da simbiose social.

Dessa maneira, a comunicação dos indivíduos acerca de suas necessidades passa a ser um traço importante de sua teoria política, pois sem comunicação não há vida social criada pelos laços associativos. Em suas próprias palavras, Althusius (1995, p. 38) explica sua lógica da colaboração, necessidade e comunicação, dizendo:

[§7] Esta comunicação mútua, ou empreendimento comum, envolve (1) coisas, (2) serviços, e (3) direitos comuns (*jura*) através dos quais as numerosas e variadas necessidades de cada simbiote são supridas, a autossuficiência e a mutualidade da vida e da sociedade humana são alcançadas, e a vida social é estabelecida e conservada. De onde Cícero disse, "uma comunidade política é uma reunião de homens associados por um consenso sobre o direito e uma partilha do que é útil". Através desta comunicação, as vantagens e responsabilidades são assumidas e mantidas de acordo com a natureza de cada associação em particular. [§8] A comunicação das coisas (*res*) é a introdução de bens úteis e necessários à vida social pelos simbioses em proveito comum dos simbioses, individual e coletivamente.⁶⁸

A última asserção de Althusius ressalta o caráter comunitário das associações, cujas "vantagens" e "responsabilidades" devem estar de acordo com suas respectivas naturezas. Isto é, para cada conjunto de necessidades sociais comunicadas, deve haver uma forma específica de alcançar seu suprimento, a qual denomina a natureza própria de cada associação. Por meio do mecanismo das associações, podemos

⁶⁸ "[§7] This mutual communication, or common enterprise, involves (1) things, (2) services, and (3) common rights (*jura*) by which the numerous and various needs of each and every symbiote are supplied, the self-sufficiency and mutuality of life and human society are achieved, and social life is established and conserved. Whence Cicero said, "a political community is a gathering of men associated by a consensus as to the right and a sharing of what is useful." By this communication, advantages and responsibilities are assumed and maintained according to the nature of each particular association. [§8] The communication of things (*res*) is the bringing of useful and necessary goods to the social life by the symbiotes for the common advantage of the symbiotes individually and collectively."

observar a formação de uma estrutura simbiótica (e orgânica) de sociedade, capaz de gerar diferentes âmbitos sociais e de poder.

Para Althusius, a natureza humana era indelévelmente associativa. As comunidades, não indivíduos ou ordens, eram os alicerces da sociedade. [...] Cada associação humana, continuou Althusius, foi fortalecida pelo seu propósito original, mas também estava ligada pelos limites inerentes a esse propósito de modo a não se intrometer nos outros - sejam outras unidades no mesmo ou em domínios adjacentes da atividade humana. Alguns poderes foram delegados para o nível superior por decisão destas unidades menores, unidades essas que continuaram a ser os membros constituintes desses organismos mais amplos. Assim, as pessoas eram membros de famílias, cujos chefes delegaram parte do seu poder político a vereadores, que por sua vez nomeavam presidentes de câmara e sindicatos. Para fins econômicos, os cidadãos aderiram a grêmios; para fins religiosos, igrejas; para recreação, clubes. Sucessivos níveis intermédios de associação transmitiram então autoridade à escala superior a reuniões mais gerais: cidades constituíram uma província, províncias uma nação, nações um império (BRATT, 2013, cap. 7).⁶⁹

Nesse sentido, é possível observar uma grande semelhança entre Althusius e Kuyper — apesar de Kuyper não o invocar diretamente em suas obras.⁷⁰ À semelhança de Althusius, que considera que a sociedade simbiótica se dispõe através de comunidades associativas, Kuyper defende uma sociedade orgânica disposta no formato de esferas. Também à semelhança de Althusius, Kuyper reconhece que toda esfera tem um caráter comunal, bem como uma natureza distinta das outras, além de compreender a sociedade como um organismo. Tais características podem ser grandes indicativos de uma influência direta, ainda que não referenciada, da teoria social de Althusius em Kuyper.

⁶⁹ "For Althusius, human nature was indelibly associational. Communities, not individuals or orders, were the building blocks of society. [...] Each human association, Althusius continued, was empowered by its original purpose but was also bound by the inherent limits of that purpose so as not to intrude on others — be it other units in the same or in adjoining domains of human activity. Certain powers were delegated upward to the next level by decision of these smaller units, which units remained the constituent members of those broader bodies. Thus, persons were members of households, whose heads delegated some of their political power to town councilors, who in turn appointed mayors and syndics. For economic purposes, citizens joined guilds; for religious purposes, churches; for recreation, clubs. Successive intermediate levels of association then conveyed authority up the scale to more general gatherings: towns constituted a province, provinces a nation, nations an empire."

⁷⁰ Este fato pode ter diversas causas, incluindo o desconhecimento sobre o autor por parte de Kuyper. No entanto, como a opção anterior é pouco provável, o cientista político neocalvinista Jonathan Chaplin diz que isto aconteceu por um mal-estar envolvendo a apropriação indevida de Althusius por parte do filósofo Otto von Gierke. Bratt (2013, cap. 7) nos narra o argumento de Chaplin: "Em um livro que publicou no ano anterior a "Soberania das esferas", Von Gierke completou seu projeto de aproveitar Althusius para a evolução do Estado constitucional alemão que ele postulava, mesmo em sua nova forma imperial, ser o meio estável entre o libertário francês e a autocracia russa. Althusius foi assim feito para servir ao que Kuyper considerava ser uma falsa esperança e um perigo sombrio. No processo, Von Gierke também secularizou Althusius, tratando o processo de associação humana como totalmente imanente em seu impulso e no tribunal de apelação."

Todavia, mesmo com as semelhanças, a distância histórica e social entre os dois calvinistas torna suas teorias diferentes, sobretudo em razão dos problemas contextuais em que Kuyper direciona o conceito de soberania das esferas, a saber, às "concepções estatistas totalitárias" e à tendência ao "clericalismo ou integralismo medieval, que, em última análise, tentava subordinar toda a sociedade à autoridade da igreja instituída" (KOYZIS, 2014, p. 278). Posto isso, vejamos do que se trata o conceito de Kuyper.

Primeiro, a soberania das esferas trata da afirmação da pluriformidade social, na qual cada instância da sociedade possui sua própria soberania derivada de Deus e dos limites postos por ele para sua atuação (KUYPER, 2014). Isto é, "a família, a escola, a empresa, o trabalho, as artes e demais aspectos da sociedade são todos soberanos em suas respectivas esferas" (KOYZIS, 2014, p. 278). O resultado é que as esferas são independentes e possuem sua própria natureza, disposta potencialmente por Deus na ordem da sua criação e desenvolvida pelos seres humanos por meio do mandato cultural – cuidado da criação narrado em Gênesis (1.28 e 2.15). Portanto, organicamente, cada esfera possui sua atuação indispensável para a sociedade.

A universidade exerce domínio científico; a academia das belas-artes possui o poder da arte; o grêmio exerce um domínio técnico; o sindicato governa sobre o trabalho – e cada uma destas esferas ou corporações está consciente do poder de exclusivo julgamento independente e ação autoritária dentro de sua própria esfera de operação (KUYPER, 2014, p. 102).

Segundo, para Kuyper, a independência e soberania própria de cada esfera implicam na restrição do Estado, a fim de que ele seja visto apenas como mais uma esfera social e não como a fonte de autoridade das demais instituições.

Neste caráter independente está necessariamente envolvida uma *autoridade superior especial*, a que intencionalmente chamamos de *soberania nas esferas sociais individuais*, a fim de que possa estar claro e decididamente expresso que estes diferentes desenvolvimentos da vida social *nada tem acima deles exceto Deus*, e que o Estado não pode intrometer-se aqui e nada tem a ordenar em seu campo (KUYPER, 2014, p. 98).

Por sua vez, a defesa da restrição do poder estatal foi especialmente importante para a vida pública de Kuyper, inclusive para a fundação da Universidade Livre de Amsterdam, a qual foi fundada sob a base da soberania das esferas e, por isso, desde o início objetivava ser livre do controle do Estado e da igreja (KOYZIS, 2014). Nesse sentido, o Estado ideal não é inflado, pendendo a um Estado com poder absoluto; nem desinflado, pendendo à configuração de um Estado mínimo sem poderes reais de

intervenção. Para Kuyper (2014), o papel do Estado é servir como esfera que promove a justiça, proteção e restauração da harmonia de esferas que, porventura, possam transgredir a soberania de outras, cujo resultado é o prejuízo para a ordem social. Dessa forma, o Estado tem uma "tríplice" tarefa de direito e dever:

1. Quando esferas diferentes entram em conflito para forçar respeito mútuo às linhas divisórias de cada uma; 2. Defender pessoas individuais e fracas, naquelas esferas, contra o abuso de poder dos demais; e 3. Constranger todos a exercer as obrigações *pessoais* e *financeiras* para a manutenção da unidade natural do Estado (KUYPER, 2014, p. 104).

Portanto, no conceito de soberania das esferas, o Estado teria grande importância de interferência e auxílio em necessidades surgidas em toda sociedade. Ainda assim, as decisões tomadas pelo magistrado não podem ser unilaterais, cabendo à lei indicar os direitos e deveres como base de suas decisões, a fim de evitar abusos do poder governamental (KUYPER, 2014).

Terceiro, o conceito de soberania das esferas, como conceito subjacente de uma visão de mundo teocêntrica, afirma que Deus é a fonte de toda autoridade humana exercida nas esferas sociais. Dessa maneira, Deus é apresentado por Kuyper como o criador que dispôs na criação os potenciais para que cada esfera pudesse florescer, bem como a autoridade soberana sobre elas. Não nos cabe dizer mais sobre o terceiro ponto, uma vez que trabalhamos a mesma temática na seção sobre soberania de Deus.

Porém, antes de avançarmos, basta ressaltar que o intuito de Kuyper ao elaborar o conceito de soberania das esferas era contrapor as tentativas unitárias de poder, sobretudo na esfera do Estado. Por isso, podemos afirmar que a soberania das esferas representa um novo olhar para a organização social, que através da cosmovisão calvinista elevou a separação dos poderes como ordem ontológica da criação, como diz Bratt (2013, cap. 7):

O antídoto histórico para essas agressões tinha sido restrições constitucionais ao exercício do poder, como na separação e equilíbrio de poderes teorizados por Montesquieu e inscritos na Constituição dos Estados Unidos. Mas agora Kuyper contornou completamente as medidas constitucionais. Ao contrário, ele postulou esferas discretas e autônomas da vida humana, como se quisesse replicar a separação e o equilíbrio de poderes no nível ontológico. Não no papel ou em funções formais, então, mas na criação divinamente estruturada e na evolução das sociedades orgânicas, os motivos mais promissores de resistência à besta unitária.⁷¹

⁷¹ "The historic antidote to these assaults had been constitutional restrictions on the exercise of power, as in the separation and balance of powers theorized by Montesquieu and ensconced in the United States Constitution. But now Kuyper bypassed constitutional measures entirely. Rather, he postulated discrete, autonomous spheres of human life as if to replicate the separation and balance of powers on

Por fim, faz-se necessário observar que a teoria da soberania das esferas, do modo como foi elaborada por Kuyper, obteve revisões e desenvolvimentos posteriores. Segundo Koyzis (2014), o conceito possuía dois problemas passíveis de revisão, notados pelos próprios atores do Neocalvinismo. O primeiro trata da terminologia, que é prejudicada pela ligação entre o conceito kuyperiano de soberania e os conceitos políticos de Bodin e Hobbes. Outras nomenclaturas mais adequadas já utilizadas por neocalvinistas são "autoridade diferenciada" e "responsabilidade diferenciada". Ambas possuem o objetivo de denominar os diferentes papéis, deveres e liberdades das esferas sociais e dos indivíduos, sem a necessidade de adentrar na discussão conceitual do termo "soberania" (KOYZIS, 2014). Contudo, Koyzis afirma que o primeiro problema não é central, pois independente da terminologia,

[...] o principal pressuposto kuyperiano é que a sociedade é pluriforme, ou seja, é formada por uma variedade de agentes responsáveis, tanto comunais como individuais, cujos âmbitos legítimos de atividade se fundamentam imediatamente na soberania maior de Deus e operam dentro dos limites normativos neles colocados pelo próprio Deus (KOYZIS, 2014, p. 282).

O segundo trata da incompletude do conceito devido à carência de justificativa e elaboração teórica (KOYZIS, 2014). Isso significa que o conceito só se sustenta do ponto de vista religioso, uma vez que apresenta os argumentos da disposição das esferas segundo a teologia da criação — mais especificamente, a *ordem criacional*. Assim, faltava ao conceito a sustentação do ponto de vista teórico geral, a fim de ser considerado como teoria social que oferece compreensão acerca das áreas da vida humana e das esferas da sociedade (KOYZIS, 2014). Em parte, o trabalho de desenvolvimento teórico foi realizado por Dooyeweerd.

2.2.2. Um desenvolvimento filosófico: o caráter ontológico dos modos de experiência humana

Com Dooyeweerd, o conceito de soberania das esferas deixa de ser uma visão teológica da sociedade para se tornar um projeto de sistematização filosófica. A forma como isso ocorre é através da expansão da noção de *esferas* da sociedade, presente em Kuyper, para *aspectos modais*, ou *modos de experiência*, como foram denominados por Dooyeweerd e Vollenhoven. Assim, podemos afirmar que Dooyeweerd acolhe o conceito teológico de seu antecessor e o elabora

the ontological level. Not on paper or in formal offices, then, but in the divinely structured creation and in the evolution of organic societies lay the most promising grounds of resistance to the unitary beast."

filosoficamente a fim de fornecer explicações acerca dos diversos modos no qual a humanidade experimenta a própria realidade (BRATT, 2013; KALSBECK, 2015). A proposta ficou conhecida como Filosofia Cosmonômica ou Filosofia da Ideia de Lei⁷² (*De Wijsbegeerte der Wetsidee*).⁷³

Enquanto este "projeto" neocalvinista, esboçado por Abraham Kuyper, dizia respeito a uma elaboração teológica, com implicações sociológicas e políticas, no que concerne à interface entre igreja, estado e instituições sociais, o esforço de Herman Dooyeweerd foi o de desenvolver, a partir deste esquema inicial – das *esferas de soberania* – uma teoria mais abrangente, que possuísse um caráter ontológico, cuja articulação servisse de base para posteriores desenvolvimentos em diferentes campos de conhecimento. Foi sob essa influência que ele desenvolveu sua *ontologia modal*. (REICHOW, 2014, p. 53).

Nesse sentido, a proposta dooyeweerdiana se inicia pela constatação geral de que "a realidade criada apresenta uma grande variedade de aspectos ou modos de ser na ordem temporal" (DOOYEWEERD, 2015, p. 55). Poderíamos indagar se tais aspectos podem ser nomeados e classificados. De maneira afirmativa, Dooyeweerd (2015) elenca 15 aspectos, chamando-os de *aspectos modais*⁷⁴, os quais derivam sua existência de Deus, assim como um arco-íris (aspecto modal) é o resultado da refração de uma única luz (Deus) em um prisma (o tempo). São eles:

Número, espaço, movimento, vida orgânica, sentimento emocional, distinção lógica, desenvolvimento histórico da cultura, significado simbólico, interação social, valor econômico, harmonia estética, lei, avaliação moral e certeza de fé compreendem os aspectos da realidade (DOOYEWEERD, 2015, p. 56).

Na continuação, Dooyeweerd observa que dos aspectos modais surgem as diferentes ciências modernas, as quais se ocupam de um dos aspectos da realidade como matéria-prima. Na mesma ordem dos aspectos, ele cita as ciências:

[...] a matemática, as ciências naturais (física e química), a biologia (a ciência da vida orgânica), a psicologia, a lógica, a história, a linguística, a sociologia, a economia, a estética, a teoria do direito, a ética ou ciência moral e a teologia, que estuda a revelação divina na fé cristã e na fé não cristã (DOOYEWEERD, 2015, p. 56).

⁷² A noção central do referido conceito é o pressuposto de que a divindade depositou sobre a ordem criacional leis de funcionamento para os diferentes aspectos da realidade. Como diz Reichow (2014), Deus tem uma única vontade, perfeita e coerente. Porém, quando a sua vontade "atravessa" o prisma do tempo, ela se expressa em diferentes leis modais.

⁷³ Dooyeweerd lançou em 1935 um tratado com o título pelo qual ficou conhecida sua filosofia posteriormente.

⁷⁴ Ainda que não tenhamos possibilidade de explorar a fundo esta filosofia, basta dizer que os aspectos modais formam tanto a base ontológica de Dooyeweerd quanto a base epistemológica, isto é, estes modos da experiência representam tanto a composição da realidade, como estabelece a possibilidade de conhecimento na relação do sujeito-objeto (*gegenstand*), quando o aspecto *lógico* se relaciona com outro aspecto a fim de produzir conhecimento – como o conhecimento da "biologia" é o resultado teórico do aspecto *lógico* com o aspecto *biótico* feito pelo sujeito (ser humano) em direção ao objeto (certo organismo) (DOOYEWEERD, 2018).

À vista disso, podemos em seguida destacar dois importantes elementos de sua filosofia, a saber, a ideia de *irreducibilidade modal* e a questão da *arché*. Primeiro, e a partir da identificação dos modos da realidade e ciências subjacentes, Dooyeweerd passa a considerar — à semelhança de Kuyper no que tange à natureza de cada esfera — que cada um dos aspectos possui seu próprio "núcleo de sentido"⁷⁵ e seu domínio irreduzível. Quando, porém, certa ciência opera suas investigações tentando absolutizar seu aspecto-base como fonte de compreensão de toda a realidade, ocorre um reducionismo (REICHOW, 2014).

Na sua concepção, resulta daí um falso entendimento de *totalidade* da realidade (DOOYEWEERD, 2015). A correção, por sua vez, encontra-se na admissão da irreducibilidade modal, a qual assume cada um dos aspectos da criação como único e irreduzível em relação aos outros⁷⁶ – assim como as esferas de Kuyper não podem ser subsumidas umas pelas outras (REICHOW, 2014). O *historicismo*, por exemplo, é um objeto de grande crítica dooyeweerdiana, uma vez que o considera uma absolutização do aspecto *histórico* da criação, gerando uma própria visão de mundo (ou um "*ismo*"), a partir somente do movimento histórico e cultural da humanidade. Nesse caso, devido à noção historicista de "*dinâmica histórica*", tal visão de mundo não é capaz de admitir noções *estáticas*, como *verdades objetivas*, tornando-se uma visão de mundo reducionista (DOOYEWEERD, 2015, p. 57). Dessa maneira, Dooyeweerd (2018, p. 129-30) afirma que, assim como o historicismo, "todos os *ismos* se originam da absolutização⁷⁷ de um ponto de vista científico específico que considera a realidade empírica unicamente a partir dos aspectos fundamentais de nossa experiência temporal".

⁷⁵ Núcleo de sentido (ou Momento de Sentido) é a expressão usada por Dooyeweerd para demonstrar a singularidade de certo aspecto modal, diferenciando-o de outro. Por exemplo: o núcleo de sentido do aspecto *social* são as *relações sociais*, bem como o do aspecto *lógico* corresponde à *análise* e o do aspecto *jurídico* é a *retribuição*. De acordo com o Glossário elaborado por Wolters, o núcleo de sentido é o "Momento de Sentido *central* ou *nuclear* de uma modalidade, que a distingue das outras e caracteriza todas as analogias dentro daquela modalidade" (DOOYEWEERD, 2018, p. 263).

⁷⁶ Igualmente, a mesma lógica é aplicada à filosofia antropológica dooyeweerdiana. O filósofo argumenta que a definição acerca do *que é o ser humano* não pode ser realizada teoricamente, uma vez que o *ego* humano transcende o conteúdo da atitude teórica do pensamento, a saber, os aspectos modais. Portanto, o ser humano não pode ser reduzido a nenhum deles. Assim, segundo Dooyeweerd (2018, p. 67): "Não existe um *eu* lógico, nem um *eu* psicológico, nem um histórico, nem um *eu* moral".

⁷⁷ Quando o filósofo se refere à *absolutização* no contexto dos aspectos modais, também argumenta que tal processo teórico (o de tornar algo absoluto) ocorre devido ao impulso *idólatra* presente no coração humano, que, tentado a encontrar a origem da realidade, deposita sobre algo de natureza *relativa* o caráter de algo absoluto (DOOYEWEERD, 2014; DOOYEWEERD, 2018).

Intimamente relacionado com o dilema do reducionismo da realidade por parte das ciências, o segundo ponto a ser destacado é a questão da *arché* (ἀρχή) – noção grega, sobretudo pré-socrática, que significa *origem* ou *princípio*. Para que seu edifício teórico se tornasse um empreendimento cristão, Dooyeweerd questiona se a realidade como um todo, formada pela união dos aspectos modais, pode ser compreendida sem o conhecimento de sua origem (*arché*) absoluta.

Usando novamente a ilustração da refração das cores num prisma que resulta no efeito arco-íris, o filósofo argumenta que, se alguém fosse perguntado sobre a origem de tais cores, facilmente incorreria no erro de apontar uma das cores visíveis (a mais vívida) como fonte das demais. Dooyeweerd (2018) então postula que a origem da realidade não pode ser encontrada em si mesma, mas deve transcender seus aspectos a fim de não incorrer no erro do reducionismo. Da mesma maneira, a humanidade, que busca conhecer o todo e a si mesma (o seu ego, ou *self*), não encontra respostas sem o conhecimento de sua origem (DOOYEWEERD, 2018). Em resposta, Dooyeweerd propõe a filosofia cosmonômica:

Uma proposta cosmonômica aponta para uma ordem cósmica, cujo sentido – ordem e/ou lei – é dádiva. Isso equivale a dizer, em outras palavras, que o fundamento do cosmo está fora do cosmo, no criador. Por esse motivo, o filósofo holandês afirma que o Deus criador é o *arché* ou a *origem* da própria busca humana pelo sentido do todo (REICHOW, 2014, p. 51).

Portanto, como se pode observar, Deus cumpre um papel central na filosofia dooyeweerdiana⁷⁸, sobretudo através da sua revelação, a qual "desvela a fonte de todas as absolutizações e que sozinha pode conduzir o homem ao conhecimento verdadeiro de si mesmo e de sua Origem absoluta" (DOOYEWEERD, 2018, p. 103).

Com isso em vista, podemos afirmar que no braço dooyeweerdiano do Neocalvinismo, tanto a irreducibilidade dos aspectos modais, que apontam para uma unidade indivisível da realidade em cada um de seus modos particulares, quanto a questão da *arché*, que aponta para Deus como a origem da unidade do real, representam a expansão do conceito de *soberania das esferas*.⁷⁹

⁷⁸ Sobre essa admissão explícita da divindade em sua filosofia, poderíamos criticamente questionar se a busca por uma origem absoluta, como descrita por Dooyeweerd, desemboca, necessariamente, no Deus cristão e na cosmovisão bíblica – descrita no tripé *criação-queda-redenção*. Entretanto, como estamos observando, é marca distintiva da tradição neocalvinista a busca por variadas implicações (como na filosofia) para a crença cristã em Deus, bem como para a visão de mundo calvinista.

⁷⁹ No entanto, vale notar que Kuyper havia antecipado parte do projeto posterior de Dooyeweerd, ao afirmar que juntamente com as esferas sociais, também haveria certos "domínios da vida", como o "domínio do pensamento", que considerava distinto de outras partes constituintes do ser humano (KALSBEEK, 2015).

Entretanto, a fim de distinguir as *relações sociais* dos *aspectos da realidade per se*, Dooyeweerd adotou a expressão kuyperiana *soberania das esferas* para o primeiro e *irreduzibilidade* para o segundo (KALSBECK, 2015). Nesse sentido, Dooyeweerd realiza as mesmas afirmações que Kuyper acerca da pluriformidade social, mas a partir da elaboração de um corpo teórico capaz de fundamentar o conceito. Em outras palavras, através da teoria dos aspectos modais e sua irreduzibilidade, pode-se também discernir os aspectos da sociedade com certa sofisticação teórica (DOOYEWEERD, 2015).⁸⁰

2.3. Desdobramento numa teoria do pluralismo

Após Kuyper e Dooyeweerd, os neocalvinistas contemporâneos deram prosseguimento ao conceito de soberania das esferas, dessa vez, porém, aprimorado como uma teoria do pluralismo. Em seguida, daremos um enfoque no tema do pluralismo como parte fundamental da teologia pública neocalvinista, sobretudo em seus desdobramentos atuais. Colocaremos em debate os seguintes autores neocalvinistas contemporâneos: Craig Bartholomew, David Koyzis, James W. Skillen, James K. A. Smith, Roel Kuiper e Jonathan Chaplin.

Antes de explorarmos o tema do pluralismo propriamente dito, faz-se necessário verificar como ocorreu a mudança de termos na tradição, passando de *soberania das esferas* para *pluralismo*. Para tal, precisamos voltar a Herman Dooyeweerd a fim de compreendermos brevemente sua ideia acerca do desenvolvimento social, que culmina no processo de "abertura e diferenciação" da sociedade.

Ancorado na sua concepção cristã da *criação*, Dooyeweerd (2015) afirma que as esferas sociais diferenciadas (a noção da soberania das esferas) são o resultado da abertura dos aspectos modais,⁸¹ a qual ocorre através do desenvolvimento

⁸⁰ A filosofia dooyeweerdiana é composta por inúmeras obras, sobretudo nos quatro volumes de *A New Critique of Theoretical Thought*. Assim, nosso breve resumo se trata de um recorte acerca de dois conceitos de Dooyeweerd, que não são capazes de comunicar ao leitor a complexidade da proposta de tal filosofia.

⁸¹ A ligação entre os aspectos modais da realidade e as esferas sociais distintas pode ser vista também através do conceito de "aspecto qualificante" e "aspecto fundante" de certa esfera social. Isto é, para cada esfera, há um aspecto modal que a *funda* e outro que a *qualifica*. Como exemplo, Dooyeweerd (2014) cita a esfera do *Estado*: o aspecto modal *jurídico* qualifica o Estado, diferenciando-o de outras esferas por ser responsável pela promoção da justiça (ou retribuição), enquanto seu aspecto modal *fundante* é o aspecto histórico, por ser o Estado fundado nas relações históricas de poder.

histórico-cultural humano. Assim, cada esfera, que possui sua estrutura especial derivada do potencial posto por Deus na criação, torna-se distinta no processo do "vir-a-ser".

Para ele, o aspecto modal *histórico* encontra seu núcleo de sentido no adjetivo "cultural", isto é, o desenvolvimento histórico representa a própria formação da cultura nas sociedades humanas. No processo, portanto, ocorre tanto a formação social (arranjo das relações humanas) quanto a modelagem de artefatos culturais (dominação de matérias e forças naturais), via "liberdade de controle, dominação ou poder" humano (DOOYEWEERD, 2018, p. 136-7). Também por isso o desenvolvimento histórico-cultural é variável.

No entanto, ainda que variável, o desenvolvimento histórico não se encontra desligado da criação divina, pois o auge do desenvolvimento social é também a concretização no tempo do potencial já existente na criação:

O desenvolvimento histórico não é nada mais que o aspecto cultural do grande processo do vir-a-ser, o qual deve ter continuidade em todos os aspectos da realidade temporal para que a riqueza das estruturas da criação possa concretizar-se no tempo. O processo do vir-a-ser pressupõe a criação; é o resultado da criação no tempo. O próprio tempo é encerrado pela criação. O processo de vir-a-ser, portanto, não é um processo autônomo e independente que se opõe à criação de Deus (DOOYEWEERD, 2015, p. 97).⁸²

Em vista disso, a existência de esferas distintas da sociedade depende do desenvolvimento histórico-cultural, apoiado na criação divina.

Para entender como a *diferenciação* social ocorre, o filósofo cita a diferenciação da vida individual como exemplo: o corpo humano, iniciando-se como uma "célula germe" não diferenciada, passa pelo processo de desenvolvimento até a formação de "órgãos separados", que gradualmente se diferenciam uns dos outros. Da mesma maneira, a "vida emocional" de certa criança é também indiferenciada até que se desenvolva para a diferenciação da "sensibilidade emocional, da sensibilidade lógica,

⁸² Dooyeweerd (2018) considera que o processo de diferenciação social não pode ser autônomo da criação de Deus, como é apontado no trecho acima. Ainda assim, esta conclusão não representa nem um determinismo natural ou mesmo teológico, isto é, o processo histórico das sociedades não ocorre de maneira mecanicista pelas forças da natureza, nem fatalista pela determinação absoluta de Deus. Podemos ver isso na exposição de sua ideia de diferenciação, a qual ocorre por meios normativos, e não por leis da natureza, uma vez que leis naturais não podem ser transgredidas pela humanidade, mas as normas podem ou não serem levadas em conta (as leis naturais representam o *que é*, enquanto as normas representam o *que deve ser*). Nesse sentido, a abertura e diferenciação não são autônomas da criação, pois na criação divina se encontram todos os elementos normativos, presentes nos aspectos modais, para que haja um vir-a-ser compatível com um desenvolvimento social criacional.

linguística, artística, jurídica e assim por diante" (DOOYEWEERD, 2015, p. 97).⁸³ Assim, Dooyeweerd (2015, p. 97) afirma: "O curso do desenvolvimento social humano não é diferente. Nele, também, as formas indiferenciadas se diferenciam gradualmente nas várias estruturas sociais, por meio de um longo processo de desenvolvimento histórico."

Desse modo, sociedades diferenciadas são aquelas nas quais podemos observar os diferentes âmbitos sociais separadamente: a família distinta da igreja, e esta última distinta do Estado, a ciência distinta da economia, e assim por diante. Cada uma das esferas, embora se relacionem umas com as outras, possui seu próprio poder e sua própria natureza interna. O contrário também é verdadeiro: sociedades fechadas e indiferenciadas⁸⁴ são aquelas em que todos os âmbitos das relações sociais se encontram concentrados em um só tipo de poder – os laços familiares ou tribais (*volk*) (DOOYEWEERD, 2015). Nesse caso, a cultura é circunscrita às "necessidades do desenvolvimento orgânico da vida comunal" (DOOYEWEERD, 2015, p. 93).

Em outras palavras, sociedades diferenciadas se apresentam em uma diversidade de instâncias (ou esferas), as quais possuem suas respectivas naturezas internas. Com efeito, é dessa forma que Kuyper e Dooyeweerd ofereceram os fundamentos para uma teoria neocalvinista de sociedade, a qual se inicia justamente a partir do conceito de *soberania das esferas*.

Contudo, conforme ocorrem determinadas mudanças sociais que revelam a necessidade de uma renovada compreensão sobre outras formas de pluralidade social além de suas esferas, também nasce a demanda por um pluralismo mais complexo. Para tanto, iremos apresentar o pluralismo neocalvinista contemporâneo,

⁸³ É importante salientar uma crítica que Dooyeweerd efetua em relação às concepções históricas fundadas na noção de que o desenvolvimento social seria somente a extensão do aspecto biótico da criação, isto é, que a partir da biologia a sociedade compõe seu quadro de avanço natural. Assim, de acordo com a *Escola Histórica*, são as "forças vitais" que formam a continuação da história humana. Contrário a essa ideia, Dooyeweerd afirma que tal concepção desemboca em equívocos graves, como a admissão de uma "orientação providencial de Deus" na história, ou mesmo um "caráter nacional individual" fundado pela extensão biológica parental. Essas afirmações, por sua vez, são reduções do aspecto histórico-cultural ao modo orgânico da realidade. Em outras palavras, apesar de haver uma conexão do aspecto histórico e o biótico (como há com todos os outros aspectos), um não pode ser subsumido no outro, sobretudo pelo caráter necessariamente variável da formação cultural (DOOYEWEERD, 2015).

⁸⁴ Na análise dooyeweerdiana, tais sociedades são chamadas de primitivas, pois sua condição "fechada" não possibilita a diferenciação dos laços sociais. Um dos motivos da não "abertura" é o papel da tradição, que nessas sociedades é "todo-poderosa", uma vez que os líderes da cultura são guardiões de uma tradição inviolável, atribuindo às divindades a não aprovação para renovação cultural. Portanto, o termo "primitivo" usado por Dooyeweerd (2015) refere-se ao critério de diferenciação, e não à depreciação de tais sociedades. Isto, porém, não o priva de críticas, sobretudo ao possível eurocentrismo presente no conceito de *sociedades diferenciadas*.

que conta com a distinção entre os chamados pluralismo *estrutural* e pluralismo *confessional* – termos derivados da obra do filósofo político Skillen (1997; 2015).⁸⁵ Tais pluralismos,⁸⁶ embora tenham sido formulados há pouco tempo, representam o desenvolvimento de noções existentes na tradição desde Kuyper, haja vista a afirmação de Smith (2020, p. 155): "Os kuyperianos eram pluralistas antes que o pluralismo fosse moderno".

2.3.1. Pluralismo estrutural: lidando com as diferentes esferas da sociedade

O primeiro pluralismo é chamado de *pluralismo estrutural*. De acordo com Skillen (2015), esse pluralismo se refere ao reconhecimento da pluralidade de estruturas sociais, as quais derivam da ordem criacional divina e servem para que os âmbitos sociais tenham suas respectivas responsabilidades diferenciadas. Esse pluralismo se trata de um termo mais recente do conceito de *soberania das esferas*, sobretudo a partir da perspectiva dooyeweerdiana. Assim, o pluralismo estrutural é a afirmação de que sociedades diferenciadas se apresentam em múltiplas e distintas esferas.

O pluralismo estrutural também é a afirmação da visão sociopolítica neocalvinista, que enfatiza que "uma ordem política justa deve fazer justiça à ordem diferenciada da criação, incluindo as diversas responsabilidades e instituições da vida humana" (SKILLEN, 2015, p. 166).⁸⁷ Isso implica, dentre outras coisas, na demanda governamental de reconhecer e proteger tal diversidade. Por isso, o pluralismo estrutural também é a marca de uma sociedade sadia em que as instituições, associações e comunidades têm seu lugar próprio na sociedade civil (SMITH, 2020).

⁸⁵ Os termos *estrutural* e *confessional* possuem variações internas na tradição neocalvinista, mas apresentam as mesmas noções. Os termos intercambiáveis são: pluralismo *estrutural* ou *associacional*, para se referir à pluralidade de esferas e associações sociais; pluralismo *confessional* ou *direcional*, para se referir à pluralidade de crenças religiosas, visões de mundo e formas de vida. Há ainda um terceiro pluralismo utilizado pelos neocalvinistas, chamado de pluralismo *contextual* ou *cultural*, que se refere à pluralidade de expressões de estruturas ontológicas (como a família, negócios) que se apresentam com formatos e papéis diferentes a depender da contexto cultural em que está inserida (SMITH, 2020).

⁸⁶ Faz-se necessário sublinhar que o termo *pluralismo* não é consensual entre os referidos neocalvinistas, uma vez que em determinadas obras o termo *pluralidade* toma seu lugar. Na argumentação de Smith, por exemplo, a diferenciação é realizada da seguinte maneira: o termo pluralidade é tomado como *descritivo*, pois descreve certo fenômeno de pluralidade, enquanto o termo pluralismo é *normativo*, pois se refere a um "chamado normativo para preservação ou promoção de tais pluralidades como pluralismos" (SMITH, 2020, p. 161).

⁸⁷ "[...] a just political order must do justice to the differentiated order of creation, including the diverse responsibilities and institutions of human life."

Ademais, o pluralismo estrutural alerta contra duas possíveis violações, a saber, o autoritarismo e o individualismo. Nas palavras de Skillen (2015, p. 166): "Todo tipo de autoritarismo acima da lei e todos os meios de reduzir a sociedade humana aos direitos e liberdades individuais somente, devem ser rejeitadas como meio de ordenação e governo da comunidade política".⁸⁸

No entanto, é importante notarmos como esse tema toca também a mudança acerca do papel do Estado na passagem de Kuyper para Dooyeweerd. O holandês Roel Kuiper (2019) observa que no conceito de soberania das esferas em Kuyper, havia uma tendência antiestatista evidenciada pela ênfase na liberdade e autonomia das outras esferas em relação ao Estado para que elas pudessem se desenvolver. Dito de outro modo, Kuyper considerava que a coesão das instâncias (esferas) "é o resultado da interação orgânica dos vínculos", sem assistência do Estado, necessariamente (KUIPER, 2019, p. 252). Já em Dooyeweerd "desaparece a tendência antiestatista. O Estado tem, sim, uma função clara – uma função integradora – ao realizar a harmonia social" (KUIPER, 2019, p. 252). Nos rastros de Dooyeweerd, portanto, o pluralismo estrutural defende um papel ativo do Estado, embora sem protagonismo ou centralidade — como em outras perspectivas políticas.

Outro fator crucial do pluralismo estrutural é a reivindicação da raiz criacional das estruturas sociais. Assim como foi posto anteriormente, Dooyeweerd afirma que Deus é quem ordena sua criação de modo a assegurar o desenvolvimento humano no formato de esferas distintas. Do mesmo modo, os neocalvinistas contemporâneos reafirmam a raiz religiosa desse pluralismo, dando a entender que as diferentes estruturas sociais são produto da resposta humana aos princípios da criação divina. Como diz Smith (2020, p. 160): "Essa pluralidade de estruturas sociais está enraizada em um chamado *criacional*".⁸⁹ Disso decorre que a pluralidade estrutural tem "primazia

⁸⁸ "Every kind of authoritarianism from above the law and every means of reducing human society to individual rights and freedom alone must be rejected as a way of ordering and governing a political community."

⁸⁹ James Skillen (2015, p. 165) coloca a questão da pluralidade estrutural como *responsabilidades diferenciadas* a partir da criação: "Para começar, pense nas diversas responsabilidades decorrentes do mandato cultural de Gênesis 1:28-29, para ser fecundo e encher a terra e ter domínio sobre ela. O casamento leva a filhos e famílias, o que implica em treinamento, educação e desenvolvimento criativo da fala, imaginação e amplo envolvimento com todas as outras criaturas. Aprender a cuidar de ovelhas ou cultivar um campo está entre os muitos tipos diferentes de responsabilidades agrícolas. Aprender a comida que nos é fornecida leva a uma gama extremamente ampla de arte culinária. O ensino aos jovens levou à construção de escolas, universidades e centros de pesquisa. À medida que as gerações humanas se desenvolvem e o trabalho de administração da terra se desenvolve, os humanos inventam ferramentas, constroem casas, organizam coros para fazer música, projetam

ontológica" (SMITH, 2020, p. 160). Por essa razão, Skillen (2015, p. 166) apresenta o pluralismo estrutural como uma maneira de discernir a própria "ordem da realidade":

Meu ponto aqui é simplesmente que o princípio constitucional do pluralismo estrutural não vem da vontade ou imaginação de um grupo sectário ou como resultado da intermediação de grupos de interesse; ele testemunha a ordem da realidade, que os cristãos reconhecem ser a criação de Deus.⁹⁰

Observe que o pluralismo estrutural (ou mesmo a soberania das esferas) possui certa aproximação de concepções sociológicas da modernidade, como é o caso do sociólogo José Casanova. Em sua argumentação acerca da secularização em termos globais, Casanova (2006) usa diferenciação de *esferas seculares* como a principal conotação do processo tipicamente *moderno de secularização* – o qual se distingue de outras conotações como o declínio de crenças e práticas religiosas, ou a privatização da religião. Para ele, a despeito das críticas a outros significados da secularização,

[...] o entendimento da secularização como um único processo de diferenciação funcional de várias esferas ou subsistemas institucionais das sociedades modernas se mantém relativamente incontestada nas ciências sociais, particularmente na sociologia europeia (CASANOVA, 2006, p. 9).⁹¹

Essa conotação, portanto, é definida da seguinte forma: "Secularização como a diferenciação das esferas seculares (Estado, economia, ciência), comumente entendida como 'emancipação' das normas e instituições religiosas" (CASANOVA, 2006, p. 7).⁹²

No entanto, o processo de "emancipação" pode ocorrer de maneiras variadas de acordo com o contexto social em que se avalia a modernização, e por isso Casanova a compreende como uma "múltipla diferenciação" (CASANOVA, 2006). Em certos contextos, como os anglo-protestantes, a diferenciação ocorreu sem a desvalorização, declínio ou privatização da religião.⁹³ Em outros, como os latino-

pontes, projetam sistemas de água e esgoto, inventam instrumentos astronômicos e criam instituições complexas".

⁹⁰ "My point here is simply that the constitutional principle of structural pluralism comes not from the will or imagination of a sectarian group or as an outcome of interest-group brokering; it bears witness to the order of reality, which Christians recognize is God's creation."

⁹¹ "[...] the understanding of secularization as a single process of functional differentiation of the various institutional spheres or sub-systems of modern societies remains relatively uncontested in the social sciences, particularly within European sociology."

⁹² "Secularization as the *differentiation of the secular spheres* (state, economy, science), usually understood as 'emancipation' from religious institutions and norms."

⁹³ Casanova cita também alguns países que possuem religiões nas quais a categoria da secularização não pode ser facilmente aplicada, como é o caso do Confucionismo e do Taoísmo. Isso mostra que esses processos de secularização e modernização não são necessariamente dependentes. Por isso, os termos usados aqui, assim como usados por Casanova (2006), não foram escolhidos para resultar num conceito eurocêntrico da diferenciação de esferas, mas apenas para

católicos, houve uma diferenciação que causou a privatização da religião – ainda que não se possa definir com exatidão onde a religião acaba e o secular começa (CASANOVA, 2006). Ainda assim, a diferenciação de esferas seculares e, portanto, independentes de uma ordem institucional e religiosa dominante, parece ter consonância com o pluralismo estrutural, sobretudo na ideia central, a saber, o reconhecimento e proteção da pluralidade de estruturas sociais diferenciadas.

Bartholomew também realiza essa conexão, especialmente de Casanova com Kuyper. Ele afirma que a teoria da secularização em Casanova demonstra semelhanças que indicam que Kuyper ofereceu uma abordagem moderna da política ao elaborar o conceito de soberania das esferas (BARTHOLOMEW, 2017). Assim, o pluralismo estrutural neocalvinista pode encontrar eco também fora de sua tradição.

Porém, a fim de não negligenciar os contrastes, é preciso afirmar que a explicação do processo de diferenciação na perspectiva neocalvinista é distintamente religiosa, enquanto em Casanova, a religião pode ou não estar envolvida no processo (a depender do contexto social), mas de forma alguma é condicionado por ela.

Por sua vez, as colocações sobre secularização e diferenciação brevemente postas, levam-nos a refletir sobre a questão do papel da religião nas sociedades plurais. Dessa maneira, a partir da afirmação e proteção do princípio do pluralismo estrutural, surge também a necessidade da reflexão acerca de um pluralismo *confessional*. Nosso interesse especial no contexto brasileiro, no próximo capítulo, permite-nos afirmar desde já que as inúmeras expressões religiosas brasileiras nos campos públicos da sociedade impelem qualquer teologia a lidar com tal constatação, especialmente o Neocalvinismo.

2.3.2. Pluralismo confessional: lidando com as diferentes confessionalidades

O segundo pluralismo neocalvinista é chamado de *pluralismo confessional*. De acordo com Skillen (2015), o pluralismo confessional é um meio de conferir igualdade de tratamento às diversas confissões religiosas e crenças fundamentais com fins à justiça pública de uma sociedade. Por essa razão, esse pluralismo está mais ligado às implicações políticas e menos ligado a um credo ou princípio eclesiástico.

apontar para a breve reflexão sobre a diferenciação no viés sociológico (que pode ocorrer de maneira diversa) em relação com o pluralismo estrutural neocalvinista.

A pluralidade na qual o pluralismo confessional se dirige é “à pluralidade de religiões, visões de mundo ou outras orientações espirituais fundamentais” (CHAPLIN, 2006, p. 147, apud SMITH, 2020, p. 160-1). Segundo Skillen (2015, p. 169):

Minha designação preferida para este segundo princípio é "pluralismo confessional", que é uma frase um pouco mais rica do que "liberdade religiosa". Significa não simplesmente que os indivíduos devem ter o direito de adorar como quiserem ou de falar livremente de sua fé. Significa que, por uma questão de princípio, os governos devem fazer justiça a todos os cidadãos tanto ao lhes dar um tratamento sem preconceitos na praça pública quanto ao reconhecer seu direito ao exercício de suas convicções religiosas de forma não governamental e organizacional. Este é um dos pontos em que os dois princípios do pluralismo se reforçam mutuamente. As múltiplas responsabilidades que os seres humanos exercem na vida familiar, na educação, nas empresas editoriais, nas artes etc. exigem reconhecimento e tratamento justo como responsabilidades não-governamentais. Esse é o princípio estrutural pluralista articulado anteriormente. E aqueles que exercem essas diversas responsabilidades junto com suas responsabilidades cívicas devem ser tratados sem discriminação com respeito a suas crenças básicas, suas diferentes crenças.⁹⁴

Para compreender mais profundamente o segundo pluralismo, o qual consideramos o mais urgente em matéria de teologia pública, dividimos a discussão em três partes: primeira, o argumento teológico para a explicação dessa pluralidade de confissões; segunda, o dever cristão de tolerância e a possibilidade de seu engajamento público; terceira e principal, as implicações políticas do conceito.

Em primeiro lugar, o argumento teológico do pluralismo confessional segue a lógica neocalvinista da tríade *criação-queda-redenção*. Por isso, os autores admitem que diferentemente da condição de pluralidade de estruturas, a qual tem suas raízes num chamado *criacional*, a pluralidade de confissões religiosas deve seu surgimento à *queda*. Nesse sentido, a condição de pluralidade de religiões e crenças fundamentais que podemos verificar nas sociedades está baseada na "graciosa paciência" e "amor misericordioso" de Deus diante da desobediência humana (SKILLEN, 2015, p. 166-167). Isto é, o motivo de existir tal diversidade religiosa e orientações espirituais é a dispersão da humanidade para outras direções espirituais,

⁹⁴ "My preferred designation for this second principle is "confessional pluralism," which is a somewhat richer phrase than "religious freedom." It means not simply that individuals should have the right to worship as they please or to speak freely of their faith. It means that as a matter of principle, governments should do justice to all citizens both in giving them unprejudiced treatment in the public square and in recognizing their right to the exercise of their religious convictions in nongovernment organizational ways. This is one of the points at which the two principles of pluralism reinforce each other. The multiple responsibilities that humans exercise in family life, education, publishing companies, the arts, and so forth, require recognition and just treatment as nongovernmental responsibilities. That is the structural pluralist principle articulated earlier. And those who exercise those diverse responsibilities along with their civic responsibilities should be treated without discrimination with respect to their basic beliefs, their different faiths."

pressupondo que a não corrupção humana no pecado daria continuidade ao estado inicial de comunhão com Deus.

Perceba que a afirmação da corrupção humana em relação a Deus não é negada no pluralismo neocalvinista com o fim de abraçar outros credos religiosos, pelo contrário, é posta como causa primária da condição da pluralidade confessional. Junto disso também está a concepção neocalvinista de que a *graça comum* é plenamente atuante nesse cenário de pluralidade confessional, devido à queda. Usando uma formulação mais contemporânea do conceito, Mouw (2006, p. 8) afirma que a graça comum é uma estratégia divina para operar misteriosamente em toda a sua criação, através de toda a humanidade, desde um "funcionário do governo chinês" até um "artista descrente para aproveitar seus talentos" a fim de preparar a criação para a chegada do Reino. Assim, as operações da graça comum têm sempre um caráter *ad hoc* (MOUW, 2006). Em outras palavras, os neocalvinistas se colocam entre a afirmação da condição de pecado humano que resultou nas concepções religiosas posteriores à queda, e ao mesmo tempo a afirmação da ação graciosa de Deus devido à sua paciência e misericórdia até que ocorra o *escatón*.

Portanto, o argumento teológico que justifica e descreve tal condição de pluralidade está tanto ligado aos conceitos bíblicos da criação e queda, quanto também da redenção e graça comum – conceitos já explorados no primeiro capítulo, sem maiores necessidades de revisão.

Em segundo lugar, o pluralismo confessional oferece por um lado a sua percepção acerca do dever cristão da tolerância diante de outras confissões religiosas e, por outro, a possibilidade do engajamento público por parte de cristãos. Este ponto se faz necessário à medida que o ponto anterior destaca a presença de um *outro* nos âmbitos públicos da sociedade, a saber, toda cosmovisão ou religiosidade não cristã. Em vista disso, a questão a ser respondida é: qual a tarefa cristã diante de outros grupos não cristãos? A resposta do pluralismo confessional é propriamente o *reconhecimento* de que a responsabilidade pela separação do *um* em relação ao *outro* não pertence à cristãos. Além do reconhecimento, também é imperativo o *tratamento* igual sem discriminação em razão da fé de outros. De acordo com Skillen (2015, p. 168):

Entre outras coisas, isso significa que devemos reconhecer que não somos responsáveis por separar os justos dos injustos na vida pública. Politicamente falando, em outras palavras, o modo de vida cristão implica nossa adesão ao segundo princípio importante que estou introduzindo aqui, a saber, a igualdade de tratamento sob o direito público de todos os cidadãos em uma

comunidade política sem discriminar entre eles por razões de sua fé. A chuva e o sol de Deus vêm sobre todos nós da mesma forma. Devemos reconhecer esta realidade como uma exibição da graça de Deus.⁹⁵

Dito de outro modo, Koyzis (2014) descreve o tratamento igualitário como uma justiça provisória diante da pluralidade confessional. Isto é, enquanto a justiça completa de Deus "a realizar-se no Último Dia" não ocorre, acarretando numa fé universal, o cristão tem a obrigação de proteger a liberdade de crenças "mesmo se discordarmos do outro em assuntos básicos e fundamentais sobre a natureza do mundo, sobre o nosso lugar nele e nossa responsabilidade diante de Deus e do próximo" (KOYZIS, 2014, p. 247).

Portanto, diante da pluralidade confessional, neocalvinistas como Skillen, Mouw e Chaplin⁹⁶ postulam um caminho do meio, que nem a celebra como norma divina, nem tenta eliminá-la como suposta tarefa cristã. No lugar, postulam que o Estado seja responsável por abrir espaço às diversas confissões como uma questão de justiça pública (SMITH, 2020). A fim de ilustrar de maneira prática como o pluralismo confessional ocorre, Chaplin (2013) cita alguns casos comuns em sociedades contemporâneas:

Exemplos óbvios hoje podem ser um sindicato cristão, um grupo ambiental budista, uma escola judaica, um banco islâmico, uma família católica. Menos obviamente, muitas instituições ou associações consideradas confessionalmente "neutras" também revelam um compromisso definido, se não declarado, com as convicções liberais seculares: uma corporação dirigida como um "nexo de contratos" (como diz uma definição do livro), um hospital público onde a prática médica é governada pela fé na ciência e na tecnologia e a distribuição de recursos determinada por um cálculo puramente utilitário; um departamento universitário que privilegia, dissimulada ou abertamente, paradigmas naturalistas ou racionalistas ou desconstrucionistas.⁹⁷

⁹⁵ "Among other things, it means that we should recognize that we are not responsible to separate the righteous from the unrighteous in public life. Politically speaking, in other words, the Christian way of life entails our adherence to the second important principle I am introducing here, namely, equal treatment under public law of all citizens in a political community without discriminating among them for reasons of their faith. God's rain and sunshine come on all of us alike. We should acknowledge this reality as an exhibition of God's grace."

⁹⁶ Apesar de utilizarmos com abundância Smith, o filósofo faz críticas à sua própria tradição ao postular a não neutralidade do Estado no processo de proteção de crenças. Nisso consiste o desafio colocado por ele para um novo pluralismo neocalvinista, que não ignora o poder formativo do Estado liberal, mas complexifica as dinâmicas públicas através das lentes litúrgicas de Agostinho (SMITH, 2020).

⁹⁷ "Obvious examples today might be a Christian trade union, a Buddhist environmental group, a Jewish school, an Islamic bank, a Catholic family. Less obviously, many institutions or associations considered confessionally "neutral" also reveal a definite, if unstated, commitment to secular liberal convictions: a corporation run as a "nexus of contracts" (as one textbook definition has it), a public hospital where medical practice is governed by faith in science and technology and distribution of resources determined by a purely utilitarian calculus; a university department covertly or overtly privileging naturalistic or rationalistic or deconstructionist paradigms."

Dessa forma, o pluralismo confessional não se trata somente de lidar com outras confissões religiosas, mas também com pessoas que possuem confissões políticas, "como liberais, socialistas, nacionalistas e outros na esfera pública" (KOYZIS, 2014, p. 246).

Em vista disso, tal pluralismo supõe tanto a participação das diversas confissões na esfera pública quanto sua contrapartida: o engajamento cristão nos âmbitos públicos da sociedade. Na perspectiva de Bratt (2013, introdução), essa é uma das marcas centrais do pluralismo neocalvinista desde Kuyper:

Mas talvez o maior significado de Kuyper para nosso próprio mundo religiosa e culturalmente fraturado seja a forma que ele propôs para os crentes religiosos trazerem todo o peso de suas convicções para a vida pública, respeitando plenamente os direitos dos outros em uma sociedade pluralista sob um governo constitucional.⁹⁸

Em terceiro e último lugar, o pluralismo confessional é, principalmente, uma compreensão acerca da política necessária para a propiciação da convivência das diversas confessionalidades. Ou seja, para que ele seja viável é necessário que as instâncias governamentais não discriminem pessoas ou comunidades por razão da expressão pública de sua fé (SKILLEN, 1997). Assim, para Skillen, é injusto solicitar que religiões se confinem na esfera privada, como também é injusto dar privilégios ou vantagens às religiões que reconhecem a Deus publicamente (SKILLEN, 1997; 2015). Por isso, o tratamento igualitário por parte da ação governamental é uma questão de justiça pública:

As leis públicas serão justamente quando tratarem com justiça todas as comunidades religiosas (e religiosamente equivalentes) de convicção expressa em público, bem como em áreas privadas de responsabilidade humana (SKILLEN, 1997, p. 7).⁹⁹

Em outras palavras, "o pluralismo confessional defende as reivindicações de liberdade religiosa de instituições estruturalmente plurais e o dever dos Estados de respeitar essas reivindicações" (CHAPLIN, 2013).¹⁰⁰

Tendo em vista o seu aprimoramento, Chaplin chama o pluralismo confessional de *pluralismo de princípios*. Sua formulação do pluralismo neocalvinista indica mais elementos do que os apresentados por Skillen. A começar pelo termo, Chaplin (2013;

⁹⁸ "But perhaps Kuyper's greatest significance for our own religiously and culturally fractured world is the way he proposed for religious believers to bring the full weight of their convictions into public life while fully respecting the rights of others in a pluralistic society under a constitutional government."

⁹⁹ "Public laws will be just when they treat fairly all religious (and religiously equivalent) communities of conviction expressed in public as well as in private realms of human responsibility."

¹⁰⁰ O referido texto de Chaplin se encontra em formato de texto em website, sem paginação.

2016) afirma que o pluralismo de princípios se opõe a dois monismos: o monismo do pluralismo secularista (sem princípios) e o monismo da antiga cristandade tradicionalista.

O primeiro se trata de um suposto pluralismo que para ser possível exige a religião da vida pública. Ele é chamado de pluralismo secularista, podendo ser manifesto em diversas formas políticas, até mesmo democráticas, como é o caso da França. Resumidamente, ele é "entendido como a concessão legal da primazia pública, mesmo exclusividade, às visões de mundo secularistas" (CHAPLIN, 2013).

A segunda alternativa contrária ao pluralismo de princípios é a antiga ideia de cristandade, "entendida como a concessão legal da primazia pública, mesmo a exclusividade, à fé cristã" (CHAPLIN, 2013). Contra essa forma de monismo, Chaplin advoga que a experiência de combate de Kuyper aos seus copartidários ligados ao tradicionalismo é uma afirmação da diversidade em detrimento da aspiração pela cristandade. Em sua perspectiva, mesmo quando Kuyper se referia a Holanda como nação cristã, não tinha como objetivo a exclusividade ou primazia de sua confissão. Segundo Chaplin (2013):

Ele mesmo falava frequentemente da Holanda como uma "nação cristã", mas com isso ele se referia à profunda marca histórica do calvinismo em sua cultura e constituição. Ele agradeceu por esse legado, mas não apelou para ele a fim de montar uma reivindicação contemporânea para um estado confessional. Ele procurou lembrar a seus seguidores que o calvinismo ortodoxo, por mais decisivo que tenha sido para a formação histórica do "núcleo" da nação, agora representava apenas um décimo da população. Defender o caráter cristão da nação agora só poderia funcionar democraticamente de baixo para cima e não mais contar com a vantagem constitucional herdada. Como diz Bratt, para Kuyper, "o calvinismo não era um estabelecimento antigo, mas uma filosofia de diversidade".¹⁰¹

Portanto, no olhar de Chaplin (2013) o pluralismo confessional é também um pluralismo de princípios, pois objetiva a convivência dos diferentes *princípios* de vida presentes na sociedade "para permitir que as reivindicações universais em relação à justiça - todo o peso das convicções de uma comunidade - sejam projetadas no debate público".

¹⁰¹ "He himself frequently spoke of the Netherland as a "Christian nation," but by this he meant the deep historical imprint of Calvinism on its culture and constitution. He gave thanks for that legacy but did not appeal to it to mount a contemporary claim for a confessional state. He sought to remind his followers that orthodox Calvinism, however decisive it had been to the historical formation of the nation's "core," now represented only a tenth of the population. Defending the Christian character of the nation could now only work democratically from the bottom up and no longer rely on inherited constitutional advantage. As Bratt puts it, for Kuyper, "Calvinism was not an erstwhile establishment, but a philosophy of diversity."

Para aprofundar o pluralismo de princípios, Chaplin elenca quatro importantes princípios que demonstram a validade de seu empreendimento, os quais iremos pôr brevemente em discussão.

O primeiro princípio se trata da afirmação de que o cristianismo faz seus seguidores se comprometerem com uma *postura pacificadora* em relação a qualquer e todo "próximo" não cristão. Isto implica que a postura cristã não pode resultar em expressões de ódio para com outras religiões, nem mesmo no uso coercitivo da religião, mas na tolerância que respeitosa procura a persuasão ao lidar com a alteridade religiosa. De acordo com o autor, essa postura é consistente com a prática da igreja primitiva e ecoa tanto os ensinamentos quanto a vida do próprio Jesus Cristo (CHAPLIN, 2016).

O segundo princípio se trata da afirmação de que a fé só pode ser qualificada como espiritualmente autêntica em um indivíduo mediante sua livre aceitação. Dessa forma, uma fé que "agrada a Deus e é consistente com a integridade pessoal" não pode ser fruto de imposição, tanto por parte de uma comunidade religiosa e política quanto por ameaças sociais ou psicológicas, pois "conversões" induzidas são simplesmente inaceitáveis (CHAPLIN, 2016, p. 367).

O terceiro princípio trata da insistência da autonomia da igreja em relação ao Estado, bem como "seu direito de liberdade da interferência política" (CHAPLIN, 2016, p. 367). Porém, a fim de compreender claramente o que isso significa, para além da clássica separação institucional igreja-Estado, a igreja não deve ser limitada somente ao agregado de indivíduos crentes, mas sim à uma comunidade que manifesta certa forma de vida (distinta), como um discipulado comunitário. Por isso, é inconcebível para a igreja se alinhar à política nesse sentido (CHAPLIN, 2016).

O quarto princípio se trata do reconhecimento de que o escopo da autoridade do Estado tem limites claros dados por Deus. Para Chaplin (2016, p. 367), o Estado é visto "como uma instituição humilde e instrumental com a tarefa limitada de preservar uma ordem pública estável de justiça e bem comum". Dessa forma, o autoritarismo do século XVII, marcado pelos "direitos divinos dos reis" é a antítese de tal princípio. Por isso, a limitação do Estado não é sinônimo de um Estado mínimo assim como reivindicado pelo liberalismo moderno, embora tenha seu mandato circunscrito. Assim, a pluralidade religiosa pode existir de forma pacífica, uma vez que o Estado não tem autoridade para impor nenhuma religião ou decidir qual cosmovisão é a verdadeira. Como resultado, Chaplin (2016, p. 368) afirma: "Uma implicação

inescapável é que não só os cristãos, mas todos os cidadãos religiosos e seculares, devem renunciar a qualquer aspiração à monopolização do poder político pela sua própria fé ou visão do mundo".¹⁰²

À vista disso, podemos afirmar com Chaplin (2016) que o pluralismo de princípios oferece ferramentas para o diálogo do pensamento político cristão com outras religiões e projetos seculares, com vistas ao trabalho em prol de objetivos e práticas políticas consensuais ao invés de concordâncias teológicas ou filosóficas entre os interlocutores.¹⁰³

2.4. Considerações intermediárias

No segundo capítulo, exploramos os conceitos que formam uma teologia pública neocalvinista. Assim, concluímos que o pensamento antirrevolucionário e social de Kuyper, a teoria social (teológica) da *soberania das esferas* e seu desdobramento no pluralismo neocalvinista são as principais ideias que a tradição neocalvinista pode oferecer na reflexão de como a fé cristã se relaciona com as questões de importância pública no mundo contemporâneo.

Consideramos, acima de qualquer juízo de valor, que essa exploração pode trazer o Neocalvinismo para o debate das teologias públicas, sobretudo para a ala reformada-evangélica, a qual adere a doutrinas semelhantes no trato soteriológico, mas que carece de elementos filosóficos, sociais e políticos para o diálogo com interlocutores de outras cosmovisões. A riqueza conceitual, no entanto, não equivale à facilidade de sua aplicação. Pelo contrário, consideramos que devido à complexidade e não univocidade de seus autores, tal teologia pública necessita de uma avaliação pormenorizada de como o Neocalvinismo pode contribuir de modo prático com certo contexto sociopolítico, como o Brasil contemporâneo.

¹⁰² "An inescapable implication is that not only Christians, but all religious and secular citizens, should renounce any aspiration to the monopolization of the polity by their own faith or worldview."

¹⁰³ Ao tratar de tal ponto, Chaplin (2016) faz um interessante diálogo com intelectuais liberais secularistas e islâmicos, afirmando **que alguns liberais já trabalham em acordo com um tipo de pluralismo de princípios, bem como alguns islâmicos, os quais rejeitam teórica e praticamente a noção de um "Estado islâmico"**.

3. A FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA E A TEOLOGIA PÚBLICA NEOCALVINISTA: UM ESTUDO DE CASO

No terceiro capítulo da nossa dissertação, de cunho mais empírico, vamos realizar uma análise da FPE como um estudo de caso, elaborando uma breve comparação com a teologia pública neocalvinista. Em seguida, faremos breves apontamentos sobre a teologia pública neocalvinista no contexto brasileiro.

Levando em conta o que foi explorado nos capítulos anteriores, dividiremos o terceiro capítulo em três seções principais. A primeira trata de uma análise da FPE como um estudo de caso, segundo seus atores e propostas legislativas. A segunda trata da comparação entre a FPE e a teologia pública neocalvinista. A terceira localiza a teologia pública neocalvinista dentro do contexto brasileiro, com o fim de traçar apontamentos contextuais de tal teologia no Brasil.

Com o objetivo de introduzir a FPE, é necessário que antes possamos definir o que é uma frente parlamentar do âmbito federal. Assim, de acordo com o website da Câmara dos Deputados (2021a), as frentes parlamentares no Brasil são associações suprapartidárias, formadas por parlamentares do legislativo, que unem em interesse temático ao menos um terço dos membros da Câmara dos Deputados Federais e alguns senadores. Nesse sentido, a natureza das frentes parlamentares não é governamental, mas associativa, e elas pertencem ao âmbito do Congresso Nacional, pois correspondem às duas casas legislativas, a saber, a Câmara dos Deputados Federais e o Senado Federal.

No entanto, as frentes parlamentares são relativamente novas, uma vez que sua formalização nas casas legislativas ocorreu a partir da 52ª legislatura (2003-2007). A partir do artigo 15º no inciso I e VIII do Regimento Interno da Câmara dos Deputados e do Ato da Mesa nº 69, de 10 de novembro de 2005¹⁰⁴, as frentes passaram a ser consideradas como parte da organização interna dos parlamentares (BRASIL, 2005).

Por estarem amparadas no regimento interno da Câmara dos Deputados, todas as frentes contêm validação documental, com seu próprio estatuto e eleições para

¹⁰⁴ A publicação do Ato da Mesa nº 69 registra a abertura das frentes parlamentares na Câmara dos Deputados, bem como seus objetivos, validade e requisitos (BRASIL, 2005). Assim, ainda que a FPE, por exemplo, tenha documento de criação despachado no dia 04 de setembro de 2003, sua abertura e regimento interno foram validados em 2005 no registro das frentes. Cabe dizer que, ainda que as frentes pertençam ao Congresso Nacional, é a casa legislativa da Câmara dos Deputados que hospeda os documentos oficiais das frentes, constando, inclusive, os nomes dos senadores que as compõem em cada legislatura.

cargos de sua diretoria (BRASIL, 2005). Assim, as frentes parlamentares possuem documentos que nos asseguram a confiabilidade de suas fontes oficiais, cujos principais portais são o website da Câmara dos Deputados, do Senado Federal e do Congresso Nacional. Dentre estas fontes, o portal da Câmara dos Deputados é o principal meio no que tange aos registros das atividades legislativas dos membros das frentes, tendo em vista que sua grande maioria é composta por deputados federais.

Dessa maneira, assim como todas as frentes parlamentares, a FPE também possui seus principais objetivos registrados no seu estatuto, os quais marcam formalmente o propósito da Frente¹⁰⁵. Os objetivos são três: primeiro, acompanhar e fiscalizar projetos e políticas públicas; segundo, promover o intercâmbio internacional com parlamentos de outros países para o aperfeiçoamento recíproco; terceiro e mais importante:

Procurar, de modo contínuo, a inovação da legislação necessária à promoção de políticas públicas, sociais e econômicas eficazes, influenciando no processo legislativo a partir de comissões temáticas existentes nas Casas do Congresso Nacional, segundo seus objetivos, combinados *com os propósitos de Deus, e conforme Sua Palavra* (BRASIL, 2015, grifo nosso).

Apesar dos dois primeiros objetivos serem genéricos em seu conteúdo, pois não apresentam nenhuma distinção do trabalho parlamentar como um todo, o terceiro indica o propósito singular da FPE, que consiste em combinar os objetivos legislativos do Congresso Nacional com os propósitos de Deus e sua Palavra, revelando assim o conteúdo religioso que distingue a FPE das outras frentes.

3.1. A FPE na perspectiva de seus atores

A fim de aprofundar o estudo de caso, necessitamos entender quem são os parlamentares que formam a FPE, isto é, seus atores. Faremos isso através da exploração de duas principais características: a *composição de seus atores* e seu *impacto público* em âmbito nacional.

Em primeiro lugar, iremos analisar alguns dados preliminares sobre a composição dos atores da FPE. Inicialmente, é essencial afirmar que essa Frente não é formada em sua maioria por atores evangélicos, apesar do número crescente de

¹⁰⁵ Devido à sua formalidade, a FPE não é sinônima do termo "bancada evangélica". Enquanto a primeira consta oficialmente na Câmara dos Deputados, com documentação, estatuto, composta por deputados federais e senadores, a bancada evangélica representa um grupo não definido e não oficial de evangélicos envolvidos na política brasileira — o termo é utilizado sobretudo pelos veículos de mídia.

evangélicos na política brasileira. A razão disso se encontra no requisito para a criação de uma frente parlamentar, a qual necessita da composição de pelo menos um terço de parlamentares da Câmara dos Deputados – cerca de 180 deputados.

Durante o período da 55ª legislatura, a FPE foi composta por 198 deputados federais e quatro senadores. Desses, apenas uma parte (um número entre 80 e 90 parlamentares), é composta por parlamentares evangélicos (DIP, 2019). Assim, a maioria dos parlamentares signatários da Frente não são evangélicos, como era o caso de Jair Bolsonaro à época (BRASIL, 2015). Ainda assim, devemos notar que houve um aumento significativo do número de evangélicos na política, especialmente na FPE.

De acordo com Andrea Dip (2019), o crescimento de políticos evangélicos no Parlamento ocorreu juntamente com o crescimento de evangélicos no país. Como exemplo, Dip cita os dois últimos censos que mostram que dos anos 2000 até os anos 2010 os evangélicos cresceram cerca de 61%; passando de 15,4% para 22,2% da população. Além disso, o instituto Datafolha verificou em 2020 que os evangélicos constam agora cerca de 31% dos brasileiros (BALLOUSSIER, 2020). Coerentemente com os números crescentes, os parlamentares evangélicos da FPE na 55ª legislatura correspondem ao dobro do número presente desde a criação da Frente em 2003 (DIP, 2019).

Esses números nos permitem realizar duas importantes inferências sobre os atores evangélicos da FPE (os quais nos interessam de modo especial por seu pertencimento religioso): (a) que desde o início da década passada ocorre uma articulação política dos evangélicos com o intuito de organizar sua participação pública no país; (b) que tal articulação é decorrente de uma mudança da mentalidade evangélica acerca da política.

Sobre a primeira inferência, Bruna Dantas (2011) também constata em sua tese de doutorado, por meio de entrevistas com assessores e parlamentares, que houve um esforço de articulação e sistematização empreendido por autoridades evangélicas a fim de formalizar a FPE, garantir uma estrutura física para seus trabalhos e obter uma secretaria executiva que acompanhasse as demandas de interesse evangélico na política.

O registro de Dantas (2011, p. 164) da fala do deputado João Campos em entrevista narra o aspecto que estamos delineando:

Quando chegamos aqui no primeiro mandato em 2003, de pronto procuramos identificar quem era evangélico, que parlamentares eram evangélicos. Identificamos cinquenta e poucos deputados. Isso, claro, espalhado - como é hoje - nos mais diversos partidos. [...] E nós passamos a entender que era importante que nós nos organizássemos para que, naqueles temas que dizem respeito à igreja, nós pudéssemos agir de forma articulada, independentemente dos partidos. Aí, surgiu a ideia, portanto, da criação da Frente Parlamentar Evangélica em 2003.

Dessa maneira, a FPE é resultado de um engajamento político de forma mais articulada por parte dos evangélicos no Brasil. Isso, no entanto, nos leva à segunda inferência: a mudança na mentalidade evangélica sobre a sua participação política. Isto é, se por um lado a própria existência da FPE demonstra uma organização para relacionar os interesses evangélicos ao labor político, por outro, só pode haver tal articulação se existir a devida participação da população evangélica na eleição dos seus parlamentares.

Em entrevista fornecida a Dip (2019), o então deputado Arolde de Oliveira (1937-2020) narra sua jornada como político e empresário no mercado evangélico (proprietário do Grupo MK de Comunicação), que durante seus mandatos consecutivos na Câmara desde 1983 atestou a mudança na mentalidade evangélica sobre a participação política. Em seu relato, o deputado diz: "Naquele tempo, tínhamos cerca de 7 milhões de evangélicos no país. Eu tinha meu projeto político, e naquele tempo a política no meio evangélico era rechaçada, era considerada do mundo e não da Igreja" (DIP, 2019, p. 34). De acordo com ele, só depois de 1980, após um "avivamento no país", o número de evangélicos cresceu e com isso também houve um aumento de parlamentares evangélicos, a começar pela Igreja Universal do Reino de Deus, que "foi a primeira a ter consciência política logo depois da Constituinte e elegeu seus representantes para a Câmara dos Deputados" (DIP, 2019, p. 35).

Quem nos auxilia a compreender essas mudanças é a pesquisadora Magali do Nascimento Cunha (2016), que afirma ser possível identificar um "sepultamento" da ideia de que evangélicos não se envolvem politicamente. Ao longo dos anos, no lugar do afastamento dos "crentes", foi verificado um engajamento político evangélico cada vez maior, inclusive e sobretudo para o voto em candidatos que também pertencem a algum segmento evangélico.

Assim, podemos dizer com Valmir Nascimento (2018, p. 24) que "não é difícil perceber que a cada novo pleito eleitoral, seja nas eleições majoritárias, seja nas

proporcionais, os fiéis das igrejas evangélicas passaram a ser peças-chave nas disputas eleitorais". Por isso, em última instância, foi a mudança de compreensão sobre a participação política que possibilitou a criação da FPE, segundo a explicação de Cunha (2016, p. 149):

Uma dessas transformações contemporâneas pode ser identificada no sepultamento da máxima "crente não se mete em política", especialmente a partir do Congresso Constituinte de 1986, quando foi formada a primeira bancada evangélica. A partir dali, pode-se dizer que a postura de isolamento deste segmento com relação à participação política – até então interpretada como algo "do mundo", identificado a paixões terrenas – passou a conviver com outros ideais, referentes à participação e visibilidade na vida pública, que podem ser resumidos na formulação "irmão vota em irmão". Depois de altos e baixos numéricos, decorrentes de casos de corrupção e fisiologismo, a bancada evangélica se consolidou como força, o que resultou na criação da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) em 2003.

Posto isso, podemos afirmar que apesar de os atores da FPE não serem de maioria evangélica, tanto a articulação para a formalização da Frente quanto o aumento de seus signatários evangélicos são o resultado do engajamento político crescente dos evangélicos no Brasil. Nesse sentido, observamos que a FPE, para além de uma frente parlamentar como outras, pode ser considerada como uma das formas mais emblemáticas na qual ocorre a relação entre fé e política no país.

Em segundo lugar, a FPE demonstra um amplo impacto no âmbito nacional por meio da visibilidade de seus signatários, especialmente os evangélicos. Sua penetração midiática, segundo Cunha (2017), nos permite dizer que a "interface mídia, religião e política" é parte da atuação da Frente e, por isso, é parte importante do impacto nacional da FPE. Nesse sentido, ainda que o número de evangélicos na FPE seja relativamente pequeno, sua atuação nas mídias é notável, em muito devido à natureza de suas pautas ou declarações realizadas por seus parlamentares.

O caso do pastor Marco Feliciano, que é membro da Frente, representa o impacto que os atores da FPE ganharam nas últimas legislaturas. Depois de atuar na presidência da CDHM da Câmara (Comissão de Direitos Humanos e Minorias) em 2013, Feliciano gerou espaço para discutir suas pautas, ganhando visibilidade em grandes mídias do país (CUNHA, 2016).

Outro exemplo é do então deputado federal Jair Messias Bolsonaro, membro da Frente que causou um impacto nacional após se apropriar dos veículos de mídia tradicional e das redes sociais na *internet*. De acordo com o jornalista Ricardo Alexandre (2020), Bolsonaro ganhou notoriedade midiática a partir de programas de grande audiência, como o CQC da Band, o *SuperPop* da RedeTV e o *Programa do*

Ratinho do SBT, bem como de suas próprias redes sociais. Portanto, podemos perceber que as pautas de natureza conservadoras disseminadas nesses espaços por Bolsonaro, juntamente com sua identificação com parlamentares evangélicos¹⁰⁶ (como Feliciano), são alguns elementos que caracterizam o impacto que os atores da FPE causam no Brasil.

Cunha (2016) vai ainda mais longe ao afirmar que há "afinidades eletivas" entre os veículos de mídia e os parlamentares evangélicos, auxiliando a entrada evangélica na política. Ao utilizar o exemplo da redução da maioria penal, Cunha (2016, p. 158) cita dois membros da FPE na 55ª legislatura, o então deputado Eduardo Cunha e o senador Magno Malta, dizendo:

Identificam-se, portanto, afinidades eletivas entre o jornalismo veiculado pelas grandes mídias e as lideranças evangélicas em destaque na política. Exemplo destacado é a ampla campanha pela redução da maioria penal assumida pelas mídias noticiosas e liderada pelo senador evangélico Magno Malta (PR/ES) com apoio do presidente da Câmara dos Deputados Eduardo Cunha.

Dessa forma, observamos que o baixo número de parlamentares evangélicos na FPE não determina seu impacto no âmbito nacional. Até mesmo na própria percepção de seus membros isso se mostra verdadeiro. Como exemplo, podemos citar novamente o deputado João Campos, que ocupou o cargo de presidente da FPE na 54ª legislatura. De acordo com ele, são os temas em que os parlamentares evangélicos atuam que fazem "com que a Frente seja ouvida no Parlamento" (DIP, 2019, p. 53). Ele completa a frase, dizendo: "A Frente [FPE] não é a que congrega o maior número de parlamentares, mas é uma das mais ouvidas. Porque [o que importa] não é a quantidade, é a atuação dela" (DIP, 2019, p. 52). Isto é, a FPE tem a capacidade de, diferentemente da maioria das outras frentes, "parecer maior do que é" (DIP, 2019, p. 53).

¹⁰⁶ Além de ser aliado dos evangélicos, Bolsonaro enquanto ainda era deputado federal e membro da FPE, bem como no período de sua campanha presidencial, se alinhou ao discurso religioso, deixando ainda mais estreita a relação que tinha com os evangélicos no Brasil e aumentando seu impacto nacional. Seu slogan da campanha, "*Brasil acima de tudo, Deus acima de todos*", se tornou um marco dessa relação. Além disso, enquanto presidente, Bolsonaro convocou um jejum nacional, o qual teve apelo de pastores e líderes em todo o país (ALEXANDRE, 2020).

3.2. A FPE na perspectiva de suas pautas e leis aprovadas

Para dar seguimento em nosso estudo de caso, iremos compreender a natureza das pautas, projetos de leis e leis aprovadas pela FPE, com vistas a realizarmos uma análise de como efetivamente essa Frente cumpre o propósito de seu estatuto. Com isso, teremos melhores condições de analisar a FPE sob a perspectiva da tradição neocalvinista.

Para explorar o *caráter geral* das pautas da FPE, é preciso retomar um breve dado sobre o perfil dos parlamentares. De acordo com a pesquisa do Diap (Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar) utilizada por Dip (2019), o Congresso eleito em 2014 (55ª legislatura) é o mais conservador desde o pós-1964.

Tal dado é refletido no caráter conservador dos projetos de lei criados no período, sobretudo quando exploramos os projetos de autoria dos deputados da FPE.¹⁰⁷ Quem realiza a mesma afirmação são os pesquisadores Reginaldo Prandi e Renan William dos Santos (2017), ao demonstrarem que muitas das pautas de comportamento e moralidade ligadas à posição conservadora são apoiadas pelos membros da "bancada evangélica". Como exemplo, podemos mencionar a defesa dos parlamentares pentecostais pela legalização do armamento civil, como dizem os autores Christina Vital, Paulo Victor Lopes e Janayna Lui (2017, p. 120): "Entre os parlamentares, a pesquisa do Datafolha de 2015 revela que os pentecostais são os que mais apoiam a ampliação da legalização do uso de armas no Brasil, com 67,6% contra 34,9% do parlamento em geral".

Em complemento, podemos citar a pesquisa realizada por Dip (2019, p. 47), que demonstra que os projetos de lei em tramitação entre 2014 e 2017 (final da 54ª legislatura e metade da 55ª legislatura), cuja autoria é dos parlamentares da FPE, estão divididos nos seguintes temas: "datas comemorativas religiosas" (totalizando 56 propostas), "benefícios econômicos e fiscais a Igreja e seus membros" (totalizando 35 propostas), propostas "contra diversidade de gênero e direitos LGBTQ" (29 propostas), "privilégios legais para membros de Igrejas" (15 propostas), "atuação religiosa em órgãos públicos" (12 propostas), "ensino religioso nas escolas" (10 propostas) e "alterações no estatuto de Igrejas" (10 propostas).

¹⁰⁷ Vale ressaltar que a FPE não é unívoca, uma vez que congrega uma miríade de partidos e ideologias distintas, inclusive de evangélicos não conservadores. Assim, qualquer generalização não fará jus à complexidade da Frente, mas permitirá análises mais amplas, como é o tipo de nosso estudo de caso. Como atesta Dantas (2011) no período por ela pesquisado, há também um certo número de deputados evangélicos que defendem teses progressistas.

Todavia, projetos de lei não se tornam norma jurídica a não ser mediante aprovação na Câmara dos Deputados e no Senado Federal (BRASIL, 2021b) e, por isso, precisamos verificar se o caráter conservador dos projetos acima obteve sucesso legislativo. Assim, por último, cabe a nós explorar a FPE na *perspectiva de suas leis aprovadas*.

Para isso, usamos um procedimento documental de levantamento de dados, realizando um levantamento e análise qualitativa de todas as leis aprovadas, cuja autoria (ou coautoria) pertence aos deputados da Frente (198 deputados). Como fonte, usamos o portal da Câmara dos Deputados, aplicando o filtro do período concernente à 55ª legislatura, que equivale ao dia primeiro de fevereiro de 2015 até o dia 31 de janeiro de 2019).¹⁰⁸

De modo geral, nossos resultados demonstraram que: (a) a FPE alcançou uma ínfima aprovação de leis de sua própria autoria; (b) a FPE alcançou a aprovação de um pequeno número de leis de sua coautoria, sobretudo referentes a leis de autoria de parlamentares de fora da Frente; (c) a FPE não alcançou a aprovação de nenhuma lei de teor religioso ou moral.

Para exemplificar, podemos destacar as leis aprovadas que mais receberam signatários da FPE para sua coautoria: a inscrição do nome Miguel Arraes de Alencar no Livro dos Heróis da Pátria, a instituição do Dia Nacional do Ciclista e a autorização do uso da "fosfoetanolamina sintética por pacientes diagnosticados com neoplasia maligna". Dentre as leis aprovadas por autoria dos deputados da Frente estão algumas como: "PL 5850/2016", que acelera o processo de adoção de crianças e adolescentes ao diminuir o tempo de destituição do poder parental à pedido do juiz (autoria de Augusto Coutinho); "PL 6218/2016", que institui o Dia Nacional do Rodeio (autoria de Capitão Augusto); "PRC 148/2016", que institui a Medalha Mietta Santiago (autoria de Dâmina Pereira); e "PL 6267/2016", que institui o Dia Nacional da Pessoa com Atrofia Muscular Espinhal (autoria de Eduardo Bolsonaro).

Dessa forma, podemos afirmar que nenhuma das leis aprovadas demonstram qualquer conteúdo que possua relação com os ideais religiosos e morais de cunho conservador da Frente. Além disso, nosso levantamento de dados também sugere

¹⁰⁸ Os projetos de lei que não foram aprovados dentro do período escolhido por nós não foram catalogados. Ainda assim, em nossa análise registramos algumas leis que foram propostas antes do período pesquisado, mas aprovadas dentro do período, com o requisito de que sua autoria ou coautoria pertencessem aos membros que faziam parte da FPE na 55ª legislatura.

que o objetivo distintivo da Frente, a saber, a "inovação da legislação necessária à promoção de políticas públicas, sociais e econômicas eficazes" combinadas "com os propósitos de Deus" e "Sua Palavra" (BRASIL, 2015), não é alcançado através da aprovação de leis.

Com isso, corroboramos o que Dantas (2011, p. 188-9) escreve em sua tese, afirmando que a postura da FPE é mais combativa do que propositiva, uma vez que não ocorre a articulação necessária para criação de novas leis, mas tão somente para a reação e reprovação de propostas que são consideradas anticristãs, como alguns trechos de entrevistas explicitam:

[A Frente Parlamentar Evangélica tem alguma agenda propositiva ou não?] Ela trabalha mais em prol desses projetos que já estão tramitando na Casa. Não tem nenhum projeto que seja encabeçado pela Frente, proposto pelos parlamentares [evangélicos]. Eu diria que a Frente trabalha mais na defesa do que no ataque, vamos dizer assim... (Deputado Leonardo Quintão PMDB/MG).

É o seguinte: nós temos uma agenda positiva, mas ela é mais reativa, porque a quantidade de projetos que aparecem na Casa, por iniciativa de parlamentares e por iniciativa do governo que contrariam os princípios cristãos, é muito grande. Aí, você termina absorvendo 80% do seu tempo para acudir a essas situações, reagir a essas situações (Deputado João Campos PSDB/GO).

Apesar das entrevistas de Dantas terem ocorrido em 2009, os dois deputados citados acima, assim como muitos outros de sua pesquisa, permaneceram como membros da FPE na 55ª legislatura, demonstrando como a postura combativa permaneceu como forma de ação principal da Frente.

Ademais, Dantas (2011) registra em seguida as falas da então assessora jurídica da Câmara dos Deputados Damares Alves (formada em direito pela FADISC e atual ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos), que objetivaram contrapor a afirmação anterior, dizendo que a FPE possuía "inúmeras demandas propositivas". Contudo, como nossa pesquisa das leis aprovadas indicou, a FPE tem pouca capacidade para transformar suas "demandas propositivas" em normas jurídicas. Assim, ecoamos a asserção de Dantas (2011, p. 190-1):

A despeito da alegação de alguns entrevistados, verifica-se que o enfoque da Frente não corresponde à produção de propostas legislativas. [...] Nesse sentido, pode-se asseverar que, do ponto de vista da elaboração de proposições, as ações dos deputados evangélicos são dispersas, pulverizadas, pontuais e individuais. Em contrapartida, nos casos de combate às leis "indecorosas", suas ações são organizadas, articuladas, coesas e focadas.

Contrário à postura propositiva, na postura do combate que marca a FPE, os projetos de lei em tramitação que não correspondem aos ideais da Frente são acompanhados pelos assessores de seus parlamentares e conta até mesmo com a articulação com parlamentares de outras religiões para a sua reprovação (DANTAS, 2011).

Outro elemento a favor da postura combativa da Frente que deve ser notado é a nomeação de um de seus parlamentares para a presidência da Câmara dos Deputados (Eduardo Cunha). Com a posição da presidência, tornou-se viável a criação e recriação de comissões, bem como de decisões importantes referentes à aprovação ou veto de propostas legislativas, podendo ser considerada a "mais significativa conquista de poder político dos evangélicos nos primeiros meses da atual legislatura" (CUNHA, 2016, p. 152).

Dessa forma, torna-se mais fácil afirmarmos os temas de *preservação*, os quais a FPE defende ao combater as leis que possam ameaçá-los, do que os temas de *contribuição* para o legislativo brasileiro, os quais permanecem dispersos e sem grande impacto, como demonstram nossos dados. A título de informação, os temas de preservação, segundo Dantas (2011), giram em torno da *família, da vida (antiaborto), da liberdade religiosa, das instituições evangélicas e da moral cristã*.

Nesse caminho, as poucas leis aprovadas e as muitas pautas a serem preservadas reafirmam o caráter conservador da Frente como um modo ideológico de fazer política, como interpreta Dantas (2011). Assim, a afirmação de Prandi e Santos (2017, p. 210) de que a FPE "ainda não se mostrou capaz de orientar com eficácia e legitimidade nenhuma mudança de rota nos rumos do Brasil" deve ser questionada. Por um lado, sua atividade legislativa no sentido propositivo de fato não se mostra capaz de causar grandes mudanças ou obter impacto considerável. Por outro, sua atividade legislativa no sentido combativo acaba por fazer da Frente um grupo reativo, causando impacto nacional através de seu combate – apesar de seu impacto não resultar na "inovação" e "promoção de políticas públicas, sociais e econômicas eficazes", conforme seu estatuto propõe.

Assim, a FPE na perspectiva de suas pautas, projetos de lei e leis aprovadas descrevem uma Frente diferente do que se supõe a partir do seu objetivo oficial. Mais próximo de nossa análise, portanto, estão os principais objetivos da entrada dos

evangélicos na política que foram sintetizados por Nascimento (2018, p. 53), a partir da contribuição da literatura produzida pelas ciências sociais¹⁰⁹:

- 1 - preocupação em evitar a aprovação de políticas que afetem a instituição familiar, como a permissão do aborto e do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo [...];
- 2 - aumento da visibilidade das igrejas no espaço público; possibilitando a inserção no debate político;
- 3 - demanda de maior igualdade por *status* com a Igreja Católica [...];
- 4 - busca de maior liberdade religiosa e preocupação em assegurar os direitos de livre credo conquistados, em situação percebida como sob ameaças [...];
- 5 - fortalecimento de lideranças internas às igrejas, um objetivo ligado diretamente à criação e ao aumento de legitimidade dentro das organizações religiosas.

3.3. A FPE na perspectiva da teologia pública neocalvinista

Levando em conta os aspectos levantados do caso da FPE, devemos empreender uma comparação com a tradição neocalvinista, utilizando as questões do *conservadorismo da atuação política combativa* e *as pautas morais* como pontos a serem comparados. Uma vez que nossos resultados da subseção anterior destacaram tais questões, nosso interesse é responder em que medida a teologia pública neocalvinista se aproxima e se distancia delas.

A começar pela comparação com o conservadorismo demonstrado na atuação política combativa da FPE, devemos retomar os passos do capítulo anterior sobre o pensamento antirrevolucionário. Na perspectiva antirrevolucionária (na liderança de Kuyper), podemos observar aspectos que poderiam se alinhar ao conservadorismo da FPE, bem como aspectos que certamente contradizem a Frente.

No entanto, com vistas a alinhar conceitualmente o termo "conservadorismo", dispomos das palavras de Koyzis (2014, p. 92) que afirma que os conservadores não se identificam dessa forma devido a determinadas ideias sobre o Estado, o indivíduo ou a sociedade, mas sim na "forma de lidar com a tradição e com a mudança no contexto da comunidade humana em desenvolvimento". Assim, o conservadorismo se caracteriza justamente pelo aspecto da conservação de certa tradição. Como diz Koyzis (2014, p. 88): "conservar significa manter alguma coisa, preservá-la, enfrentando as forças que tendem a eliminá-la com o passar do tempo".

¹⁰⁹ Como referências para sua síntese, Nascimento (2018) utiliza as contribuições de Ari Pedro Oro (artigo "A política da igreja universal e seus reflexos nos campos religioso e políticos brasileiro"), Paul Freston (livro "Religião e política, sim; Igreja e Estado, não"), Maria das Dores Campos Machado (artigo "Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010"), Joanildo Burity (capítulo de livro de título "Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições no Brasil"), Ricardo Mariano e Antônio Flávio Pierucci (artigo "O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor").

Nesse sentido, notamos em Kuyper uma semelhança da “preservação” conversadora no seu combate à ideologia e ideais anticristãos demonstrados pela Revolução Francesa, cuja "cosmovisão" não contemplava a Deus e nem os seus valores morais. De acordo com a acusação de Kuyper (2015, cap. 1), "a ideologia da Revolução [Francesa], afinal, é anticristã em seu ponto de partida e, portanto, muito pior do que a visão de mundo do paganismo."¹¹⁰ De modo geral, portanto, encontramos semelhanças dos deputados evangélicos da FPE com Kuyper, que demonstram um interesse especial no combate a ideologias que se opõem à fé cristã na política. Porém, de modo mais específico, é necessário empreender uma avaliação mais cuidadosa, que leva em consideração as razões pelas quais Kuyper realiza seus combates.¹¹¹

Como vimos no capítulo anterior, Kuyper (2020) elaborou uma crítica sofisticada à Revolução Francesa, pois entendia o individualismo e o egoísmo desencadeados na Holanda como seu resultado, sobretudo porque a revolução havia rejeitado a Deus e a "compaixão cristã", adotando a descrença religiosa como ideal. Em resumo, Bratt (2013, cap. 11) explica em que sentido a revolução causou danos sociais e econômicos:

Na revogação das reivindicações da comunidade em nome do indivíduo soberano. Na mercantilização do trabalho, que negava a imagem de Deus e as legítimas reivindicações de um irmão. Na idolatria do suposto livre mercado, que privou os fracos de suas proteções necessárias, licenciou os fortes em suas manipulações, e proclamou as consequências como sendo o funcionamento inevitável da lei natural. Na publicidade que inculca um consumismo cobiçoso como norma de felicidade humana.¹¹²

Desse modo, Kuyper (2020) compreendia a fé cristã como parte fundamental da vida social holandesa, a qual oferecia a visão da vida eterna (significando o propósito de vida além da possessão material), a promoção da dignidade humana

¹¹⁰ "The ideology of the Revolution, after all, is anti-Christian in its starting point and therefore much worse than the worldview of paganism."

¹¹¹ De outro modo, também não se pode inferir que o pensamento antirrevolucionário seja conservador *per se*, pois como nota Dooyeweerd (2015, p. 86), "o Partido Antirrevolucionário se opôs à contrarrevolução, reconhecendo que ela era um movimento reacionário e a-histórico". Para o filósofo, importa mais o desenvolvimento histórico das sociedades do que o simples combate à revolução.

¹¹² "Wherein did this revolution lie for economics? In replacing the spirit of "Christian compassion" with "the egoism of a passionate struggle for possessions," Kuyper said. In the abrogation of the claims of community for the sake of the sovereign individual. In the commodification of labor, which denied the image of God and the rightful claims of a brother. In the idolization of the supposedly free market, which deprived the weak of their necessary protections, licensed the strong in their manipulations, and proclaimed the consequences to be the inevitable workings of natural law. In the advertising that inculcated a covetous consumerism as the norm of human happiness."

(como criatura divina) e o combate ao individualismo (com sua visão orgânica da sociedade).

Com isso, podemos afirmar o seguinte: no sentido do embate à descrença da Revolução Francesa, a FPE efetivamente se aproxima de Kuyper, ainda que por razões distintas. No sentido do embate social às consequências da Revolução Francesa, a FPE se distancia de Kuyper, uma vez que o teólogo via a revolução como responsável pelos danos sociais holandeses, os quais, como vimos, possuíam ampla conexão com a questão religiosa. Por essa razão, ao comparar o aspecto conservador de Kuyper (no que tange à preservação da religião cristã) com o combate indiscriminado da FPE às pautas anticristãs no legislativo brasileiro, percebemos as disparidades entre os dois. Com efeito, o que a FPE demonstra é um *conservadorismo* como principal posição ideológica, ao passo que Kuyper possui elementos conservadores em seu pensamento político.

Um ponto a ser notado são as reservas de Kuyper em relação ao conservadorismo de seu tempo, ainda que por influência de Van Prinsterer o teólogo tenha adotado certas noções do conservador Edmund Burke, como nos diz Moreira (2020, p. 81-2):

Sua concordância com determinados raciocínios expostos pelo filósofo e político inglês Edmund Burke (1729-1797), considerado um dos precursores do pensamento conservador, especificamente sobre sua posição quanto à Revolução Francesa, sua defesa da Revolução Gloriosa no Reino Unido (1688) e da Revolução Americana de Independência (1776) não o impediram de opor críticas severas ao conservadorismo, especialmente o que se instalara em terras neerlandesas. Kuyper via o conservadorismo como algo quase indistinguível dos liberais: sua política secular e sua recusa em permitir uma visão política mais pluralista que permitisse que calvinistas, católicos e portadores de outras confissões de fé se organizassem politicamente. Kuyper também combatia a visão de um falso conservadorismo que tão somente almejava a manutenção do que estava estabelecido; ou um conservadorismo que se enveredava em uma prática fossilizante ou uma sujeição ao liberalismo.

Inferimos daí que não podemos classificar Kuyper como conservador ao modo da FPE, a qual aparenta estar inclusa no que Moreira chamou de "prática fossilizante", que deseja simplesmente realizar a "manutenção do que estava estabelecido".

Por sua vez, os exemplos de contraposição ao conservadorismo ideológico da FPE podem ser facilmente identificados, sobretudo a partir da palestra de Kuyper (2020) no Congresso Social de 1891: a sua proposta por direitos trabalhistas do "povo

pequeno" da Holanda¹¹³, sua crítica ao abuso do trabalhador que o fez chamar o dinheiro de "demônio imundo" que causou todo tipo de males, e sua crítica ao domínio de "capital básico" que fazia a "burguesia" "roubar dinheiro e sempre mais dinheiro dos socialmente desafortunados" (KUYPER, 2020, p. 113-4). Ademais, Bratt (2013) atesta no seu trabalho biográfico a preferência de Kuyper pelos pobres da Holanda durante toda sua carreira como homem público.

Assim, o que podemos ver é que os elementos propositivos do pensamento político kuyperiano destoam da postura meramente reativa da FPE, a qual propõe em sua maioria projetos de lei que mantenham ou ampliem os benefícios exclusivos aos evangélicos e às igrejas – como citado anteriormente, a maioria dos projetos de lei propostos são "datas comemorativas religiosas" e "benefícios econômicos e fiscais a Igrejas e seus membros" (DIP, 2019, p. 47). Posto isso, não é difícil reafirmar a disparidade de Kuyper em relação à posição ideológica e postura política da FPE.

Vale ressaltar que teríamos possivelmente o mesmo resultado de disparidade se realizássemos outras comparações no campo político atual. Com efeito, as ações e ideias de Kuyper, se comparadas com a política contemporânea, nos fariam enxergá-lo em diferentes posições políticas, dependendo do contexto e período em que o inserimos como objeto de comparação, o que fragiliza qualquer descrição categórica da sua posição política. Isso pode ser constatado através das diferentes interpretações do legado de Kuyper, empreendido pelos neocalvinistas, que também divergem na sua compreensão sobre a posição política do teólogo:

Grande parte do legado de Kuyper se dividiu ao longo destas duas linhas. Seus herdeiros "conservadores" ampliaram os temas de ordem, solidez ontológica, suspeitas de secularismo e acusações à esquerda. Sua descendência "progressista" seguiu seu apelo por um novo pensamento, abertura epistemológica, justiça social e acusações para com os ricos. Qual destes é o "verdadeiro" Kuyper? Ambos, e mais ainda no entremeio (BRATT, 2013, introdução).¹¹⁴

¹¹³ Como exemplo, Moreira (2020, p. 197) menciona "sua defesa vigorosa para a implementação da Lei do Seguro Social do Trabalhador que se tornou lei em 1901, a qual oferecia compensação financeira para funcionários feridos no trabalho, sendo a primeira medida do gênero na história neerlandesa." Além disso, Kuyper (2020) apresenta algumas propostas de direitos trabalhistas no seu Congresso Social, presentes na sua obra "O problema da pobreza".

¹¹⁴ "Much of Kuyper's legacy has divided along these two lines. His "conservative" heirs have amplified the themes of order, ontological fixedness, suspicions of secularism, and aspersions toward the Left. His "progressive" progeny has followed his call for fresh thinking, epistemological openness, social justice, and aspersions toward the rich. Which of these is the "real" Kuyper? Both, and more in between."

Sendo assim, depois (e para além) de Kuyper, pode-se encontrar diferentes abordagens para o tema do conservadorismo mesmo dentro do Neocalvinismo. Uma forma de pôr a questão é a partir da análise sobre as ideologias realizada por Koyzis (2014). Para o filósofo, a preservação e o progresso não se encontram em pólos opostos, necessariamente. Assim, Koyzis (2014, p. 111) considera que "mesmo os progressistas são, em certo sentido, conservadores", uma vez que "em qualquer civilização, os elementos de continuidade que ligam uma geração a outra são bem maiores que as discontinuidades que as separam".

Nessa lógica, Koyzis (2014, p. 110) defende que "esse processo de construção sobre os alicerces da tradição sugere ainda que, para o crente dotado de discernimento espiritual, a conservação e o progresso não podem ser propriamente concebidos como polaridades dialéticas". Dessa maneira, a lógica da preservação da tradição (comumente defendida pelos conservadores) e a lógica do progresso social (comumente defendida por progressistas) são partes constitutivas da abordagem do filósofo neocalvinista – ideia presente também na abordagem de Dooyeweerd (2015).

Entretanto, importa dizer que Koyzis defende que o *conservadorismo* apresenta mais ressalvas do que contribuições para a sociedade, pois o considera como "incapaz de oferecer uma direção positiva para a comunidade política". Além disso, Koyzis (2014, p. 116) critica a relação supostamente intrínseca entre conservadorismo e cristianismo, dizendo:

Como possível teoria política cristã, o conservadorismo falha em dois aspectos. Primeiro, ele não tem nada de intrinsecamente cristão. Os conservadores em alguns lugares e épocas podem até se intitular cristãos, mas isso não é exigido pelo seu conservadorismo enquanto tal. Segundo, essa ideologia nada oferece em termos de uma visão coerente do Estado como uma comunidade especializada, diferenciada, dentro da sociedade humana. A simples deferência à tradição não nos oferece nenhuma diretriz substancial quanto ao significado da política ou ao lugar que ela deve legitimamente ocupar na criação de Deus.

Há ainda outro fator destacado por Koyzis que pode contribuir para o contraste que estamos realizando. Estamos nos referindo a uma forma de conservadorismo cristão que se degenera em um nacionalismo, cuja "tradição" a ser conservada é a própria nação — geralmente moldada pelos valores do cristianismo durante seu período de formação. Assim, Koyzis (2014, p. 110, grifo nosso) afirma:

Além disso, devido ao papel histórico desempenhado pelo cristianismo no desenvolvimento da nossa cultura, é razoável supor que os sistemas políticos e econômicos já levem em si a marca da influência cristã. Não é por acaso, portanto, que muitos cristãos que busquem acima de tudo conservar as tradições de sua cultura em nome da tradição cristã que contribuiu para o seu

crescimento. Na *pior das hipóteses*, esse conservadorismo cristão pode degenerar numa forma irracional de nacionalismo "por Deus e pela pátria", incapaz de diferenciar a Grande Tradição [cristianismo] das demais tradições.

Assim, se voltarmos à FPE, podemos encontrar eco na formulação de Koyzis: os evangélicos da Câmara dos Deputados invocam o nome de Deus em suas decisões parlamentares, possuem uma convicção nacionalista e uma ideologia combativa, própria de seu conservadorismo. Um caso emblemático que prova essa afirmação é o episódio da votação pelo *impeachment* de Dilma em 2016, possibilitada pelo membro da FPE e presidente da Câmara, Eduardo Cunha, em que muitos parlamentares fizeram uso do nome de Deus em seu voto, utilizando a frase "que Deus tenha misericórdia desta nação" (DIP, 2019).

Em complemento à questão do conservadorismo, se compararmos o pluralismo neocalvinista com a postura combativa da FPE, também obteremos importantes contrastes. Como exemplo, na lógica do pluralismo de princípios¹¹⁵, as democracias deveriam abrir espaço público para "as vozes e comunidades religiosas na teia mais ampla da sociedade civil como questão de saúde social" (SMITH, 2020, p. 159), ainda que haja o conflito inevitável das cosmovisões presentes nos mesmos espaços (BRATT, 2013). Logo, o caminho neocalvinista para a presença pública cristã não passa pelo objetivo de eliminar a presença pública de outras cosmovisões, mas considerá-la como interlocutora no debate político com seu legítimo espaço. Já a FPE, quando vista pelo seu trabalho legislativo, cuja caracterização se dá pelo combate ao que não é considerado coerente com os valores cristãos, aparenta não compreender que a preservação do espaço do outro é sinônimo da preservação de seu próprio espaço.

Na sequência, devemos avaliar a questão das pautas morais, que em conjunto com o tema do conservadorismo irá nos guiar para a conclusão do estudo de caso. Tendo como base os dados da FPE na perspectiva de seus atores, das suas pautas e de suas leis aprovadas, é possível rastrear a principal pauta moral defendida pelo grupo: a família nos moldes evangélicos. Portanto, precisamos responder brevemente em que medida a teologia pública neocalvinista (ou a tradição neocalvinista como um todo) se coaduna com tal pauta.

¹¹⁵ Nesse tema, Bratt (2013, cap. 11) afirma que mesmo no pensamento antirrevolucionário já havia o pressuposto do pluralismo de princípios: "de uma vez por todas, o pluralismo dos antirrevolucionários seria um pluralismo de princípios, operando a partir de suas próprias convicções e respeitando as dos outros". Dessa forma, o neocalvinismo como um todo opera sobre essas bases pluralistas.

Para isso, teremos de introduzir novos assuntos, uma vez que o tema da família e outros tópicos subjacentes não são centrais para a teologia pública neocalvinista e não os desenvolvemos em capítulos anteriores. Assim, iremos explorar a questão especificamente através de Kuyper, devido a sua atuação como pessoa pública que fez pronunciamentos sobre o tema.

Desse modo, podemos desde já afirmar que não é difícil detectar o modelo heteronormativo na defesa da família em Kuyper. Quando o teólogo explica sobre o caráter orgânico da sociedade, no contexto de sua argumentação política, cita a família como esfera basilar, argumentando que ainda que o "amor livre" e o "concubinato" tentem "dissolver" e "profanar" a relação familiar, o "casamento continua o fundamento da sociedade humana" (KUYPER, 2014, p. 99). Entretanto, o que ele chama de família é especificamente a união matrimonial de um homem e uma mulher. Nas palavras de Kuyper (2014, p. 98):

Da dualidade de homem e mulher surge o casamento. Da existência original de *um* homem e *uma* mulher vem a monogamia. As crianças existem por causa do poder inato de reprodução. E, em breve, quando estas crianças, por sua vez, casam-se, naturalmente começam de novo todas aquelas ligações de consanguinidade e outros laços que dominam toda a vida da família.

De modo político, Kuyper (2015) escreve sua defesa contra o "casamento aberto" e a "contracepção". Em sua obra "*Our Program: A Christian Political Manifesto*", o teólogo discorre sobre as ideias do programa antirrevolucionário acerca da formação da família e seu papel social. Nas linhas de Kuyper (2015, cap. 11, § 114):

Considere que, quando várias pessoas vivem juntas, elas formam uma casa de grupo ou um alojamento ou uma pensão, mas nunca uma família. Para formar uma família, somente um casal do sexo oposto pode entrar nesta relação. É um relacionamento que é independente de sua vontade e ordenado por Deus. Uma família deve então ser procriada a partir dessas duas pessoas pelo poder criativo do mesmo Deus. Assim, a unidade básica para nós não é o indivíduo, como acontece com os homens da Revolução, mas a família. [...] E é precisamente contra essas duas ordenanças [casamento e natalidade] que a força demoníaca do abismo reage vergonhosamente pela invenção sem Deus do casamento aberto e pela invenção ainda mais sem Deus da contracepção.¹¹⁶

¹¹⁶ "Consider, when several persons live together they form a group home or a barrack or a lodging house, but never a family. To form a family, only a twosome of the opposite sex can enter this relationship. It is a relationship that is independent of their will and ordained by God. A family household must then be procreated out of these two persons by the creative power of the same God. Thus the basic unit for us is not the individual, as with the men of the Revolution, but the family. [...] And it is precisely against these two ordinances that the demonic force from the abyss shamefully reacts by the godless invention of open marriage and the even more godless invention of contraception."

Além disso, dentro do núcleo familiar, a organização ideal para o teólogo é patriarcal, uma vez que Kuyper (2015) atribui ao homem o papel de "responsável natural" da família. Em outro lugar, ele diz: "Um marido e um pai, pela graça de Deus, investido com autoridade como chefe de família, não é apenas autorizado a comandar; ele é obrigado a fazê-lo" (KUYPER, 2015, cap. 4, § 43).¹¹⁷

Nesse sentido, a esfera da família, a qual é autônoma em relação às outras esferas sociais de acordo com o conceito de soberania das esferas, é formada de modo heteronormativo e com governo interno patriarcal, não podendo sofrer intervenção pelo Estado a não ser por negligência do dever masculino (KUYPER, 2015).¹¹⁸

Por sua vez, a FPE possui os mesmos contornos na sua definição de família, comumente chamada no Brasil de "família tradicional". De acordo com Dantas (2011, p. 199), os parlamentares evangélicos enxergam a família tradicional como parte da fundação social:

A valorização da família tradicional é uma das premissas que mais mobilizam os parlamentares evangélicos, dado que a consideram o fundamento da vida humana. Acredita-se que nas sociedades contemporâneas as famílias enfrentam um agudo processo de desestruturação que desencadeia intensos problemas sociais.

Também de modo semelhante ao pressuposto de Kuyper sobre a formação familiar, encontramos um dos projetos de lei em tramitação na Câmara dos Deputados em 2015, a saber, o PL 6.583/2013, intitulado de "Estatuto da Família" (BRASIL, 2021c). Nele, o autor e deputado da FPE, Anderson Ferreira, defendia que o núcleo familiar só poderia ser considerado família se fosse formado a partir do modelo heteronormativo homem-mulher no contexto de uma união estável.

Dessa forma, a FPE efetivamente demonstra semelhança com o modo de Kuyper enxergar tanto a formação familiar quanto sua importância na base da sociedade. Apesar disso, a FPE não possui pares conceituais ou elaboração teórica suficiente para que possamos comparar a forma como Kuyper incluía a família dentro de seu conceito mais amplo sobre a organização social.

¹¹⁷ "A husband and father, by the grace of God invested with authority as head of a family, is not just allowed to command; he is obligated to do so."

¹¹⁸ A visão familiar patriarcal de Kuyper possivelmente era a maior causa de sua discussão com o movimento feminista de sua época, que buscava o sufrágio feminino na Holanda. Quem narra essa trajetória de interlocução é Bratt (2013).

Outras questões subjacentes à família e a heteronormatividade, especialmente como as compreendemos nos estudos e debates contemporâneos, não podem ser devidamente comparadas com Kuyper, uma vez que poderíamos incorrer em anacronismo ao utilizar certos termos e ideias atuais – como a discussão sobre gêneros, por exemplo. Assim, o estudo de caso da FPE em comparação com a teologia pública neocalvinista se torna limitada, necessitando de aprofundamento futuro.

Entretanto, antes de finalizar o tema das pautas morais, devemos registrar alguns pontos sobre os quais a insuficiência de dados e fontes não nos permitiram ir mais adiante, mas que permanecem dignos de nota. Primeiro, a posição de Kuyper acerca da formação familiar heteronormativa provavelmente corresponde a toda a tradição neocalvinista, tendo em vista que o Neocalvinismo se apresenta como uma tradição ortodoxa no sentido teológico. Porém, a falta de dados não nos permite realizar tal afirmação de modo mais categórico. Segundo, a defesa de Kuyper do modelo patriarcal do governo familiar parece tratar de uma afirmação mais isolada em relação a toda tradição, uma vez que tal posição era característica de seu tempo (BRATT, 2013). Contudo, de modo semelhante ao ponto anterior, não fomos capazes de rastrear outros neocalvinistas que abordaram a questão, nem mesmo indícios de semelhança. Terceiro, as pautas morais discutidas não são o cerne da teologia pública neocalvinista, sobretudo a partir dos autores contemporâneos, e, por isso, não podemos afirmar que elas representam sequer uma parte do modo como a tradição propõe sua participação no diálogo público.

Em conclusão, importa dizer a questão moral *per se* não é negligenciada tanto na tradição quanto na teologia pública neocalvinista, pelo contrário, é um tema indispensável. Os contemporâneos Kuiper (2019) e Smith (2020), por exemplo, tratam de modo sofisticado as questões da formação do "capital moral" em sociedades plurais e da "formação moral" das instâncias públicas da sociedade. Ambos, portanto, debatem as demandas morais da contemporaneidade, em suas bases filosóficas e teológicas, mas sem resultarem em algum tipo de *moralismo*, o qual foi observado na FPE. Assim, podemos concluir o estudo de caso afirmando que embora a moral tenha um papel importante para a teologia pública neocalvinista, suas abordagens morais são distintas da FPE.

3.4. A teologia pública neocalvinista no Brasil: caminho e impossibilidade

Depois de realizar um estudo de caso no contexto brasileiro contemporâneo, é pertinente que façamos dois breves apontamentos sobre a teologia pública neocalvinista dentro do mesmo contexto, tendo como objetivo traçar tanto um caminho quanto uma impossibilidade.

De acordo com Rudolf von Sinner (2018, p. 15-6), "não há igreja cristã sem que ela se preocupe com o mundo inteiro e não apenas com seus membros. Se há coerência interna – 'teologia' –, há pronunciamento e atuação externa – 'pública'". No entanto, a preocupação da igreja cristã (ou da teologia, de modo geral) com o mundo ocorre pelas vias de contextos específicos e, por isso, é variável em sua atuação externa (SINNER, 2018). Assim, ao localizarmos a teologia pública neocalvinista no Brasil, faz-se necessário atentar para as questões do nosso contexto.

Portanto, o primeiro apontamento é sobre a própria presença pública da religião no Brasil. Diferentemente do lugar de origem do Neocalvinismo, a saber, a Holanda dos séculos XIX e XX, a qual contava com uma religião oficial (cristianismo Reformado), o Brasil é reconhecido como um país de Estado Laico. De acordo com o artigo 19, I, da Constituição Federal brasileira:

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:
I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

Isto é, a constituição prevê que não haja vínculos de "dependência" ou "aliança" entre o Estado e qualquer religião, a não ser por certa colaboração pública na forma de lei. Porém, como nota Davi Lago (2018), nem sempre a Constituição brasileira carregou este artigo. Na verdade, no Brasil Império do século XIX, mais especificamente na Constituição de 1824, a Igreja Católica Apostólica Romana era a igreja oficial, o que impedia uma liberdade religiosa que ultrapassasse o templo ou local de culto – por óbvio, para as religiões não católicas (LAGO, 2018). Posteriormente, a constituição, "que culmina na Carta Magna de 1988", chega ao princípio da laicidade, cuja prerrogativa é de que "o Estado brasileiro está terminantemente proibido tanto de subvencionar como de servir de obstáculo a qualquer religião" (LAGO, 2018, p. 58). Desse modo, é preciso encarar a laicidade brasileira como uma conquista a ser preservada, uma vez que a diversidade religiosa no país atesta a sua necessidade.

Com efeito, um modo de compreender o princípio da laicidade brasileira é contrapondo-o ao ideal do "laicismo". Como diz Nascimento (2018, p. 121), "diferente do laicismo, que busca [...] o retraimento ou desaparecimento da religião enquanto tal, o modelo de laicidade adotado no Brasil não veda a participação dos religiosos na esfera pública [...]". Por essa razão, Sinner (2018, p. 16-7) diz que há dois aspectos da laicidade brasileira, a saber, a garantia de um "estado livre de religião oficial" e a liberdade religiosa – "negativa" e "positiva", isto é, os indivíduos podem não adotar qualquer religiosidade, bem como podem escolher e "exercer sua religião livremente em privado e em público".

Dessa forma, pressupõe-se que a religião cristã, teorizada em suas teologias, faz parte da liberdade religiosa brasileira tanto quanto as outras religiões e suas respectivas teorizações. Assim, mesmo com a defesa e preservação da laicidade do Estado, é possível pensar na contribuição das várias teologias públicas para o contexto brasileiro. Contudo, é preciso que tais teologias sejam capazes de excluir de seu horizonte a predominância religiosa ou a pretensão exclusivista – ou, dito de forma teológica, abandonar o plano da instauração teocrática.

Nesse sentido, a teologia pública neocalvinista, sobretudo seu pluralismo, é compatível com a laicidade do Estado brasileiro, pois mesmo nascendo em país Europeu com uma religião oficial cristã, ao se desenvolver em outros países, adquiriu ênfases que contemplam a participação das muitas religiões no mesmo espaço público. Como descrito por Chaplin (2016), o pluralismo de princípios defende que as religiões sejam interlocutoras no espaço público, sem serem retraídas, nem oficializadas, por assim dizer. Mais ainda, Chaplin (2016) recorda que a adoção individual da religião cristã deve ser defendida como espelhamento da postura pacificadora de Jesus, impedindo assim qualquer aspiração por coerção da religião cristã sobre pessoas não cristãs em contextos plurais.

De maneira similar, Robinson Cavalcanti (2002, p. 259) nota que "o pluralismo é a garantia da liberdade, da democracia". Então, mesmo quando não admite um relativismo teológico, "o cristianismo é pluralista quanto ao humano: o homem, infinito e pecador, não pode conhecer, ou viver, a totalidade da verdade" (CAVALCANTI, 2002, p. 259). Tal postura, por sua vez, permite uma relação dialógica da sociedade brasileira, laica, com as teologias públicas que acolhem a condição de pluralidade contemporânea.

Do outro lado, está o segundo apontamento, que trata da contextualidade da teologia. A ideia base do segundo apontamento pode ser compreendida a partir da seguinte afirmação de Walter Altmann, citada por Eneida Jacobsen (2012, p. 144): “De fato, não existem teologias acontextuais, apenas aquelas que tematizam sua contextualidade e outras que supõem poder dela prescindir em favor de concepções teológicas pretensamente universais e meramente teóricas”.

Isto é, a teologia não parte de um vácuo contextual ou de *insights* meramente intelectuais, mas sim de determinado período e local na história humana. Ou, como diz Júlio Zabatiero (2011), a teologia é feita através do clamor de quem sofre, sobretudo através do sofrimento de certo contexto. Junto disso, ao citar o teólogo sul africano Dirk Smit, Sinner (2012, p. 24) menciona o caráter “particular” e não normativo da teologia pública, dizendo:

Não há, afirma Smit, "uma disciplina nova e normativa de teologia pública, há apenas momentos históricos de teologia pública, instrutivos e inspiradores precisamente em sua singularidade." Portanto, a formulação de uma teologia pública vai mover-se de singularidade em singularidade, particularidade em particularidade.

Por isso, a teologia pública, cuja principal característica é sua forma de responder publicamente às questões da sociedade em que ela se localiza, deve ser uma teologia contextualizada por excelência. Assim, retornando a Jacobsen (2012, p. 155): "a consciência desse caráter contextual da teologia deve ser vista como decisiva para o delineamento de uma teologia pública de rosto latino-americano".¹¹⁹

Em vista disso, devemos lembrar que a teologia pública neocalvinista, iniciada na Europa do século XIX, surge como uma resposta à Revolução Francesa e ao Iluminismo. Do mesmo modo, ao avançar para a Europa dos séculos XX e XXI, ou mesmo para os Estados Unidos contemporâneo, as questões abordadas pelos neocalvinistas expõem as marcas de seu contexto. Até por essa razão, a explicação acerca da situação sociopolítica de Kuyper, por exemplo, é fundamental para a compreensão de sua teologia, com o fim de não resultar em mal-entendidos – como a soberania das esferas, que contrapunha o absolutismo e o clericalismo europeus da época de Kuyper.

¹¹⁹ Notamos que a abordagem empreendida por nós se liga mais ao modelo latino-americano da compreensão teológica do que o modelo norte americano, uma vez que na América do Norte a teologia pública é vista de forma mais "universalizante" e compreensível a todas as pessoas, independentemente de seu contexto, enquanto a teologia latino-americana, a começar pela Teologia da Libertação, e a teologia pública sul-africana, entendem a imprescindibilidade dos contextos e vivências sociais a que a teologia se dirige (JACOBSSEN 2012).

Tendo em vista seu contexto original, que resultou no conteúdo teológico neocalvinista, desejamos apontar para a impossibilidade de uma teologia pública neocalvinista *brasileira*. Até onde conseguimos compreender, a teologia pública neocalvinista se apresenta mais como uma opção universalizante¹²⁰ do que particular, ainda que com o termo "particular" não nos referimos às teologias que não têm capacidade para expandir seus horizontes e contribuir em outros lugares e períodos, mas àquelas que levam em conta seu caráter inevitavelmente contextual.

Com vistas a corroborar com nosso apontamento, uma breve ilustração comparativa do contexto brasileiro com o conceito de soberania das esferas merece ser posto. A soberania das esferas, cujo pressuposto a autonomia das diferentes esferas sociais e cujo nascimento se deve a um discurso da inauguração de uma universidade "livre" do Estado, não se alinha com a realidade educacional brasileira como um todo. Tanto na educação básica, quanto intermediária e superior, o Brasil depende da promoção advinda do Estado, o qual não somente sanciona a educação através Ministério da Educação, mas também a valida e a direciona – mesmo nas instituições não estatais.

Isso pode ser explicado por meio do modelo que consideramos ser compatível com a teologia pública neocalvinista, a saber, o "modelo universal", vastamente utilizado por autores europeus e norte-americanos, no qual a teologia pública é "entendida como a possibilidade de alcançar a totalidade dos seres humanos" (JACOBSEN, 2011, p. 57-8). Então, para que seja possível pensar em uma teologia pública neocalvinista brasileira, é necessário realinhar os conceitos neocalvinistas à luz contexto social e político do Brasil, ou, na melhor das hipóteses, simplesmente servir como referencial teórico para uma teologia pública brasileira.

Dito isso, podemos afirmar que ao posicionar a teologia pública neocalvinista no contexto brasileiro, podemos constatar tanto um caminho de contribuição, no que tange à relação da laicidade brasileira e o pluralismo neocalvinista, quanto uma impossibilidade (de sua mera "importação" por assim dizer), no que tange à disparidade de uma teologia de berço europeu e norte-americano em relação com as particularidades contextuais do Brasil.

¹²⁰ O neocalvinista Smith (2020) faz uma crítica a forma idealista, a-histórica e abstrata que por vezes o neocalvinismo recorre ao usar a graça comum para a participação pública em qualquer contexto cultural, ao invés da participação histórica e particular que continua o trabalho da igreja no Ocidente. Ao nosso ver, porém, Smith se mantém idealista, ao tratar a história da igreja cristã no Ocidente como uma história única, capaz de ser descrita de seu modo.

3.5. Considerações intermediárias

O presente capítulo teve como objetivo realizar uma exploração de natureza mais empírica, na qual analisamos a FPE no formato de um estudo de caso, comparando-a (até onde nos foi possível) com a teologia pública neocalvinista. Em poucas palavras, no estudo de caso, avaliamos a Frente política através de três perspectivas, a saber, a *perspectiva de seus atores* (parlamentares), com foco especial nos evangélicos políticos do âmbito federal, a *perspectiva das suas pautas e leis aprovadas*, cuja principal constatação foi a ineficiência da aprovação de leis que contenham suas pautas morais e a postura combativa que se sobressai ao modo propositivo do fazer político e, por último, a *perspectiva da teologia pública neocalvinista*, que comparativamente pudemos verificar suas disparidades com o conservadorismo da FPE, ainda que possua pontos políticos e morais de cunho conservador. Vimos também que a comparação do Neocalvinismo com a FPE possui limitações, tanto pela distância temporal e contextual, quanto pela limitação bibliográfica, sem a qual não pudemos confirmar qualquer semelhança detalhada acerca de determinadas pautas morais contemporâneas defendidas pela Frente.

Na última seção, ainda dentro da lógica de uma exploração empírica, objetivamos traçar dois apontamentos sobre a teologia pública neocalvinista no contexto brasileiro. De modo sintetizado, observamos que é possível compreender tanto um caminho quanto uma impossibilidade. Sobre o *caminho* apontado, se trata de uma contribuição, na qual a teologia pública neocalvinista com seu conceito de pluralismo se torna compatível com a laicidade do Estado brasileiro, que marca a configuração específica da presença das religiões (tanto na esfera privada quanto pública) no Brasil. Sobre a *impossibilidade* apontada, vimos a imprescindibilidade do contexto particular onde cada teologia, sobretudo cada teologia pública se localiza. Por essa razão, consideramos a impossibilidade de uma *teologia pública neocalvinista brasileira*, uma vez que tal teologia seria somente uma tentativa de expansão de uma teologia surgida de outros contextos distintos do Brasil. Porém, afirmamos também que a teologia pública advinda da tradição neocalvinista pode ser um referencial teórico para uma teologia pública brasileira, ou, dito de modo mais adequado, para as teologias públicas brasileiras.

Assim, podemos concluir o capítulo dizendo que nesse trajeto onde nos aprofundamos empiricamente sobre a política brasileira e as teologias no contexto

brasileiro, pudemos perceber diferentes nuances da tradição neocalvinista e responder a importantes questões de sua teologia pública.

4. UMA ANÁLISE COMPARATIVA: AS TEOLOGIAS DO DOMÍNIO E A TEOLOGIA PÚBLICA NEOCALVINISTA

No último capítulo da nossa dissertação, vamos explorar e analisar as teologias do domínio e seu contraste com a teologia pública neocalvinista. Assim, depois de passar por um estudo de caso, com dados empíricos sobre o Brasil, vamos agora explorar nosso objeto de pesquisa também do ponto de vista da comparação conceitual. Tendo em vista que as teologias do domínio se mostram um importante objeto de análise teológica, uma vez que seu objetivo central está ligado ao domínio social e político, podemos discutir em que medida a teologia pública neocalvinista se relaciona com tais teologias. Com isso, conseguiremos visualizar diferentes modos teológicos de compreensão e participação no âmbito público e político das sociedades contemporâneas. Realizaremos a análise comparativa em dois passos: primeiro, descrevendo as teologias do domínio através de seus principais autores e obras; segundo, comparando-as com a teologia pública neocalvinista, através da exploração do imperativo do domínio e do pluralismo neocalvinista.

4.1. As teologias do domínio: revisitando fontes e autores

Ao mencionarmos as teologias do domínio, estamos nos referindo sobre aquelas teologias que estão alinhadas a um tipo de domínio social e político, guiadas por suas pressuposições e imperativos teológicos. Mais especificamente, tais teologias compreendem que a tarefa cristã no mundo tem como objetivo a conquista de espaços sociais como expressão do Reino de Deus e por vezes o (re)estabelecimento da lei de Deus como lei política.

No entanto, ao falarmos sobre as "teologias do domínio", no plural, estamos incluindo mais de uma vertente teológica no mesmo âmbito de nossa análise. As razões disso se encontram na semelhança que duas teologias apresentam, sobretudo com relação aos seus imperativos teológicos, que são: o dominionismo da 7M e o TR.

Quem faz a associação entre as duas teologias é Frederick Clarkson (2016), que afirma que tanto a vertente pentecostal (7M) quanto a vertente reformada (TR) são expressões diferentes do "dominionismo" nascido nos Estados Unidos. Na sua definição, Clarkson (2016) diz¹²¹:

¹²¹ Artigo publicado em website e, portanto, não contém paginação.

O dominionismo é a ideia teocrática de que, independentemente do campo teológico, meio ou época, Deus tem chamado os cristãos conservadores a exercer o domínio sobre a sociedade, ao assumir o controle das instituições políticas e culturais.¹²²

De forma instrutiva, Clarkson (2016) também oferece alguns pontos que considera importantes sobre o dominionismo no contexto dos Estados Unidos:

1. Os dominionistas celebram o nacionalismo cristão, na medida em que acreditam que os Estados Unidos foram, e deveriam ser novamente, uma nação cristã. Desta forma, eles negam as raízes Iluministas da democracia americana.
2. Os dominionistas promovem a supremacia religiosa, na medida em que geralmente não respeitam a igualdade de outras religiões, ou mesmo outras versões do cristianismo.
3. Os dominionistas endossam visões teocráticas, na medida em que acreditam que os Dez Mandamentos, ou "lei bíblica", devem ser o fundamento da lei americana, e que a Constituição dos EUA deve ser vista como um veículo para implementar os princípios bíblicos.¹²³

Portanto, para Clarkson, ambas teologias possuem características em comum que permitem a ele designar o termo "dominionismo" para as duas. Porém, em nosso trabalho, a expressão "teologias do domínio" (plural na "teologia" e singular no "domínio") parece facilitar ainda mais o entendimento, uma vez que estamos indicando duas vertentes teológicas diferentes, mas que têm confluência que tange à ideia do domínio social e político.

Ainda assim, para verificarmos se nossa nomenclatura procede (do ponto de vista teórico), faz-se necessário compreender cada teologia individualmente. Dessa maneira, iremos preservar as especificidades de cada vertente e, ao mesmo tempo, possibilitar nossa perspectiva da confluência acerca do domínio.

¹²² "Dominionism is the theocratic idea that regardless of theological camp, means, or timetable, God has called conservative Christians to exercise dominion over society by taking control of political and cultural institutions."

¹²³ "1. Dominionists celebrate Christian nationalism, in that they believe that the United States once was, and should once again be, a Christian nation. In this way, they deny the Enlightenment roots of American democracy. 2. Dominionists promote religious supremacy, insofar as they generally do not respect the equality of other religions, or even other versions of Christianity. 3. Dominionists endorse theocratic visions, insofar as they believe that the Ten Commandments, or "biblical law," should be the foundation of American law, and that the U.S. Constitution should be seen as a vehicle for implementing biblical principles." Em seguida, Clarkson (2016) ressalta que o dominionismo "tem uma visão para todas as nações" embora o tenha uma manifestação específica nos Estados Unidos, ligada ao nacionalismo.

4.1.1. A teologia do domínio em sua vertente pentecostal: a 7M

A vertente pentecostal¹²⁴ das teologias do domínio recebe o nome de "Sete Montes". Mais recente que o TR, essa teologia nasceu no seio pentecostal da *Nova Reforma Apostólica* e é fruto do movimento *Latter Rain* dos anos 1940 – movimento de ascensão de denominações pentecostais nos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial.

Ao descrever a genealogia da 7M, o autodenominado apóstolo brasileiro Fernando Guillen (2009) diz que a partir da década de 50 (do século passado) se iniciou a "restauração ministerial", isto é, uma retomada dos cinco ministérios cristãos narrados pelo apóstolo Paulo no texto bíblico de Efésios (4.11). No texto, Paulo diz que Deus distribuiu cinco diferentes ofícios ministeriais para que todo seu povo fosse edificado: apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres.

Com isso, Guillen (2009) indica que a cada década um dos ministérios espirituais foi *restaurado*, de forma que dos anos 50 até 90 as restaurações¹²⁵ culminaram na "Renovação Apostólica". Guillen (2009, p. 19) também destaca alguns líderes evangélicos que foram especialmente importantes para a 7M:

Na década de 90, houve a restauração do ministério Apostólico, o qual trouxe ordem à Igreja, e também a paternidade espiritual. Muitas redes apostólicas foram constituídas desde então, tendo como precursores o Dr. Peter Wagner, Dr. Bill Hamon, Norman Parish, John Eckhardt, Rony Chaves, Harold Caballeros, entre outros. Desde então começou uma nova Reforma na Igreja, a Reforma Apostólica, que visa trazer funcionalidade aos cinco ofícios ministeriais, e ativar o propósito de cada pessoa dentro do ministério quártuplo.

Portanto, podemos dizer que os proponentes da 7M foram influenciados por vários líderes evangélicos, dentre eles o teólogo e professor Peter Wagner (1930-2016). Wagner foi professor do *Fuller Theological Seminary*, um importante ator na retomada do movimento *Latter Rain* e da Renovação Apostólica, além de organizar uma rede de "apóstolos" que faziam parte do seu movimento de domínio (CLARKSON, 2016).

Dentre os proponentes e obras principais da 7M, está o pastor Johnny Enlow (Peru), que no livro intitulado "A profecia dos Sete Montes" (ou Sete Montanhas)

¹²⁴ Embora a nomenclatura utilizada por alguns autores seja "neopentecostal" para se referir a 7M, estamos simplificando o termo para o uso genérico "pentecostal", a fim de não discorrermos sobre a discussão terminológica envolvendo as configurações teológicas e sociais de cada grupo.

¹²⁵ Guillen (2009) afirma que as restaurações ocorreram nos seguintes períodos: década de 50 (ministério evangelístico), década de 60 (ministério pastoral), década de 70 (ministério de mestre), década de 80 (ministério profético) e década de 90 (ministério apostólico) - a última resultou na Renovação Apostólica devido à "restauração" do ofício dos apóstolos.

organizou as principais ideias dessa teologia, e o já citado apóstolo Guillen (Brasil), o qual escreveu o livro intitulado "7 Montes", contando a história e os propósitos centrais dessa teologia.¹²⁶ O livro do brasileiro recebeu sua inspiração do contato com o livro de Enlow, considerado por Guillen como a esquematização da "visão" dos sete montes, bem como da noção de "estruturas espirituais governantes" referentes a cada esfera social. Peter Wagner atesta a contribuição de Enlow ao escrever um endosso de seu livro, comentando:

Atualmente o Espírito está trazendo uma palavra crucial relacionada com o desejo de Deus para a igreja, é para seu povo tomar domínio sobre cada área de nossa sociedade. O melhor modelo de planejamento estratégico é conhecido como as sete montanhas ou as sete naturezas da cultura. Até os dias de hoje ninguém além de Johnny Enlow trouxe a revelação ao corpo de Cristo dos desafios naturais e espirituais de realizar os planos de Deus em cada uma destas montanhas (ENLOW, 2008).

Sendo assim, no que diz respeito ao conteúdo da 7M, podemos observar no endosso de Wagner que se trata da compreensão de que a vontade de Deus é que os cristãos dominem as áreas (esferas) da sociedade. As esferas referidas (com ligeiras mudanças terminológicas a depender do autor e obra) são: família, religião, educação, governo, mídia, artes e economia. Grosso modo, a principal noção da 7M é discernir as esferas sociais e então dominá-las.

Outros temas dão suporte a essa perspectiva, como as *mensagens proféticas*, *o retorno do apostolado*, *batalha*, *cobertura*, *mapeamento* e *paternidade espiritual*, e também o foco no imperativo missionário da *Grande Comissão*, presente nos Evangelhos de Mateus (28.16-20) e de Marcos (16.15-18) – como meio de dominar as esferas, para além da mera evangelização.

Em resumo, podemos afirmar que a raiz teológica localizada no pentecostalismo deu recursos conceituais a 7M para que seus proponentes recorram sempre à questão espiritual como base de suas afirmações. Como exemplo, Guillen (2009, p. 21) sentiu que Deus gostaria de "adicionar mais uma peça a esse quebra-cabeça divino para a Sua Igreja através da minha vida". Guillen (2009, p. 21) narra a experiência dizendo: "Isso foi confirmado na virada do ano 2008-2009, quando o Senhor me deu uma palavra profética sobre o ano 2009, na qual Ele me mostrou algumas das mudanças que acontecerão nos sete montes".

¹²⁶ No Brasil, há grande interesse nesses e outros autores. Um exemplo a ser mencionado é a editora chamada "Se7e Montes", que é dedicada a publicar livros e outros materiais de cunho "apostólico" e "profético", tendo em seu rol de autores Peter Wagner, Chuck Pierce, Johnny Enlow, Fernando Guillen, John Eckhardt e outros identificados como pertencentes a essa corrente.

O mesmo acontece com Enlow no relato narrado por sua esposa, Elizabeth Enlow. No prefácio do livro de Enlow, a esposa usa expressões como "revelação", "além da compreensão", "profecia", dentre outras a respeito de seu marido (ENLOW, 2008). Com efeito, a base do livro de Enlow depende do conceito de "revelação", que na 7M significa um desvelamento de informações de ordem espiritual que são dadas por Deus a alguém de forma profética. Ou seja, a partir da relação espiritual com Deus, certo indivíduo recebe informações ou interpretações bíblicas que mudarão o curso de determinado período, espaço ou grupo social.

Logo nas primeiras linhas do livro de Enlow, encontramos uma interpretação própria do autor acerca do texto bíblico de Apocalipse (5.1-12). Nessa interpretação, Enlow (2008, p. 10-2) menciona o verso 12 do mesmo texto bíblico e acrescenta sua interpretação:

"Digno é o Cordeiro que foi morto de receber o poder, e riqueza, e sabedoria, e força, honra, glória, e louvor."

Estes sete atributos de majestade que ele era digno de receber, cada um deles coincidem com os sete pilares culturais, da sociedade de cada nação. Quando falamos em discipular as nações, nos referimos a estes sete pilares da sociedade ao qual o Cordeiro é digno de receber! Após pesquisar o significado no grego original destas palavras, tornou-se evidente a mim que, o poder fala ao Governo, as riquezas falam à Economia, a sabedoria fala à Educação, a força fala à Família, a honra fala à Religião, e a glória fala à Celebração, e a benção fala à Mídia. O Cordeiro foi imolado, perfazendo o último sacrifício, nos capacitando a discipular, instruir as nações nestes sete fundamentos da cultura, para que os entregássemos um a um a Ele.¹²⁷

Dessa maneira, as sete esferas sociais, por vezes chamadas de pilares, montes ou esferas de influência, são incorporadas na interpretação bíblica a fim de dar um destino escatológico para o domínio desses âmbitos sociais e políticos. O texto da Grande Comissão, citado anteriormente, é utilizado para denominar a tarefa cristã de dominar sobre as nações de forma que o destino escatológico seja cumprido (GUILLEN, 2009). Nesse sentido, quem realiza o trabalho estratégico de domínio das esferas são os cristãos. De forma mais explícita, Enlow (2008, p. 58) afirma:

Compartilhei que as montanhas eram as colunas estruturais da nossa sociedade – e que era plano do Senhor levantar Seu povo para tomar posse das estruturas das nossas nações, ou seja, o social, os negócios e a política. A história nos mostra que nenhuma nação é avivada por si mesma, já expliquei que o evangelho da salvação nunca foi abrangente o suficiente para ver nações inteiras sendo ganhas para o Senhor. Precisamos mudar a maneira de pensar, para que o Senhor nos leve a posições de influência onde poderemos ser a luz para a nossa nação.

¹²⁷ O verso bíblico citado foi reproduzido da citação original do livro.

Além disso, um elemento considerado fundamental nas obras da 7M é a batalha espiritual: para ocorrer o domínio das esferas é preciso lutar contra "potestades" malignas que estão sob operação em cada uma das esferas. Nessa lógica, os espíritos malignos são derrotados exclusivamente através do esforço da batalha espiritual, como explica Enlow (2008, p. 14):

Reconhecer este fenômeno de graça divina [do domínio social ao redor do mundo], iniciado por Deus, à sociedade, precisa ser seguido da compreensão de que precisamos usar a armadura de Deus, para poder dominar os inimigos demoníacos que operam nestas sete montanhas de influência. Cada montanha está sob a atribuição demoníaca referente àquela esfera particular. A influência de Deus só será possível mediante o nosso operar no espírito oposto àquele que opera no mundo.

Tanto no livro de Enlow (2008), quanto de Guillen (2009), podemos encontrar interpretações bíblicas alegóricas sobre cada uma das esferas e suas respectivas potestades malignas. Alguns exemplos dados por Enlow (2008) são: o espírito de "Jezabel" é a potestade da esfera da Celebração, enquanto o espírito de "Mamon" está sob o monte da Economia, e assim por diante.

Contudo, o que nos interessa é o *imperativo* usado pelos autores da 7M a fim de expressar sua compreensão teológica. Como ficou claro nas citações anteriores, essa teologia reivindica que a verdadeira forma de engajamento cristão na sociedade é o *domínio* das esferas sociais como forma de cumprimento escatológico¹²⁸. Nas citações a seguir podemos ver um resumo dos imperativos:

Para nos *tornarmos* "cabeça ao invés de cauda" (Deuteronômio 28:13), precisamos *conquistar* as principais áreas de influência de nossa sociedade, muitas vezes nossa pobre visão espiritual escatológica é o que nos manteve "como cauda" e fora da nossa Terra Prometida (ENLOW, 2008, p. 15, grifo nosso).

Estamos perante uma reforma apostólica e profética que está transformando a nossa cosmovisão. Isso implica que *teremos* que ter um compromisso o qual nos levará a desenvolver uma visão plena e integral do que é o Reino e do que ele significa. A igreja terá que *assumir* o seu papel de governo e começar a *legislar* através dos princípios do Reino Celestial (GUILLEN, 2009, p. 203, grifo nosso).

Além do mais, devemos considerar que a 7M tem grande capacidade de disseminação entre igrejas evangélicas e líderes religiosos, uma vez que possui uma linguagem familiar a alguns ramos evangélicos simplesmente porque ela "[...] fornece

¹²⁸ Tanto na vertente pentecostal quanto reformada, as teologias do domínio possuem uma visão escatológica pós-milenista, que consiste na crença de que a Igreja (os cristãos) realiza a tarefa escatológica de instauração do Reino de Deus na terra, de forma que Jesus Cristo possa retornar em seguida.

uma visão popularizada da sociedade reconstruída que não requer um grau avançado em teologia para compreender" (CLARKSON, 2016).¹²⁹ Portanto, o uso dos imperativos supracitados são também uma ferramenta para sua difusão.

Por fim, basta lembrarmos que a 7M não se trata de uma teologia estrangeira sem penetração nacional. O contrário é verdadeiro: tanto líderes evangélicos quanto conceitos da 7M são vastamente conhecidos em solo brasileiro. Como exemplo, temos as noções de batalha espiritual e suas implicações sociais, explicitadas por Ricardo Mariano (2003) sob um viés sociológico. Também há registros de proponentes internacionais da 7M trazidos por igrejas nacionais para "profetizarem" sobre o Brasil e convocarem os evangélicos a ação, como nos mostra o jornalista Ricardo Alexandre (2020). Assim, podemos afirmar que a 7M é, cada vez mais, um ponto de atenção para reflexões sociais e políticas no Brasil devido à sua capacidade de disseminação entre evangélicos pentecostais.

4.1.2. A teologia do domínio em sua vertente reformada: o TR

A vertente reformada¹³⁰ das teologias do domínio é chamada de Reconstrucionismo Cristão ou TR. Diferente da 7M, o TR se reveste de complexidade teológica, possuindo raízes na teologia calvinista. Além disso, os atores da TR geralmente se alinham à posição de reforma da educação¹³¹, à escatológica pós-milenista, à apologética pressuposicionalista e à posição conservadora na política – especialmente no contexto político dos Estados Unidos, onde a teologia emergiu.

A nomenclatura utilizada por nós é a junção de dois termos que podem esclarecer o conteúdo que iremos explorar em nossa análise comparativa. Por isso, é necessário explicar os dois termos separadamente. De acordo com a distinção feita por R. C. Sproul (2010), o primeiro termo, "Teonomismo", refere-se à ideia de que a lei dada por Deus ao Israel bíblico é ainda válida como norma jurídica para todas as nações; enquanto o segundo termo, "Reconstrucionista" (ou apenas "Reconstrucionismo"), adiciona ao teonomismo a proposta de uma "escatologia

¹²⁹ "[...] provides a popularized vision of the reconstructed society that does not require an advanced degree in theology to understand."

¹³⁰ O que estamos chamando de vertente "reformada" se refere à teologia de linha calvinista, não simplesmente protestante.

¹³¹ *Homeschooling* é um exemplo das propostas que aspiram uma reforma educacional. Grosso modo, tendo em vista que o TR pressupõe que toda estrutura social não cristã deve ser evitada ou reconstruída por cristãos, a escola tradicional, sobretudo sob a guarda do Estado, é um problema para essa teologia. De fato, essa foi uma das principais pautas de Rushdoony (MCVICAR, 2015).

otimista". Isto é, tanto a lei de Deus como lei corrente das sociedades contemporâneas quanto a busca pela realização escatológica através do trabalho cristão (posição pós-milenista) são as principais noções do que denominamos de TR.

O precursor e principal proponente do TR é Rousas John Rushdoony (1916-2001), que foi professor, teólogo reformado e pastor presbiteriano. De fato, a história de Rushdoony e do TR estão entrelaçadas de tal modo que não é possível descrever o TR à parte da obra do teólogo, que foi continuada por reconstrucionistas como Gary North, Greg L. Bahnsen e John W. Whitehead. Por essa razão, iremos usar exclusivamente Rushdoony como interlocutor em nossa descrição do TR – tanto a partir de algumas de suas obras quanto a partir do livro de Michael McVicar, intitulado "*Christian Reconstruction: R. J. Rushdoony and American Religious Conservatism*".

Através de sua obra de 1973 intitulada "*Institutes of Biblical Law*", Rushdoony desenvolveu as principais ideias do TR e "ofereceu o que ele acreditava ser um 'fundamento' para uma futura sociedade de base bíblica" (CLARKSON, 2016). Contudo, como afirma McVicar (2015), Rushdoony permaneceu pouco conhecido até que suas ideias fossem apropriadas por pessoas fora do círculo teológico — na educação (para o homeschooling) e na política. Porém, atualmente suas ideias são amplamente conhecidas nos Estados Unidos, sobretudo porque foram utilizadas por conservadores da direita estadunidense, por evangélicos com aspiração dominionista e por críticos de sua teologia.

As influências de Rushdoony também são dignas de nota. Segundo McVicar (2015), após um período de trabalho missionário em sua juventude com nativos americanos, Rushdoony foi estudar na Universidade *Berkeley*, onde teve contato com a Teologia Política através de seu professor Ernst Hartwig Kantorowicz (1895-1963). Na descrição de McVicar (2015, p. 19), a partir das aulas com Kantorowicz que ensinava sobre a relação entre "revelação divina" e a lei, o teólogo ficou convencido de que o "político e o jurídico são sempre essencialmente religiosos".

Somado a isso, Rushdoony teve contato com as obras do professor do *Westminster Theological Seminary*, Cornelius Van Til (1895-1987). Por seu turno, Van Til é conhecido pela Apologética Pressuposicionalista, a qual propõe que todo empreendimento intelectual é marcado por pressuposições de ordem absoluta — religiosa. Em Van Til, a defesa da fé ocorre por meio de argumentos que vão em direção aos pressupostos de certa pessoa ou grupo a fim de "recentralizar" sua base epistemológica em Deus – a origem de todo conhecimento verdadeiro. Como disse

McVicar (2015, p. 34): "A apologética pressuposicionalista demonstra que outro sistema filosófico não tem fundamento real e, portanto, ou é essencialmente sem sentido ou realmente parte das premissas cristãs".¹³²

Desse modo, a influência de Kantorowicz e de Van Til foram fundamentais para o desenvolvimento do TR em Rushdoony. Ademais, a influência da teologia puritana foi também importante para sua forma de pensar a escatologia pós-milenista, pois em sua visão os puritanos da primeira geração possuíam uma perspectiva pós-milenista que mais tarde foi abandonada (RUSHDOONY, 1997). Portanto, tendo em vista suas referências, iremos avançar descrevendo brevemente alguns conceitos de Rushdoony.

Para verificarmos o conteúdo teológico do TR mais profundamente, podemos seguir os itens presentes no "Credo da Reconstrução Cristã", texto escrito por Andrew Sandlin (2009) a fim de introduzir as principais ideias da "Reconstrução Cristã". Para Sandlin (2009), a primeira proposição do seu "credo" é que "um cristão reconstrucionista é calvinista". Rushdoony era um pastor e teólogo reformado, além de carregar influências de autores calvinistas em suas obras, nas quais encontramos citações de credos e doutrinas calvinistas com abundância. Por essa razão, uma das ênfases de Rushdoony é a soberania de Deus. O teólogo utiliza vastamente a doutrina da soberania de Deus, a contrapondo com o "humanismo" e a utilizando como subsídio para suas propostas do domínio cristão (RUSHDOONY, 2007). Segundo podemos ver em um de seus textos, Rushdoony (2019) considerava tão fundamental o reconhecimento da soberania de Deus que chegou a criticar uma ocasião em que o Papa Paulo VI discursou na ONU sobre a paz mundial e não afirmou, verbalmente, a supremacia de Cristo sobre todos os "domínios e instituições".

No entanto, além da soberania de Deus, outro rastro do calvinismo na teologia de Rushdoony é a predestinação. Essa doutrina, conhecida como distintiva do calvinismo, também está fortemente incorporada nas obras do teólogo, porém, de forma alinhada às suas ideias. Segundo a observação de Rushdoony (1997), a predestinação não é sinônimo de fatalismo e, por isso, não pode se sobrepor ao trabalho humano na história. Nesse sentido, o teólogo critica cristãos de posição amilenista, uma vez "que negam qualquer vitória na história e assim negam a própria

¹³² "A presuppositional apologetic works by demonstrating that another philosophical system has no real foundation and is therefore either essentially meaningless or actually rests on Christian premises."

forma e natureza da predestinação de Deus na história"¹³³ (RUSHDOONY, 1997, cap. 7). Com isso, o intuito de Rushdoony é, na verdade, criticar qualquer outra compreensão de predestinação que não inclua o domínio – elemento característico de sua visão pós-milenista. Além disso, Rushdoony (2019, p. 347-8) utiliza a ideia de predestinação para criticar o que chamou de "religião política"¹³⁴, dizendo que uma ordem social fundamentada na política, e não na lei de Deus, representa a predestinação do homem substituindo a predestinação de Deus.

A segunda proposição é que "um cristão reconstrucionista é um teonomista" (SANDLIN, 2009). Como fica claro no que foi discutido até aqui, o teonomismo de Rushdoony é a afirmação de que a lei de Deus presente no Antigo Testamento, dado para o Israel antigo, deveria ser aplicada às legislações contemporâneas. Partindo do pressuposto de que a "lei é a palavra e a vontade de um soberano" (RUSHDOONY, 2007, p. 24), o teólogo diz que a lei de Deus representa a vontade divina para uma nova ordem social.

Entretanto, na análise extremista de Rushdoony sobre a lei do Antigo Testamento, o teonomismo inclui até mesmo a pena de morte¹³⁵ para crimes que ofendem à lei de Deus (MCVICAR, 2015). Nas palavras de Rushdoony (2007, cap. 6)¹³⁶, podemos observar um resumo da noção teonomista: "Porque Ele é o Rei aqui e agora e para sempre, Sua *Palavra-Lei* deve nos governar agora e sempre, e todas as coisas devem ser reordenadas e refeitas para se conformarem com Sua palavra real"¹³⁷.

A terceira proposição é que "um cristão reconstrucionista é um pressuposicionalista" (SANDLIN, 2009). Como citado anteriormente, Rushdoony foi especialmente influenciado por Van Til, incorporando seu método apologético como ponto de partida epistemológico. Através de suas obras, Van Til ofereceu a

¹³³ "[...] deny any victory in history and thus deny the very form and nature of God's predestination of history."

¹³⁴ Em seu livro intitulado "Fundamentos da ordem social", Rushdoony (2019) afirma que qualquer ordem social repousa sobre um credo (uma confissão). Em seguida, denomina de "religião política" qualquer teoria que considere a política como fonte da moralidade (no lugar de Deus).

¹³⁵ McVicar (2015, p. 130) afirma que Rushdoony realizou uma complexa e meticulosa análise do decálogo bíblico e suas implicações se fossem aplicados atualmente, elencando, inclusive, os crimes: "No total, Rushdoony descreveu dezessete crimes que as autoridades civis em uma ordem bíblica puniriam com a execução. Muitas das ofensas referem-se a violações do primeiro mandamento: 'Não terás outros deuses diante de mim'".

¹³⁶ Livro em versão digital (e-book) sem paginação.

¹³⁷ "Because He is the King here and now and forever more, His law-word must govern us now and always, and all things must be reordered and remade to conform to His royal word."

Rushdoony um caminho para afirmar uma epistemologia de confissão calvinista, dando a ele uma elaboração filosófica capaz de dar suporte ao seu empreendimento como um todo. Isto é, além de um método de defesa da fé, a Apologética Pressuposicional também desenvolveu uma abordagem calvinista à origem do conhecimento. Diferente da apologética que tem como característica a busca por *evidências* (apologética evidencialista), a abordagem vantiliana recai sobre os *pressupostos* dos sistemas de pensamento.

Ao se apropriar de um conceito kuyperiano, o apologeta holandês enfatiza a questão da *antítese espiritual* e a leva até as suas últimas consequências, estabelecendo um limite claro entre as pressuposições que fornecem um conhecimento verdadeiro (baseado nas Escrituras) e as pressuposições que geram falsos conhecimentos (baseadas na razão autônoma):

Ao adotar e desenvolver a noção de antítese advinda do calvinismo reformado holandês, Van Til declarou guerra a qualquer sistema de pensamento que não aceitasse as prescrições de autoridade das Escrituras como base a priori para o conhecimento. No contexto da controvérsia fundamentalista/modernista do início do século XX, as ideias de Van Til o tornaram um dos pensadores mais radicais do campo fundamentalista (MCVICAR, 2015, p. 39-40).¹³⁸

Entretanto, além do conhecimento em si mesmo, Van Til também acreditava que sua abordagem epistemológica teria implicações sociais e políticas, pois nela está a base pressuposicional para se reconhecer a soberania de Deus sobre todas as coisas (MCVICAR, 2015). Assim, podemos afirmar que Van Til se tornou um tipo de mentor filosófico de Rushdoony e também dos reconstrucionistas posteriores.

A quarta proposição é que "um cristão reconstrucionista é um pós-milenista" (SANDLIN, 2009). De fato, a questão escatológica é indispensável para descrever o TR. A posição pós-milenista descrita e defendida por Rushdoony foi tratada vastamente em seus livros, inclusive com correções ao que seriam equívocos sobre a visão correta do pós-milenismo. Na obra "*God's Plan For Victory: The Meaning of Postmillennialism*", Rushdoony (1997, cap. 7)¹³⁹ define sua posição escatológica da seguinte forma:

O coração do pós-milenismo é a fé que Cristo, através de Seu povo, realizará e colocará em vigor as gloriosas profecias de Isaías e todas as Escrituras, de

¹³⁸ "By adopting and developing the antithesis of Dutch Reformed Calvinism, Van Til declared war on any system of thought that did not accept the authoritarian prescriptions of Scripture as its own a priori foundation for knowledge. Within the context of the early twentieth-century fundamentalist/modernist controversy, Van Til's ideas made him one of the most radical thinkers in the fundamentalist camp."

¹³⁹ Livro em versão digital (e-book) sem paginação.

que Ele vencerá todos os Seus inimigos através de Seu povo do pacto, e exercerá Seu poder e Reino em todo o mundo e sobre todos os homens e nações, de modo que, seja por fé ou por derrota, todo joelho se dobrará a Ele e toda língua confessará a Deus.¹⁴⁰

Nessa direção, o teólogo critica as outras posições escatológicas com o argumento de que tanto amilenistas quanto pré-milenistas "escapam" do mundo, ao invés de o compreender como local de preparação para a "batalha". Em suas palavras: "Esforços pietistas, amilenares e pré-milenares levam invariavelmente a um retiro do mundo em uma igreja do tipo convento que é transformada em um lugar de refúgio do mundo em vez de um lugar de preparação para a batalha" (RUSHDOONY, 1997, cap. 3).¹⁴¹ Aliás, para Rushdoony (1997, cap. 3), tais posições são "não-bíblicas" e "imorais", uma vez que não encoraja o cristão a "reassumir a tarefa abandonada por Adão, a saber, exercer o domínio e subjugar a terra submetida a Deus e Sua palavra-lei".¹⁴²

Dessa forma, a escatologia de Rushdoony pressupõe que o trabalho do "povo do pacto" (cristãos) é reconstruir as nações, estabelecendo o reino escatológico de Deus na terra como forma de obediência à sua lei. Para cada área da sociedade, portanto, o teólogo demonstra a necessidade de restauração: o *indivíduo* e a *família* devem ser o começo e o centro de todo esforço de reconstrução; a *Igreja* e seus *ministérios*, por sua vez, são a "família de Deus" e merecem cuidado; uma *educação cristã* em todos os níveis é uma necessidade urgente, pois a despreocupação de pais cristãos em relação a uma educação "sem Deus" é uma "marca da apostasia"; a ação de uma *política cristã*, por seu turno, serve "para tornar o estado novamente um Estado cristão" em conformidade com a lei de Deus; *organizações profissionais cristãs* devem ser criadas, pois também são urgentes; o *estudo de cada ofício humano* e as *ciências* devem ser feitas a partir da perspectiva da reconstrução cristã (RUSHDOONY, 1997, cap. 3).

¹⁴⁰ "The heart of post-millennialism is the faith that Christ will through His people accomplish and put into force the glorious prophecies of Isaiah and all the Scriptures, that He shall overcome all His enemies through His covenant people, and that He shall exercise His power and Kingdom in all the world and over all men and nations, so that, whether in faith or in defeat, every knee shall bow to Him and every tongue shall confess God."

¹⁴¹ "Pietistic, amillennial and premillennial efforts lead invariably to a retreat from the world into a convent-type church which is made into a place of refuge from the world rather than a place of preparation for battle."

¹⁴² "[...] re-assume the task abandoned by Adam, namely, to exercise dominion and to subdue the earth under God and His law-word."

Nesse sentido, suas críticas ao "escapismo" de outras linhas escatológicas e suas propostas para a reconstrução de todas as áreas da vida antes do retorno escatológico de Cristo deixam clara sua fixa posição pós-milenista. Com isso, podemos dizer que na visão de Rushdoony a tarefa cristã no mundo deve ser o *domínio* e não a *fuga*.

A quinta proposição é propriamente acerca do domínio: "um cristão reconstrucionista é um dominionista" (SANDLIN, 2009). Contudo, para que não sejamos redundantes sobre esse ponto, devemos verificar *como* Rushdoony propõe seu dominionismo. De acordo com McVicar (2015) há um conceito que guia todo o pensamento social e político de Rushdoony, a saber, o conceito de "homem do domínio". Isso significa que o teólogo estadunidense propõe que no centro dos esforços dominionistas estejam os indivíduos e suas respectivas famílias.

Assim, é necessário compreender que, para Rushdoony (2007, cap. 2), o "governo de Deus no mundo começa com o 'autogoverno' dos cristãos", já que "cada homem em Cristo deve ser uma lei ambulante e uma evidência da presença do Espírito Santo". O indivíduo cristão "autogovernado" pela lei de Deus *emula* a reconstrução do mundo. Não obstante, as famílias têm um papel essencial no domínio, pois, segundo Rushdoony (2007, cap. 2), a família é a instituição básica da sociedade e a ela pertence o controle da "criança, da propriedade, da herança, da educação e do bem-estar".¹⁴³

Nesse sentido, a proposta de Rushdoony é que o domínio não ocorra através de projetos de tomada de poder, como são as revoluções, pelo contrário, o domínio deve ter como *locus* os indivíduos "autogovernados" pela lei de Deus e suas famílias, numa postura *anti-establishment*¹⁴⁴, pois em um processo de expansão progressiva "eles eventualmente irão controlar todas as instituições da sociedade, e toda a Terra irá reconhecer a soberania de Cristo" (MCVICAR, 2015, p. 139).¹⁴⁵ Por isso

¹⁴³ "Every man in Christ must be a walking law and an evidence of the presence of the Holy Spirit. God's government of the world begins with the self-government of the Christian man. God's basic social institution is the family, to which God's law entrusts all the basic powers in government except the death penalty, which is reserved to the state. The control of children, of property, of inheritance, of education, and of welfare belong to the family."

¹⁴⁴ A rejeição de Rushdoony ao *establishment* fica evidente em todas as suas obras. Como exemplo, o teólogo critica o evangelista Billy Graham, dizendo que é impossível ser chamado por meios de comunicação "sem Deus" e afirmar o reinado de Jesus ao mesmo tempo, uma vez que afirmar o Reino de Deus é sinônimo de "declarar guerra ao mundo e incorrer em ira e hostilidade" (RUSHDOONY, 1997, p. 41).

¹⁴⁵ "They eventually will control all societal institutions, and the whole earth will recognize the sovereignty of Christ."

Rushdoony (2007, cap. 5) explica que a lei de Deus é o meio do domínio, rejeitando a centralidade do Estado e da Igreja:

A lei é dada ao homem como instrumento e meio de dominação. Além disso, o domínio não é dado ao Estado nem à igreja, mas ao homem e às famílias. Deus criou o homem para exercer o domínio. É o homem que é feito à imagem de Deus, não o Estado. [...] É um erro grave ver a teocracia, a regra de Deus, como um governo sobre os homens por um grupo de homens em nome de Deus. A doutrina bíblica da teocracia significa o autogoverno do homem cristão.¹⁴⁶

Portanto, para que não façamos nenhuma afirmação indevida acerca dos meios pelo qual o TR considera corretos para o domínio, devemos notar com Clarkson (2016) a seguinte afirmação:

Rushdoony e outros importantes Reconstrucionistas não acreditavam que a "Lei bíblica" pudesse ser imposta de cima para baixo por uma teocracia nacional. Eles pensavam que o reino bíblico surgiria da conversão gradual de pessoas que abraçariam o que eles consideram ser a palavra de Deus, e que isto poderia levar centenas, milhares ou mesmo dezenas de milhares de anos.¹⁴⁷

Outra forma de dizer isso é replicar as palavras de Rushdoony (1997, cap. 7), que responde a importante questão: "Como virá o Reino de Cristo? [...] A paz gloriosa e a prosperidade do reinado de Cristo só serão alcançadas quando as pessoas obedecerem à lei do pacto".¹⁴⁸

Contudo, é indispensável registrar que o TR possui em seu horizonte teleológico um evidente objetivo de transformar o Ocidente em uma "civilização cristã". Na lógica de Rushdoony (2019, cap. 22)¹⁴⁹, a lei de Deus deve ser o novo credo da ordem social: "Quando os fundamentos são lançados, a forma geral do edifício é determinada. Quando o credo é aceito, a ordem social é determinada. Não pode haver reconstrução da civilização cristã do Ocidente senão sobre fundamentos confessionais cristãos".

¹⁴⁶ "The law is given to man as the instrument of and means to dominion. Moreover, dominion is not given to the state nor to the church but to man and to families. God created man to exercise dominion. It is man who is made in the image of God, not the state. [...] It is a serious error to see theocracy, the rule of God, as a government over men by a group of men in the name of God. The Biblical doctrine of theocracy means the self-government of the Christian man."

¹⁴⁷ "But Rushdoony and other leading Reconstructionists did not believe that "Biblical Law" could be imposed in a top down fashion by a national theocracy. They thought the biblical kingdom would emerge from the gradual conversion of people who would embrace what they consider to be the whole word of God, and that this could take hundreds, thousands or even tens of thousands of years."

¹⁴⁸ "How is Christ's Kingdom to come? Scripture is again very definite and explicit. The glorious peace and prosperity of Christ's reign will be brought about only as people obey the covenant law."

¹⁴⁹ Livro em versão digital (e-book) sem paginação.

De maneira sintetizada, podemos dizer com Rushdoony (1997, cap. 7) que o TR consiste na noção de que "Deus tem um plano de conquista para todas as coisas através de Seu povo do pacto. Esse plano é Sua lei. Ele não deixa nenhuma área de vida e atividade intocada e predestina a vitória."¹⁵⁰

Em conclusão, importa dizermos que, diferentemente da 7M, a visão do TR permanece pouco conhecida no Brasil e por isso é difícil de analisar seu impacto nacional. Ainda assim, McVicar afirma que por mais implausível que essa visão pareça, há um crescimento do TR nos últimos 50 anos na mentalidade religiosa e política dos Estados Unidos (MCVICAR, 2015).

4.2. As teologias do domínio e a teologia pública neocalvinista: uma análise comparativa

Há mais informações e notas importantes que poderíamos utilizar para descrever as teologias do domínio detalhadamente, mas tendo em vista que nossa pesquisa tem como objeto central o Neocalvinismo, prosseguimos para a realização de uma análise comparativa. Assim, vamos comparar dois elementos teológicos: a *identidade teológica* da 7M e TR comparada ao Neocalvinismo; e o *imperativo do domínio* comparado à teologia pública neocalvinista.

4.2.1. A 7M, o TR e o Neocalvinismo: relações e influências teológicas

A fim de contrapor as teologias do domínio com o Neocalvinismo é preciso explorar a questão da *identidade teológica* de ambas, bem como suas possíveis intersecções. Desde já, é digno de nota que a comparação entre a 7M, o TR e a tradição neocalvinista não pode ser feita de maneira generalizada, uma vez que é relativamente fácil percebermos o contraste da 7M e o Neocalvinismo, mas o mesmo não pode ser dito sobre o TR.

Dessa forma, no que tange à 7M, faz-se necessário lembrar que essa teologia se assenta sobre uma base pentecostal, cuja teoria depende das noções de *revelações*, *palavras proféticas* e *batalha espiritual*. Entretanto, há uma distância teológica considerável entre o Neocalvinismo e tais noções. De forma breve, vejamos as seguintes razões: (a) o Neocalvinismo possui raízes no calvinismo clássico,

¹⁵⁰ "God has a plan for the conquest of all things by His covenant people. That plan is His law. It leaves no area of life and activity untouched, and it predestines victory. To deny the law is to deny God and His plan for victory."

advindo do século XVI, significando que ele se inicia antes mesmo do pentecostalismo como um todo existir (o qual data dos primeiros anos do século XX, nos Estados Unidos), sobretudo o pentecostalismo da Nova Reforma Apostólica com suas próprias ênfases; (b) o Neocalvinismo não possui pares conceituais com a 7M, como é o caso do conceito de batalha espiritual, mapeamento das potestades malignas de cada esfera social, visões espirituais sobre o futuro do mundo, dentre outros, e por conseguinte não há meios teóricos no Neocalvinismo que nos capacite a realizar qualquer aproximação, pelo contrário, (c) sua base teológica e filosófica nos permite dizer que não há equivalentes neocalvinistas para os principais conceitos que formam a identidade teológica da 7M.

Entretanto, não podemos deixar de explorar os usos que a 7M fez de Kuyper, com vistas a identificar qualquer influência neocalvinista na vertente pentecostal das teologias do domínio. No caso de Guillen (2009), o autor cita a frase de Kuyper (da ocasião da inauguração da Universidade Livre de Amsterdã) no contexto de sua argumentação sobre o cumprimento da "Grande comissão", cuja compreensão depende do discernimento sobre a luta de cosmovisões¹⁵¹ na cultura. Segundo Guillen (2009, p. 64):

Outro ponto que devemos compreender a fim de cumprir a Grande Comissão é a luta existente entre as cosmovisões. O evangelismo é nosso chamado, no entanto, também devemos firmar a cosmovisão cultural que Deus nos deu na criação, ou seja, a de cultivar e lavrar, cuidando da ordem criada por Deus e ocupando-nos de que Deus seja refletido em cada área da vida, e assim, que o Reino de Deus seja estabelecido na sociedade. [...] Abraham Kuyper, primeiro-ministro da Holanda e um dos maiores teólogos, capturou essa verdade brilhantemente no final do século XIX na dedicação da Universidade Livre, em Amsterdam, dizendo: "Não existe um centímetro quadrado em todo o domínio da existência humana na qual Cristo, que é soberano, não diga: É meu".

Assim, para Guillen (2009), o que Kuyper teria "captado" com sua frase é a ideia de que Deus entregou à humanidade o trabalho de cuidar de sua criação, que na perspectiva da 7M significa o trabalho humano de estabelecer o Reino de Deus em todas as áreas da sociedade, isto é, o domínio. Assim, embora não tenha atribuído a Kuyper nenhum imperativo de domínio, podemos perceber como Guillen utiliza a citação de Kuyper como justificativa para a 7M, resultando num salto lógico

¹⁵¹ Até mesmo a utilização do termo "cosmovisão cristã" para basear o imperativo do domínio e do exclusivismo em sociedades plurais a fim de instaurar o Reino de Deus se mostra equivocado, como analisamos em artigo (NOVAIS, 2021a).

injustificado que correlaciona a afirmação de Kuyper a respeito da soberania e domínio de *Deus* com a tarefa cristã de dominação social das esferas.¹⁵²

Ainda sobre o domínio na 7M e sua possível ligação com o Neocalvinismo, podemos mencionar Peter Wagner, que defende que a genealogia da 7M se encontra a partir de Rushdoony e outros protestantes que se apropriaram da ideia de *soberania das esferas* (CLARKSON, 2016; MCVICAR, 2015). Desse modo, poderia existir uma influência remota, que passa indiretamente de Kuyper para Rushdoony e diretamente de Rushdoony para Wagner.

Porém, nessa questão genealógica, a 7M encontra discordâncias internas. De acordo seus formuladores, Enlow (2008) e Guillen (2009), a estratégia de domínio dos montes (ou esferas) tem sua origem em interpretações "proféticas" de textos bíblicos e não em qualquer tradição teológica. Assim, torna-se difícil afirmar que o imperativo do domínio da 7M tenha relações com Kuyper ou com o Neocalvinismo.

Por outro lado, no caso do TR, é possível observar semelhanças com o Neocalvinismo concernente à identidade teológica. Assim como o Neocalvinismo se assenta sobre uma base calvinista e a partir dela desenvolve seus conceitos, Rushdoony e os teóricos posteriores do TR também o fazem. Como vimos no primeiro capítulo, os neocalvinistas se afirmam calvinistas, assim como os teonomistas reconstrucionistas.

Além disso, o TR se utiliza de autores neocalvinistas para reforçar suas ideias, o que chama a nossa atenção, pois, assim, devemos verificar se a tradição Neocalvinista é também parte constituinte da identidade teológica do TR. Nessa direção, é necessário visualizar as possíveis influências de Kuyper e Dooyeweerd em Rushdoony.

A começar por Kuyper, podemos afirmar que, de modo geral, Rushdoony o cita esporadicamente, sem atribuir papel ou influência fundamental em sua teologia. Algumas ocasiões mostram que Rushdoony (2019) cita Kuyper de passagem ao indicá-lo como criador do conceito de soberania das esferas, ao contrapor um dos seus críticos devido ao conceito de "autoridade derivada de Deus" (RUSHDOONY,

¹⁵² O mesmo salto ocorre quando Guillen (2009, p. 65) menciona a graça comum (sem referenciar Kuyper, mas Calvino) e afirma: "Todo cristão deve ser um instrumento tanto da graça salvadora como da graça comum, isto é, da grande comissão e da comissão cultural". Dessa forma, Guillen assume que a tarefa de Deus (da graça salvífica e comum) tem correlação direta com a grande comissão e com a "comissão cultural", a qual em sua visão significa a tarefa do domínio social e político.

2012, cap. 20)¹⁵³ e ao mencionar Kuyper como "grande pensador holandês" que através da soberania das esferas demonstrou que o Reino de Deus é mais amplo que a igreja institucional (RUSHDOONY, 2012, cap. 3).

Rushdoony também parece ter assimilado algumas ênfases kuyperianas, como o supracitado conceito de soberania das esferas e a questão da abrangência da fé cristã. Similar à declaração de Kuyper¹⁵⁴, por exemplo, Rushdoony (2007, cap. 5) afirma: "Não há esfera, área, nem mesmo um átomo em toda a criação fora deste Reino e de seu governo absoluto."¹⁵⁵

Porém, as passagens de citação direta ou de conceitos indiretos (nas obras consultadas por nós) demonstram que Kuyper não foi mais do que um teólogo de referência para o teonomista. Na verdade, podemos notar que Rushdoony faz duras críticas a Kuyper devido à rejeição do teonomismo. Vejamos as passagens abaixo:

Com o surgimento do estado moralista humanista, muitas igrejas e tradições teológicas abandonaram a lei e a moralidade. Até mesmo o grande Abraham Kuyper, voltando à ortodoxia calvinista, o fez apenas abandonando a teologia porque queria se concentrar em combater a influência da Revolução Francesa sem defender toda a antiga ortodoxia.[...] Kuyper pôs de lado a lei de Deus. Como resultado, ele conseguiu obter apenas vitórias políticas, nenhuma verdadeira mudança na vida do Estado. Ele havia prejudicado mais sua própria causa do que seus oponentes políticos (RUSHDOONY, 1999, cap. 65).

Abraham Kuyper via com razão o Reino de Deus e Cristo Rei como centrais para o cristianismo, mas como se pode servir um Reino e obedecer a seu Rei sem reconhecer sua lei? A ideia é absurda, e convida ao julgamento do Deus trino. O paganismo, a velha religião, está reavivando ao nosso redor, mas infelizmente, também tem uma grande presença na igreja" (RUSHDOONY, 1999, cap. 65).¹⁵⁶

Posto isso, não é difícil perceber que Kuyper não exerceu o papel de mentor ou teólogo fundamental para que o TR fosse desenvolvido por Rushdoony,

¹⁵³ Livro em versão digital (e-book) sem paginação.

¹⁵⁴ Referimo-nos à frase citada no capítulo um: "Oh, não há nenhuma parte de nosso mundo do pensamento que possa ser hermeticamente separada das outras partes; e não há nenhum centímetro quadrado em todo o domínio da nossa vida humana da qual Cristo, o qual é Soberano sobre todos, não clama: 'Meu!'".

¹⁵⁵ "There is no sphere, area, nor even an atom in all creation outside this Kingdom and its absolute government."

¹⁵⁶ "With the rise of the humanistic moralistic state, too many churches and theological traditions have abandoned law and morality. Even the great Abraham Kuyper, returning to Calvinistic orthodoxy, did so only by abandoning theonomy because he wanted to concentrate on fighting the influence of the French Revolution without defending the whole of the old orthodoxy. [...] Kuyper set aside God's law. As a result, he was able to gain only political victories, no true change in the life of the state. He had harmed his own cause more than had his political opponents." "Abraham Kuyper rightly saw the Kingdom of God and Christ the King as central to Christianity, but how can one serve a Kingdom and obey its King without recognizing His law? The idea is absurd, and it invites the judgment of the triune God. Paganism, the old religion, is reviving all around us, but sadly, it also has a great presence in the church." O livro citado também se encontra em versão digital (e-book) sem paginação.

principalmente porque sua principal noção (teonomia) é negada por Kuyper, o qual, inclusive, considera a posição teonomista como a "epítome do absurdo"¹⁵⁷ (BRATT, 2013, cap. 7).

Outro neocalvinista citado por Rushdoony é o filósofo Dooyeweerd. Assim como ocorre com Kuyper, o teólogo reconstrucionista cita Dooyeweerd sobretudo como uma base para reafirmar suas ideias: para criticar o papel preponderante da razão na filosofia (RUSHDOONY, 2007), ou para criticar a política (RUSHDOONY, 2019).¹⁵⁸ Ainda assim, com relação a Dooyeweerd, Rushdoony aparenta ter um conhecimento aprofundado das suas obras.

Como afirma Ben House (2018), Rushdoony tem seu contato com Kuyper e Dooyeweerd a partir da influência de Van Til. Como demonstração, podemos ver que o principal elemento conceitual que Rushdoony retira de Dooyeweerd é também parte fundamental da apologética vantiliana, a saber, "a insistência em reconhecer a impossibilidade da autonomia humana ou neutralidade" (HOUSE, 2018). Assim, tal noção dooyeweerdiana parece ter sido transportada para o TR de Rushdoony assim como foi para a apologética de Van Til.

No entanto, House (2018) mostra como os diferentes contextos dos autores resultaram em ênfases significativamente distintas entre os autores: Dooyeweerd na Holanda pós Segunda Guerra e Rushdoony nos Estados Unidos, Dooyeweerd na academia e Rushdoony no ministério, Dooyeweerd na filosofia e Rushdoony na teologia. Por isso House (2018) diz: "A despeito das associações de Rushdoony e Dooyeweerd, seus seguidores têm tendido a caminhar em campos e direções diferentes" – inclusive, House não identifica Rushdoony no ramo neocalvinista, mas simplesmente reconstrucionista.

Apesar de seu artigo ser carregado de emoções favoráveis aos dois autores e, por isso, repleto de correlações não justificadas¹⁵⁹, House expõe o conhecimento de

¹⁵⁷ Citando Kuyper, Bratt (2013, cap. 7) afirma: "qualquer proposta que 'simplesmente deseja duplicar a situação de Israel, tomando a Sagrada Escritura como um código completo da lei cristã para o Estado, seria... o epítome do absurdo'. De fato, as sociedades humanas eram tão variáveis em caráter e circunstâncias tão diferentes que 'é impossível fornecer um manual para a teoria política cristã que seja válido para todas as nações e todos os tempos'".

¹⁵⁸ Além disso, Rushdoony (2012, cap. 4) faz uma nota de rodapé criticando os *neodooyeweerdianos* por não estarem de acordo com o teonomismo.

¹⁵⁹ Como exemplo, House (2018) diz que os dois autores têm muito em comum, citando como semelhança que ambos "adoravam a um Deus poderoso". Outro equívoco do artigo é o autor atribuir a Kuyper o "ombro" no qual Rushdoony subiu para criar seu movimento. Assim, ainda que útil pelas informações que traz, o artigo de House se demonstra mais hagiográfico do que científico.

Rushdoony sobre a obra dooyeweerdiana, dizendo que Rushdoony até mesmo prefaciou duas obras de Dooyeweerd na língua inglesa. Um desses prefácios foi traduzido para o Brasil, na obra "No crepúsculo do pensamento ocidental" (de 2018), cuja menção merece nossa atenção.

Na versão de 2018, o livro de Dooyeweerd em português conta com dois prefácios, um de Rushdoony e um de James K. A. Smith. No início do prefácio de Rushdoony (2018, p. 16), referente à primeira edição do livro, vemos que a ênfase do teólogo recai novamente sobre a questão da *antítese*, uma vez que ele apresenta a obra como uma "insistência em que só a filosofia verdadeiramente cristã pode ser crítica e que a filosofia não cristã é inevitavelmente dogmática". Já no prefácio de Smith (2018, p. 26), referente à edição de 1999, é afirmado que o "âmago" da obra seja uma "'crítica' da razão – uma delimitação da reivindicação da razão à autonomia". Dessa forma, até mesmo ao introduzir a obra de Dooyeweerd, Rushdoony emprega uma linguagem que enfatiza as questões que se assemelham às suas ideias (TR). Diferente da apresentação feita por Smith, Rushdoony tende a mostrar Dooyeweerd por suas lentes teonomistas e reconstrucionistas.

Outro tema a ser notado é que o ponto de contato entre Rushdoony e Van Til, por um lado, e Kuyper, por outro, é fragilizado quando nos deparamos com a questão da *graça comum*. Isto é, se a questão da *antítese* espiritual desenvolvida por Kuyper (como elaboramos no primeiro capítulo), adotada na apologética vantiliana e conseqüentemente pelo teonomismo de Rushdoony, é o principal conceito que une os três empreendimentos teóricos, o conceito da *graça comum* representa a fragilidade do elo.

A razão de tal afirmação é que a *graça comum* é o conceito que representa o favor divino que recai sobre toda a humanidade, indistintamente, permitindo que haja conexão entre as iniciativas cristãs e não cristãs, ambas dignas de celebração. Todavia, a rigidez da *antítese* entre cristãos e não cristãos por parte de Van Til e de Rushdoony era um ponto de discordância entre as tradições¹⁶⁰, como podemos observar na própria obra de Rushdoony (2012, cap. 3):

Van Til sugeriu "graça de criação" como o termo melhor do que "graça comum". Certamente o termo "graça comum", que chegou a ser um sinal de humanismo e de guerra contra Deus, precisa ser abandonado como um termo

¹⁶⁰ Em artigo, John Bolt (2000) analisa a questão da *graça comum* e o teonomismo, mostrando como o conceito kuyperiano se tornou um ponto de tensão para os teonomistas, a ponto de haver uma reformulação da noção da *graça comum* de Deus para adequar ao teonomismo de Gary North, sucessor de Rushdoony.

bastardo, trazendo dois conceitos alienígenas ilegítimamente juntos. Em resumo, começar com algo menos que a lei de Deus como único fundamento da ordem social é acabar sem lei e apenas com a regra da lógica e da experiência do homem.¹⁶¹

Quem também observa tal coisa é Richard Mouw, neocalvinista e biógrafo de Kuyper, ao realizar uma resenha do livro de McVicar sobre Rushdoony. Nela, Mouw (2015) critica a afirmação de McVicar sobre o modo como o autor descreve a herança kuyperiana do TR, dizendo:

Uma preocupação maior [em relação ao livro] é o retrato de McVicar sobre a influência de Abraham Kuyper no pensamento reconstrucionista. Ele vê corretamente como a adoção de Van Til da noção do teólogo holandês de "a antítese" [...] influenciou Rushdoony. O que McVicar não reconhece, no entanto, é que Kuyper manteve essa ideia em tensão com sua teologia da graça comum, sobre a qual Van Til expressou sérias desconfianças. Para Kuyper, Deus continua a trabalhar no meio da humanidade rebelde, não apenas restringindo todos os impulsos do pecado humano, mas trabalhando para cultivar nos corações e mentes dos descrentes expressões da criação de nosso amor pela verdade, beleza e bondade.¹⁶²

Dessa maneira, concluímos que no que tange à identidade teológica, as teologias do domínio possuem certa distância da tradição Neocalvinista. Como vimos, isso é verdadeiro até mesmo na vertente do TR, a qual faz referência aos neocalvinistas à medida que demonstram semelhança com o escopo conceitual do TR.¹⁶³ Mesmo assim, podemos dizer que o TR como um todo se aproxima teologicamente do neocalvinismo quanto à herança calvinista.

¹⁶¹ "Van Til has suggested 'creation grace' as the better term than 'common grace.' Certainly, the term 'common grace,' which has come to be a sign of humanism and of warfare against God, needs to be abandoned as a bastard term, bringing as it does two alien concepts together illegitimately. In brief, to begin with anything less than God's law as the only foundation for social order is to end up with no law and only the rule of man's logic and experience."

¹⁶² "A larger concern is McVicar's portrayal of Abraham Kuyper's influence on Reconstructionist thought. He rightly sees how Van Til's adoption of the Dutch theologian's notion of "the antithesis," a radical over-against-ness between a consistently secularist perspective and a robust biblical worldview, influenced Rushdoony. What McVicar fails to acknowledge, however, is that Kuyper held that idea in tension with his theology of common grace, about which Van Til expressed serious misgivings. For Kuyper, God continues to work in the midst of rebellious humanity, not only restraining the full impulses of human sinfulness but working to cultivate in the hearts and minds of unbelievers expressions of our created love for truth, beauty, and goodness."

¹⁶³ Vale ressaltar que Van Til se distancia de Kuyper em mais um aspecto: a apologética. Como diz Scott Oliphint (2017) no apêndice da obra de Van Til, Kuyper considerava a apologética como um "empreendimento relativamente inútil" porque não cria na razão como ponto de contato com o não crente - James Bratt (2013) confirma tal informação na biografia de Kuyper. Na perspectiva de BB Warfield e de Van Til, narrada por Oliphint (2017), o desapego à apologética representava a "fraqueza de Kuyper", pois o teólogo holandês não enfatizava a antítese como deveria.

4.2.2. O imperativo do domínio e seu contraste com o pluralismo neocalvinista

Em seguida, vamos comparar o *imperativo do domínio* com a teologia pública neocalvinista, sobretudo seu pluralismo. No entanto, para que não sejamos demasiadamente minuciosos, tendo em vista que no ponto anterior articulamos as assimetrias da identidade teológica do Neocalvinismo com as teologias do domínio, utilizamos como base tanto nossa exploração da teologia pública neocalvinista (presente no segundo capítulo) como a descrição das teologias do domínio.

A questão central, a qual merece nossa atenção, é o modo como as teologias do domínio apresentam suas pretensões para a ação cristã no mundo. Dito de outra forma, o que nos interessa é o *imperativo do domínio*. Nessa direção, é possível distinguir teologias que descrevem a soberania de Deus sob todas as coisas (Neocalvinismo) e teologias que transportam tal doutrina para o campo da ação humana nos âmbitos políticos e sociais, combinadas com a posição pós-milenista (teologias do domínio).

Como exemplo, não podemos deixar de citar o conceito de soberania das esferas. Enquanto na teologia pública neocalvinista o conceito é tido como uma visão cristã da organização social e em seguida é desenvolvida como uma teologia do pluralismo, as teologias do domínio compreendem as esferas (ou montes) da sociedade como uma estratégia para o domínio. Mesmo quando Rushdoony cita o conceito advindo de Kuyper, não reconhece as nuances do conceito da forma com que a tradição neocalvinista o compreende.

Por isso, é preciso discordar da afirmação de McVicar (2015, p. 138) ao se referir ao dominionismo de Rushdoony: "Esta visão da cristandade imperial em sua marcha incansável rumo ao domínio mundial teve suas raízes no calvinismo holandês de Abraham Kuyper".¹⁶⁴ A razão do seu equívoco consta logo em seguida, quando McVicar (2015) afirma que tal "raiz" se localiza nas palestras (*Stone Lectures*) de Kuyper, na qual o teólogo afirma que, não fosse a entrada do pecado no mundo, haveria um só Reino orgânico unificado (para uma só *humanidade*), sem necessidade de subdivisões de *Estados*.

Entretanto, as elucubrações de Kuyper acerca de um mundo sem pecado serviram para desenvolver seu argumento posterior acerca da *necessidade* do

¹⁶⁴ "This view of imperial Christendom on its relentless march toward world domination had its roots in the Dutch Calvinism of Abraham Kuyper".

Estado, uma vez que o pecado desintegrou a humanidade em povos separados e não há possibilidade de voltar humanamente à unidade do Reino unificado de Deus na criação (KUYPER, 2014). McVicar (2015, p. 138) também reconhece essa diferença na frase seguinte, dizendo:

Enquanto Kuyper acreditava que qualquer saudade de um império mundial como esse era meramente "um olhar para trás depois de um paraíso perdido" destruído pelo pecado, Rushdoony insistia que o paraíso era meramente o começo do homem e não seu fim. Rushdoony rejeitou o pessimismo de Kuyper para insistir que a graça de Cristo e o poder regenerativo da lei bíblica devem servir como mecanismos para a justificação e santificação, respectivamente, necessárias para restabelecer o mandato da humanidade de construir um único império mundial.¹⁶⁵

Assim, McVicar utiliza um trecho de Kuyper que se refere ao justo oposto da pretensão de domínio de Rushdoony. É preciso ainda afirmar que nas mesmas páginas na qual McVicar faz referência a Kuyper para atribuir a ele o dominionismo "imperial" de Rushdoony, o teólogo contraria essa correlação, afirmando:

Portanto, o Calvinismo tem, através de sua profunda concepção do pecado, exposto a verdadeira raiz da vida do Estado, e nos tem ensinado duas coisas: primeira – que devemos agradecidamente receber da mão de Deus a instituição do Estado com seus magistrados como meio de preservação agora, de fato, indispensável. E por outro lado também que, em virtude de nosso impulso natural, devemos sempre vigiar contra o perigo que está escondido no poder do Estado para nossa liberdade pessoal¹⁶⁶ (KUYPER, 2014, p. 88).

Em complemento, Kuyper (2014, p. 89) continua dizendo que "nenhum homem tem o direito de governar sobre outro homem [...]. Tampouco um grupo de homens pode, por contrato, de seu próprio direito constranger você a obedecer a um semelhante". Na mesma palestra, Kuyper (2014) ainda afirma que a própria possibilidade de haver democracia é um favor de Deus – bem como rejeita a teocracia, a qual não é mais possível como acontecia no Israel antigo, no qual Deus intervia imediatamente. Portanto, a afirmação de McVicar acerca de uma raiz do dominionismo em Kuyper consta para nós como equívoco teórico, como também Richard Mouw (2015) observou.¹⁶⁷

¹⁶⁵ "While Kuyper believed that any longing for such a world empire was merely "a looking backward after a lost paradise" destroyed by sin, Rushdoony insisted that paradise was merely the beginning of man and not his end. Rushdoony rejected Kuyper's pessimism to insist that the grace of Christ and the regenerative power of biblical law must serve as the mechanisms for the justification and sanctification, respectively, necessary for reestablishing mankind's mandate to build a single world empire."

¹⁶⁶ Como vimos anteriormente no capítulo dois, Kuyper refere-se ao absolutismo que marcou sua luta política no partido Anti-revolucionário.

¹⁶⁷ No capítulo sete do livro de James Bratt (2013) sobre Kuyper, intitulado "*Political Theorist*", é possível notar que o pensamento político de Kuyper é complexo, tem como ponto de partida sua fé

Podemos ainda citar Thiago Moreira (2020, p. 24), que, embora faça referência mais especificamente a teologia de Kuyper quando descreve a posição do Neocalvinismo, observa o equívoco de o associar com o imperativo do domínio:

Tampouco o neocalvinismo referenda uma teocracia ou uma hodierna Teologia do Domínio. Tomado em seus próprios fundamentos e pressupostos, o neocalvinismo propicia a criação de uma sociedade democrática e plural na qual distintas visões de mundo podem desenvolver-se; o cristianismo, uma dentre tais visões de mundo, visa participar e influenciar a esfera pública — assim como as outras também almejam — em um debate sadio e harmônico, e não dominar a cultura e as demais esferas sociais.

Contudo, até agora enfatizamos somente a relação das teologias do domínio com Kuyper, sem evocar o restante da tradição neocalvinista. Se trouxermos à memória os elementos principais que constituem a teologia pública neocalvinista (sobretudo contemporânea), podemos reafirmar os contrastes de cada pólo da discussão.

Se as teologias do domínio buscam a *reconstrução* ou a *retomada* de uma nação (Estados Unidos, principalmente), de sociedades (em todos seus "montes" ou "esferas"), e até mesmo de um mundo cristão por meio dos seus esforços humanos e esperança pós-milenista, a teologia pública neocalvinista se posiciona como uma tentativa de representação do "meio-termo", isto é, nem secularista, cuja premissa rejeita a expressão e envolvimento público das religiões, nem dominionista, cuja premissa rejeita uma sociedade permanentemente em condição de pluralidade. De fato, é na intersecção das duas alternativas que o desenvolvimento posterior das soberania das esferas se encontra, a saber, o *pluralismo estrutural*, *confessional* e o *pluralismo de princípios*, pois defende uma constituição legislativa não religiosa, ao mesmo tempo que defende a participação religiosa (qualquer religião) na vida social.

Quem reconhece o neocalvinismo como tradição do pluralismo¹⁶⁸ é o sociólogo Paul Freston (1999, p. 339), ao elencar algumas posições cristãs acerca da política e incluir o *pluralismo de princípios* em sua lista:

calvinista (e por isso suas particularidades como político cristã) e por vezes é desarticulado. Assim, para analisar com detalhes a visão política de Kuyper, seria necessário um estudo mais aprofundado do que fizemos em nossa pesquisa, na qual, na presente seção, retiramos dessas fontes os elementos necessários para realizar somente a análise comparativa.

¹⁶⁸ O ponto do pluralismo, combinado à ideia de graça comum no Neocalvinismo causa grandes discussões até mesmo internamente. O filósofo James K. A. Smith (2020), o qual considera o Neocalvinismo, o agostinianismo e a tradição da Radical Ortodoxia as suas bases teóricas (e se descreve dentro da tradição neocalvinista), tece críticas ao pluralismo de princípios de Chaplin, com a argumentação de que o exagero da graça comum "naturaliza" o Estado ao invés de o analisar como instituição constituída moralmente em processos de "liturgias culturais". Assim, Smith nos mostra que a discussão pluralista é um dos grandes temas do Neocalvinismo contemporâneo, bem como provoca

A terceira posição básica também remonta aos primórdios do protestantismo e floresceu entre alguns dos primeiros batistas e os "niveladores" da Guerra civil inglesa, e posteriormente no neo-calvinismo holandês. É o pluralismo de princípio, a liberdade religiosa num Estado não confessional. A situação no Antigo Testamento é excepcional; hoje, o Estado deve limitar-se a funções civis. Os cristãos participam, mas sob o signo do consenso e não do domínio, evitando que o cristianismo se transforme em religião civil.

Por último, devemos notar que, em muito, o imperativo do domínio é o efeito da escatologia otimista que as teologias do domínio carregam — pós-milenismo. Assim, tanto a 7M quanto o TR compreendem que a tarefa cristã no mundo antes do retorno escatológico de Cristo é a recuperação da criação divina dos efeitos negativos do pecado. Grosso modo, nessa concepção, a recuperação (ou "reconstrução", ou "influência", ou "domínio") ocorre através do esforço cristão.

Nesse ponto a teologia neocalvinista de Koyzis (2014), por exemplo, contrapõe tal pretensão, pois postula que o tempo presente (período entre a encarnação de Jesus e sua volta escatológica) exige uma justiça provisória. Isto é, enquanto não ocorre a "justiça completa, a realizar-se no Último Dia" (o evento escatológico do retorno de Jesus), vivemos numa situação inevitável de pluralidade religiosa, que não deve ser eliminada como tarefa cristã escatológica (KOYZIS, 2014, p. 248). De acordo com Koyzis (2014, p. 248, grifo nosso), "isso implica uma tolerância considerável da diversidade religiosa durante o *tempo presente*".¹⁶⁹

Nessa lógica, o pluralismo neocalvinista resulta na tolerância religiosa, não em um plano de domínio. Jonathan Chaplin (2006), por exemplo, ao explorar o cristianismo em relação ao liberalismo político, destaca a necessidade do princípio da tolerância religiosa:

é uma enorme conquista das modernas democracias constitucionais e devemos protegê-la vigorosamente. É um dos vários itens do "menu de tolerância" assegurado pelos regimes liberais de tolerância que os cristãos, entre outros, têm bons motivos para defender.¹⁷⁰

os neocalvinistas a repensem suas afirmações. Tais informações e debates constam em nossa resenha da obra (NOVAIS, 2021b).

¹⁶⁹ Alguns neocalvinistas como David Koyzis e Craig Bartholomew adotam a chamada "tensão escatológica" do "já" e "ainda não", noção cunhada pelo teólogo Oscar Cullmann (1902-1999). A tensão escatológica se refere ao caráter incompleto do Reino de Deus enquanto não houver o retorno escatológico de Cristo, o que posiciona o cristão numa "tensão" entre a (já) inauguração do Reino de Deus na terra, através da encarnação e ressurreição de Jesus, e a espera pela sua completude (ainda não), através do retorno messiânico (BARTHOLOMEW; GOHEEN, 2017). Nessa lógica, a posição pós-milenista rejeita tal tensão porque supõe que o retorno de Cristo se dará num estágio bastante avançado da instauração do Reino de Deus – tarefa essa alcançada por cristãos.

¹⁷⁰ "[...] is an enormous achievement of modern constitutional democracies and we should protect it vigorously. It is one of several items on the 'menu of toleration' secured by liberal regimes of tolerance that Christians, among others, have good reason to defend."

Portanto, com vistas à conclusão e de acordo com a trajetória que traçamos no presente capítulo, pudemos observar que as teologias do domínio encontram contrastes consideráveis com a tradição e, principalmente, com a teologia pública neocalvinista. Assim, mesmo ao levarmos em conta as possíveis influências ou semelhanças com o Neocalvinismo, as teologias do domínio apresentam de modo significativamente diferente suas pretensões para a ação cristã no mundo – o que denominamos de *imperativo* do domínio.

4.3. Considerações intermediárias

No último capítulo, fizemos um percurso comparativo dos conceitos advindos das teologias do domínio com os conceitos do Neocalvinismo. No primeiro momento, revisitamos as *teologias do domínio*, chamadas desse modo (no plural) por nós devido a suas ramificações internas, a saber, a vertente pentecostal que se desdobrou na teologia 7M e a vertente reformada que se desdobrou no TR. Ao explorar as duas teologias individualmente, pudemos perceber suas diferentes nuances conceituais, ao mesmo tempo que verificamos suas semelhanças no que tange ao imperativo do domínio. No segundo momento, realizamos a análise comparativa de tais teologias com a teologia pública neocalvinista. Em nossa avaliação, a comparação merece ser realizada cautelosamente, uma vez que a 7M não apresenta muitas semelhanças com a teologia pública neocalvinista, enquanto o TR até mesmo utiliza alguns de seus autores, como Kuyper e Dooyeweerd. Assim, após compreender como é realizado o uso do Neocalvinismo no TR, concluímos que se trata de uma utilização restrita, que não leva em consideração os desdobramentos que a tradição neocalvinista legou à teologia pública e, por isso, demonstra divergências substanciais. Ademais, também vimos que o *imperativo do domínio*, isto é, a pretensão de dominar social e politicamente, não pode ser considerada como alvo da teologia pública neocalvinista, tendo em vista que seus conceitos desembocam no pluralismo e na tolerância religiosa em sociedades plurais.

Em conclusão, é pertinente que afirmemos o objetivo pontual do nosso último capítulo, a saber, compreender o Neocalvinismo (nosso objeto da pesquisa por excelência) por meio do instrumento metodológico da comparação conceitual. Por óbvio, isso significa que assim como nossa pesquisa, a análise do presente capítulo possui um caráter inacabado, que necessitará de revisões conforme se observa as

teologias do domínio de forma mais aproximada, e conforme se estuda o Neocalvinismo através de outros olhares – bibliográficos ou disciplinares.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nossa pesquisa, empreendemos um estudo aprofundado e atualizado da tradição neocalvinista, a qual investigamos e descrevemos pela exploração dos seus autores e pela revisão de seus conceitos. Com ênfase na teologia pública, vimos que o Neocalvinismo possui ideias singulares acerca de sua compreensão sobre o papel cristão na esfera pública, cuja sistematização deu forma à descrição do que chamamos de uma teologia pública neocalvinista. Além disso, realizamos diálogos do Neocalvinismo com importantes temas para as sociedades contemporâneas e até mesmo com um fenômeno político do Brasil, a fim de fornecer novos resultados teóricos para as problemáticas que se põem diante de nós atualmente.

No primeiro capítulo, apresentamos a tradição neocalvinista a partir de seus três principais autores: Kuyper, Bavinck e Dooyeweerd. Observamos que cada um deles com suas particularidades e especialidades foram importantes para fundamentar o início de uma escola de pensamento que retomou o calvinismo clássico do século XVI para formular novos desdobramentos do cristianismo reformado na Europa do século XIX e século XX.

A começar por Kuyper, o precursor do Neocalvinismo, observamos que uma das grandes temáticas e razões pela qual a tradição se iniciou foi seu combate aos efeitos da Modernidade, sobretudo do Iluminismo e da Revolução Francesa, no contexto holandês — que resultaram na incredulidade em Deus e possibilitaram um ideal de autonomia humana avessa à fé calvinista. Junto dele, Bavinck, no campo teológico sistemático, e Dooyeweerd, no campo filosófico, desenvolveram os conceitos pelos quais o Neocalvinismo foi reconhecido nos países em que chegou.

Em seguida, conduzimos nossa pesquisa justamente para os fundamentos teológicos e filosóficos do Neocalvinismo, cujo resultado é a soma dos esforços dos autores acima. Dessa forma, tratamos do tema da soberania de Deus, afirmando que tal ideia é fundamental e indispensável para a tradição em razão de sua origem teológica em João Calvino. Tratamos do tema da graça comum e da antítese espiritual, cujo papel no Neocalvinismo é de balizar a relação da tradição com o não cristão e seus empreendimentos intelectuais e sociais. Tratamos também do tema da cosmovisão calvinista, cujo conceito foi apropriado da filosofia, mas renovado à luz de Kuyper, Bavinck e Dooyeweerd, com vistas a servir como a teorização da percepção neocalvinista da realidade.

Ao discutirmos os conceitos acima, concluímos o capítulo com a afirmação de que o conjunto teórico da tradição neocalvinista pode ser entendido também como uma metodologia, que chamamos de realismo-trinitário-escriturístico. A razão do termo pode ser afirmada do seguinte modo: o Neocalvinismo cultiva uma visão filosófica realista, combinada com a base trinitária da teologia ortodoxa calvinista e uma epistemologia que considera a Bíblia, enquanto revelação divina, como ponto de partida confiável para o conhecimento humano. Desse caminho (ou metodologia), todos os conceitos neocalvinistas são derivados — embora possam não ser exclusivos do Neocalvinismo.

No segundo capítulo, focalizamos na questão da teologia pública, explorando os conceitos que poderiam constituir uma teologia pública própria do Neocalvinismo. Tendo em vista que Kuyper era um homem de vida pública e legou tal característica à tradição como um todo, iniciamos refletindo sobre o seu pensamento em relação à questão social. Reconstruímos os argumentos proferidos pelo teólogo na ocasião de uma palestra do Congresso Social de 1891, em que Kuyper direciona sua crítica aos cristãos holandeses que não responderam à altura as questões sociais da pobreza e da luta de classes. Dessa forma, pudemos afirmar que o Neocalvinismo possui em sua abordagem pública da teologia a preocupação com problemas latentes da sociedade em que Kuyper viveu.

No entanto, o ponto central do capítulo foi a exploração do tema do pluralismo neocalvinista, que tem sua raiz no conceito kuyperiano de soberania das esferas. Como vimos, o conceito se refere, basicamente, à pluriformidade estrutural das sociedades, por sua vez, divididas em esferas distintas, singulares, orgânicas e autônomas em sua autoridade. Entretanto, com o decorrer do tempo, algumas noções foram acrescentadas ao conceito de Kuyper, culminando no chamado pluralismo de princípios.

Diferentemente da soberania das esferas, que ofereciam uma visão cristã das estruturas das sociedades, o pluralismo de princípios contribui para o dilema da condição da pluralidade de visões de mundo e de religiões na contemporaneidade. Assim, descrevemos a proposta do neocalvinista Jonathan Chaplin, que não sucumbe nem ao secularismo, que almeja a ausência da presença religiosa na esfera pública, nem ao monismo, que almeja a presença cristã como dominante ou exclusiva também nas esferas não religiosas da sociedade. É desse modo que afirmamos que o neocalvinismo possui tanto uma teologia pública quanto uma teoria do pluralismo.

Ambas se mostraram importantes e relevantes para serem debatidas nos estudos de teologia pública.

No terceiro capítulo, realizamos um estudo de caso, no qual investigamos a FPE, tendo em vista seu crescimento e impacto nacional nas últimas décadas. Vimos que tanto na perspectiva de seus atores quanto na perspectiva de suas propostas legislativas (aprovadas ou não), a Frente mantém uma postura combativa e reativa no que tange aos temas característicos de seu conservadorismo. Em seguida, vimos que o Neocalvinismo, especialmente sua teologia pública, difere significativamente da FPE. Também pudemos observar que alguns temas relacionados à teoria e prática política de Kuyper podem ser enquadrados como pautas conservadoras, dando-nos possibilidades de certa aproximação da Frente com o Neocalvinismo. Ainda assim, demonstramos que o Neocalvinismo não pode ser considerado como tradição que adota o conservadorismo como ideologia e, por isso, é preciso cuidado para que comparações desse tipo não incidam em associações infundadas.

Após análise do estudo de caso, podemos considerar a FPE como incapaz de contribuir positivamente para o trabalho político no Brasil, uma vez que sua principal atuação não é propositiva, mas reativa; não tem como objetivo o bem comum, mas o favorecimento de sua base eleitoral evangélica e as instituições de que os parlamentares obtiveram apoio público; não representa a prática de uma teologia pública que honre as demandas sociais ou mesmo as tradições cristãs brasileiras, mas a prática política que perpetua a posição reacionária da política no Brasil.

Ainda no terceiro capítulo, elaboramos dois apontamentos importantes para futuras discussões de teologia pública no Brasil que incluam o Neocalvinismo. Nesse sentido, vimos uma possibilidade de contribuição e uma limitação, por assim dizer. A possibilidade é referente à relação do pluralismo de princípios neocalvinista com a configuração da laicidade brasileira, cujo diálogo não é somente possível, mas pode ser contributivo para ambos os lados. A limitação, por seu turno, refere-se ao contexto brasileiro, que destoa de contextos europeus ou norte-americanos, que produziram a teologia neocalvinista. Portanto, ao sugerirmos que toda teologia está enraizada necessariamente em determinado contexto sociocultural, ponderamos sobre a impossibilidade de uma teologia pública neocalvinista brasileira, apesar da necessidade de sua interlocução no campo nacional das Ciências da Religião e Teologia.

No último capítulo, realizamos a segunda análise comparativa de nossa pesquisa, utilizando as teologias do domínio como objeto a ser analisado à luz da teologia pública neocalvinista. Chamamos de teologias do domínio as teologias que têm por interpretação do papel cristão no mundo o domínio social e político. Dentro dessa categoria, incluímos a 7M, surgida do pentecostalismo norte-americano, e o TR, com raízes da teologia reformada também do contexto norte-americano. Após a exploração de suas respectivas características, pudemos analisar comparativamente a teologia pública neocalvinista com os conceitos das teologias do domínio.

Algumas de nossas conclusões foram: a 7M não encontra pares conceituais com o Neocalvinismo, devido à distância das tradições de origem; o TR possui temas de convergência com o Neocalvinismo, mas em sua maioria são apropriações indevidas de ideias de Kuyper e Dooyeweerd; a teologia pública neocalvinista não tem como objetivo o imperativo do domínio, isto é, os conceitos comparados demonstram que a tolerância e pluralidade são pontos-chave da postura pública neocalvinista, enquanto as teologias do domínio postulam a possibilidade de uma civilização cristã como cumprimento de sua visão escatológica.

Por fim, podemos agora concluir que o Neocalvinismo é digno de atenção quando se trata de reflexões teológicas que desejam uma resposta de cunho reformado para questões sociais e políticas. Apesar do Neocalvinismo não ser uma tradição unívoca, vimos que alguns conceitos são indispensáveis para compreender suas propostas teológicas, filosóficas, sociais e políticas, as quais consideramos de grande valor para a reflexão no campo acadêmico. Assim, afirmamos que os estudos posteriores que optarem por investigar o Neocalvinismo deverão ser capazes de discernir os tópicos a serem reformulados ou continuados para a melhoria da tradição.

De todo modo, nossa pesquisa demonstra a necessidade do aprofundamento sobre a complexa tradição neocalvinista, pois dessa forma é possível desfazer mal-entendidos que a associam com fenômenos ou teologias com força destrutiva, e também tornar claros alguns de seus pontos pouco conhecidos no Brasil.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

ALEXANDRE, Ricardo. **E a verdade os libertará: reflexões sobre religião, política e bolsonarismo**. São Paulo: Mundo Cristão, 2020.

ALMEIDA, Vinnícius Pereira de. **O PROJETO ÉTICO-POLÍTICO DO KUYPERIANISMO: APONTAMENTOS HISTÓRICOS, TEOLÓGICOS E SEU PROCESSO DE RECEPÇÃO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO**. 2019. 144 folhas. Dissertação (Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

ALTHUSIUS, Johannes. **Politica**. An Abridged Translation of Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples, ed. and Trans. Frederick S. Carney. EUA, Indianapolis: Liberty Fund, 1995. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/title/althusius-politica#preview>. Acesso em: 20 de maio de 2021.

BACOTE, Vincent E. **Introdução**. In: KUYPER, Abraham. **Sabedoria e prodígios: graça comum na ciência e na arte**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.

BALLOUSSIER, Anna Virginia. **Cara típica do evangélico brasileiro é feminina e negra, aponta Datafolha**. Folha de São Paulo. São Paulo, 13 jan. 2020. Poder. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/cara-tipica-do-evangelico-brasileiro-e-feminina-e-negra-aponta-datafolha.shtml>. Acesso em: 23 set. 2021.

BARTHOLOMEW, Craig G. **Contours of the Kuyperian Tradition: A Systematic Introduction**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017.

BAVINCK, Herman. **A filosofia da revelação**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019.

BAVINCK, Herman. **Dogmática Reformada, volume 1: Prolegômena**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2012a.

BAVINCK, Herman. **Dogmática Reformada, volume 2: Deus e a criação**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2012b.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada: Antigo e Novo Testamentos. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008. 1664p.

BISHOP, Steve. **All life redeemed**. 2020. Disponível em: <https://www.allofliferedeemed.co.uk/>. Acesso em: 19 maio 2021.

BOLT, John. **Common Grace, Theonomy, and Civic Good: The Temptations of Calvinist Politics** (reflections On the Third Point of the CRC Kalamazoo Synod, 1924). Calvin Theological Journal, v. 35, n. 2 pp. 205-237, 2000.

BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS. . Ato da mesa nº 69, de 11/11/2005. 2005. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/int/atomes/2005/atodamesa-69-10-novembro-2005-539350-publicacaooriginal-37793-cd-mesa.html>. Acesso em: 20 set. 2021.

BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Frentes e Grupos Parlamentares**. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/deputados/frentes-e-grupos-parlamentares>. Acesso em: 20 set. 2021a.

BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Entenda o processo legislativo**. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/entenda-o-processo-legislativo/>. Acesso em: 23 set. 2021b.

BRASIL. João Campos. Câmara dos Deputados. **Requerimento de registro: frente parlamentar evangélica do congresso nacional**. Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional. 2015. Disponível em: https://www.camara.leg.br/internet/deputado/Frente_Parlamentar/53658-integra.pdf. Acesso em: 20 set. 2021.

BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO (MEC); COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR (CAPES). **Documento de área: área 44 - ciências da religião e teologia**. 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf#:~:text=A%20%C3%81rea%20Ci%C3%AAncias%20da%20Religi%C3%A3o,Especial%20n%C2%BA%201%20%E2%80%93%20abril%202017>. Acesso em: 20 set. 2021.

BRATT, James D. **Abraham Kuyper: modern Calvinist, Christian democrat**. Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2013. Edição do Kindle.

CALVINO, João. **As Institutas, volume 2**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006b.

CALVINO, João. **As Institutas, volume 4**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006c.

CALVINO, João. **As Institutas, volume I**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006a.

CASANOVA, Jose. **Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective**. The Hedgehog Review, v. 8, p. 7-22, 2006.

CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica**. Viçosa: Ultimato, 2002.

CHAPLIN, J. Liberté, Laïcité, Pluralité: **Towards a Theology of Principled Pluralism**. International Journal of Public Theology, v. 10, n. 3, p. 354–380, 21 set. 2016.

CHAPLIN, Jonathan. **Living with Liberalism: understanding regimes of tolerance**. **Comment Magazine**, [s.d.]. Disponível em: <https://www.cardus.ca/comment/article/living-with-liberalism-understanding-regimes-of-tolerance/>. Acesso em: 21 maio 2021.

CHAPLIN, Jonathan. **The Point of Kuyperian Pluralism**. *Comment Magazine*, [s.d.]. Disponível em: <https://www.cardus.ca/comment/article/the-point-of-kuyperian-pluralism/>. Acesso em: 21 maio 2021

CLARKSON, Frederick. **Dominionism Rising: a theocratic movement hiding in plain sight**. Political Research Associates. 2016. Disponível em: <https://www.politicalresearch.org/2016/08/18/dominionism-rising-a-theocratic-movement-hiding-in-plain-sight>. Acesso em: 23 set. 2021.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Política, mídia e religião: o ativismo progressista entre evangélicos brasileiros por meio do facebook e do twitter**. *Comunicação & Sociedade*, [S.L.], v. 39, n. 3, p. 217, 22 dez. 2017. Instituto Metodista de Ensino Superior. <http://dx.doi.org/10.15603/2175-7755/cs.v39n3p217-244>.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Religião e política: ressonâncias do neoconservadorismo evangélico nas mídias brasileiras**. Perseu: História, Memória e Política, São Paulo, v. 7, n. 11, p. 147-166, 2016. Disponível em: <https://revistaperseu.fpabramo.org.br/index.php/revista-perseu/article/view/112/80>. Acesso em: 23 set. 2021.

DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. **Religião e política: ideologia e ação da "Bancada Evangélica" na Câmara Federal**. 2011. 350 f. Tese (Doutorado) - Curso de Psicologia Social, Puc São Paulo, São Paulo, 2011.

DE BRUIJN, Jan. **Abraham Kuyper: a pictorial biography**. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014. Edição do Kindle.

DE CARVALHO, Guilherme. **Prefácio**. In: KUYPER, Abraham. **O problema da pobreza: a questão social e a religião cristã**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

DE GRUCHY, John. **Public Theology as Christian Witness: Exploring the Genre**. *International Journal of Public Theology*, v. 1, n. 1, p. 26-41, 2007. doi: <https://doi.org/10.1163/156973207X194466>

DIP, Andrea. **Em nome de quem?: A bancada evangélica e seu projeto de poder**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

DOOY. **Herman Dooyeweerd - Biographical Details**. Disponível em: <http://dooy.info/hd.html>. Acesso em: 18 de maio de 2021.

DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.

DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da cultura ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

DULCI, Pedro. **Introdução**. In: KUYPER, Abraham. **O problema da pobreza: a questão social e a religião cristã**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

ENLOW, Johnny. **A Profecia das Sete Montanhas**. São José dos Campos, SP: Editora Shofar, 2008.

FREITAS, Wesley R. S.; JABBOUR, Charbel J. C. **Utilizando estudo de caso(s) como estratégia de pesquisa qualitativa: boas práticas e sugestões**. Revista Estudo & Debate, v. 18, n. 2, p. 07-22, jun. 2011. Editora Univates. <http://dx.doi.org/10.22410/issn.1983-036x>. Disponível em: <http://univates.br/revistas/index.php/estudoedebate/issue/view/50>. Acesso em: 10 out. 2019.

FRESTON, Paul. **Protestantismo e democracia no Brasil**. Revista *Lusotopie*, nº 6, pp. 329-340, 1999. Disponível em: www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1999_num_6_1_1274. Acesso em: 23 set. 2021.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GOHEEN, Michael; BARTHOLOMEW, Craig. **Introdução à cosmovisão cristã: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea**. São Paulo: Vida Nova, 2016.

GUILLEN, Fernando. **7 Montes**. [S.L.] Fernando Guillen, 2009.

HOUSE, Ben. **Dooyeweerd e Rushdoony**. 21 de novembro de 2018. Monergismo. Disponível em: <http://monergismo.com/novo/biografias/dooyeweerd-e-rushdoony-por-ben-house/>. Acesso em: 23 set. 2021.

JACOBSEN, Eneida. **Contextualidade e teologias públicas: um estudo comparativo desde uma vivência teológica latino-americana**. In: SCHAPER, Guilherme; WESTHELLE, Vitor; OLIVEIRA, Kathlen Luana; GROSS, Eduardo [organizadores]. *Deuses e Ciências na América Latina*. São Leopoldo, Oikos; EST, 2012.

JACOBSEN, Eneida. **Modelos de teologia pública**. In: ZWETSCH, Roberto E.; CAVALCANTE, Ronaldo; VON SINNER, Rudolf [organização]. **Teologia Pública em debate**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

KLOOSTERMAN, Nelson D.. **The Legacy of Herman Bavinck**. New Horizons: The Orthodox Presbyterian Church, outubro de 2008. Disponível em: https://opc.org/nh.html?article_id=577>. Acesso em: 18 de maio de 2021.

KOYZIS, David T. **Visões & ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

KUIPER, Roel. **Capital moral: o poder de conexão da sociedade**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

KUYPER, Abraham. **Het Modernisme een Fata morgana op Christelijk gebied.** Amsterdam, H. de Hoogh & Co, 1871. Disponível em: <https://sources.neocalvinism.org/k-27262-Abraham+Kuyper.+Het+Modernisme+een+Fata+morgana+op+Christelijk+gebied>. Acesso em: 18 de maio de 2021.

KUYPER, Abraham. **O problema da pobreza: a questão social e a religião cristã.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

KUYPER, Abraham. **Our Program: A Christian Political Manifesto.** Abraham Kuyper Collected Works in Public Theology. Bellingham, Washington: Lexham Press, 2015.

KUYPER, Abraham. **Sabedoria e prodígios: graça comum na ciência e na arte.** Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.

KUYPER, Abraham. **Sphere Sovereignty (A public address delivered at the inauguration of the Free University, Oct. 20, 1880).** Disponível em: http://www.reformationalpublishingproject.com/pdf_books/Scanned_Books_PDF/SphereSovereignty_English.pdf. Acesso em 19 de maio de 2021.

LAGO, Davi. **Brasil polifônico: os evangélicos e as estruturas de poder.** São Paulo: Mundo Cristão, 2018.

MARIANO, Ricardo. **Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais.** Debates do Ner, Porto Alegre, v. 4, n. 4, p. 21-34, jul. 2003. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/2718/29178>. Acesso em: 23 set. 2021.

MCGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã.** São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MCVICAR, Michael J. **Christian Reconstruction: R. J. Rushdoony and American Religious Conservatism.** Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press, 2015.

MORAES, Gerson Leite de. **Entre a Bíblia e a espada: uma análise da filosofia e da teologia política em João Calvino.** São Paulo: Editora Mackenzie, 2014.

MOREIRA, Thiago. **Abraham Kuyper e as bases para uma teologia pública: A soberania divina e o desenvolvimento humano nas esferas da existência.** Brasília, DF: Editora Monergismo, 2020.

MOUW, Richard J. **VIRTUE ETHICS AND THE PUBLIC CALLING OF REFORMATIONAL THOUGHT.** Philosophia Reformata, v. 71, p. 3-13, 2006.
MOUW, Richard W. **A real theocrat: a review of Christian reconstructionism.** Abril 2015. First Things Journal. Disponível em: <https://www.firstthings.com/article/2015/04/a-real-theocrat>. Acesso em: 23 set. 2021.

NASCIMENTO, Valmir. **Entre a fé e a política: participação dos evangélicos no processo político-eleitoral**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), 2018.

NAUGLE, David K. **Cosmovisão: a história de um conceito**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2017.

NOVAIS, Tiago M. **Aguardando o Rei: Reformando a Teologia Pública**. James K. A. Smith (resenha). Revista Teológica (Campinas), v. 74, n.1, pp. 64-72, abril 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/45637011/RESENHA_Aguardando_o_Rei_Reformando_a_Teologia_P%C3%BAblica_James_K_A_Smith. Acesso em: 23 set. 2021.

NOVAIS, Tiago M. **Mal-entendidos sobre a cosmovisão cristã na sociedade plural e no engajamento público**. Glocal Conversations, v. 9, n. 1, pp. 30-41, maio 2021. Disponível em: <https://gc.uofn.edu/index.php/gc/article/view/112>. Acesso em: 23 set. 2021.

NUNES DA COSTA, Marta. **"Direito, Soberania e Estado: Bodin e Althusius em perspectiva"**. Intelligere, Revista de História Intelectual, n.8, pp. 20-39, 2019.
OLIPHINT, Scott K. **Apêndice: Van Til o evangelista**. In: VAN TIL, Cornelius. Porque creio em Deus. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2017.

PARKER JR., George. **"Christian Worldview" By Herman Bavinck (resenha)**. 2020. Disponível em: <https://modernreformation.org/resource-library/web-exclusive-articles/christian-worldview-by-herman-bavinck/>. Acesso em 19 de maio de 2021.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos. **Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica**. Tempo Social, [S.L.], v. 29, n. 2, p. 187, 8 ago. 2017. Universidade de São Paulo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBiUSP. <http://dx.doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2017.110052>.

RAMLOW, Rodomar Ricardo. **O neocalvinismo holandês e o movimento de cosmovisão cristã**. 2012. 99 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdades EST, São Leopoldo, 2012.

REICHOW, Josué Klumb. **A filosofia reformada de Herman Dooyeweerd e suas condições de recepção no contexto brasileiro**. 2014. 123 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdades EST, São Leopoldo, 2014.

RUSHDOONY, Rousas John. **Fundamentos da ordem social: estudos sobre os credos e concílios da Igreja Primitiva**. Tradução Fabrício Tavares de Moraes. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019.

RUSHDOONY, Rousas John. **God's Plan for Victory: The Meaning of Postmillennialism**. Vallecito, California: Chalcedon Foundation, 1997.

RUSHDOONY, Rousas John. **Introdução à primeira edição.** In: DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico.** Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.

RUSHDOONY, Rousas John. **Sovereignty.** Vallecito, California: Chalcedon/Ross House Books, 2007.

RUSHDOONY, Rousas John. **Volume One the Institutes of Biblical Law.** Vallecito, California: Chalcedon Foundation, 2012.

RUSHDOONY, Rousas John. **Volume Three the Institutes of Biblical Law: The Intent of the Law.** Vallecito, California: Ross House Books, 1999.

SANDLIN, P. Andrew. **O credo da Reconstrução Cristã.** 17 mar. 2009. Monergismo. Disponível em: <http://monergismo.com/novo/teologia/o-credo-da-reconstrucao-crista/>. Acesso em: 23 set. 2021.

SINNER, Rudolf von. **Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço.** Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, ano 44, n. 122, p. 11-28, Jan/Abr 2012. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1589/1939>. Acesso em: 23 set. 2021.

SINNER, Rudolf von. **Teologia pública num Estado laico: ensaios e análises.** São Leopoldo: Sinodal, 2018.

VON SINNER, Rudolf. **Teologia pública: um olhar global.** In: ZWETSCH, Roberto E.; CAVALCANTE, Ronaldo; VON SINNER, Rudolf [organização]. **Teologia Pública em debate.** São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

SIRE, James. **Dando nome ao elefante: cosmovisão como um conceito.** Brasília, DF: Editora Monergismo, 2012.

SKILLEN, James. W. **Political Thought in the Reformed Tradition.** Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies, v. 14, n. 4, p. 7–9, 1997. doi: <https://doi.org/10.1177/026537889701400402>

SKILLEN, James W. **Witness in the Public Square.** International Journal of Reformed Theology and Life, v. 1, n. 1-2, 2015, p. 159-171.

SMIT, Dirkie. Notions of the Public and Doing Theology. **International Journal of Public Theology**, v. 1, n. 3, p. 431–454, 2007. doi: <https://doi.org/10.1163/156973207X231716>

SMITH, James K. A. **Aguardando o Rei: reformando a teologia pública.** São Paulo: Vida Nova, 2020.

SMITH, James K. A. **Introdução à edição de 1999: A crítica da razão "pura" de Dooyeweerd.** In: DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico.** Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.

SPROUL, R. C.. **Que é Reconstrucionismo? E Teonomia?** 16 mai. 2010. Monergismo. Disponível em: <http://monergismo.com/novo/teologia/que-e-reconstrucionismo-e-teonomia/>. Acesso em: 23 set. 2021.

TANGELDER, Johan D. **Dr. Herman Bavinck 1854-1921 Theologian of the Word.** Banner of Truth, 01 de março de 2001. Disponível em: <https://banneroftruth.org/us/resources/articles/2001/dr-herman-bavinck-1854-1921-theologian-of-the-word/>. Acesso em 18 de maio de 2021.

VAN PRINSTERER, Guillaume Groen. **Incredulidad y Revolución.** Barcelona, Espanha: Fundación Editorial de Literatura Reformada (FELIRE), 1996.

VENEMA, Cornelis P. **Herman Bavinck: His Life and Theology.** New Horizons: The Orthodox Presbyterian Church, outubro de 2008. Disponível em: https://opc.org/nh.html?article_id=576. Acesso em: 18 de maio de 2021.

VITAL, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. **Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014.** Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll - Instituto de Estudos da Religião, 2017.

WOLTERS, Albert. **Criação restaurada.** São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

ZABATIEIRO, Júlio. **Para uma Teologia Pública.** São Paulo: Fonte Editorial, Faculdade Unida, 2011.