

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU  
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**MARIA ANGÉLICA DE FARIAS JURITY**

**NEOCALVINISMO HOLANDÊS:  
(RE) CONSTRUINDO O ITINERÁRIO**

**LINHA DE PESQUISA  
FENÔMENO RELIGIOSO: INSTITUIÇÃO E PRÁTICAS DISCURSIVAS**

**CAMPINAS**

**2021**

**MARIA ANGÉLICA DE FARIAS JURITY**

**NEOCALVINISMO HOLANDÊS:  
(RE) CONSTRUINDO O ITINERÁRIO**

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

Orientador: Prof. Dr. Breno Martins Campos

**PUC-CAMPINAS**

**2021**

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

261.7  
J95n

Jurity, Maria Angélica de Farias

Neocalvinismo holandês: (re)construindo o itinerário / Maria Angélica de Farias  
Jurity. - Campinas: PUC-Campinas, 2021.

121 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. Religião e política. 2. Calvinismo. 3. Kuyper, Abraham, 1837-1920.. 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 - 22. ed. 261.7

**Pontifícia Universidade Católica de Campinas  
Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião**

**Autora:** JURITY, Maria Angélica de Farias

**Título:** Neocalvinismo holandês: (re) construindo o itinerário

**Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião**

**BANCA EXAMINADORA**

Presidente e Orientador Prof. Dr. Breno Martins Campos (PUC-Campinas)

1º Examinador: Prof. Dr. Lauri Emílio Wirth (UMESP)

2º Examinador: Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (PUC-Campinas)

**Campinas, fevereiro de 2021.**

## MARIA ANGÉLICA DE FARIAS JURITY

### Neocalvinismo Holandês: (re) construindo o itinerário

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

APROVADA: 19 de fevereiro de 2021.



---

PROF. DR. LAURI EMÍLIO WIRTH (UMESP)



---

PROF. DR. PAULO AUGUSTO DE SOUZA NOGUEIRA (PUC-CAMPINAS)



---

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

Ao meu esposo, Presley H. Martins, em quem  
encontrei a dádiva do amor e a felicidade de se  
viver o presente.

Aos meus pais, Antônio e Maria Luíza, pela  
dádiva da vida e por perseverarem junto a mim.

## AGRADECIMENTOS

À PUC-Campinas,

Universidade que me acolheu desde a graduação, abrindo-me portas para a realização dos meus sonhos, dentre os quais, o sonho de seguir a carreira acadêmica. Onde também encontrei verdadeiras inspirações, que me encorajaram a caminhar em direção ao mestrado. Refiro-me, especialmente, à Profa. Dra. Ana Paula Bolfe, Profa. Dra. Camilla Massaro e ao Prof. Dr. Agenor José Teixeira Pinto Farias.

À Profa. Dra. Ceci B. Mariani,

Por sua orientação durante a Iniciação Científica, cuja contribuição – para além das técnicas de pesquisa – refere-se, especialmente, aos diálogos apaixonados sobre a mística feminina, levando-me a refletir até os dias atuais, sobre a dinamicidade e beleza de Deus.

Ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas,

Pela oportunidade de cursar este mestrado, e a todos os professores do programa, em especial ao Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros, pela abertura que me proporcionou durante o estágio docente em sua disciplina e *insights* importantes para minha pesquisa.

Aos colegas da minha turma,

Pelo companheirismo, incentivo e importantes contribuições à pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES),

Pela bolsa de estudos concedida, possibilitando-me a realização desta pesquisa e a formação tão almejada.

Ao Prof. Dr. Breno Martins Campos,

Orientador e mestre, que confiou em meu potencial acadêmico desde a graduação, abrindo-me portas e horizontes com suas palavras sábias e serenas.

Aos professores Dr. Lauri Emílio Wirth e Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira,

Pelas significativas contribuições e recomendações para o direcionamento desta pesquisa.

Aos meus pais, Antônio e Maria Luíza,

Pelas demonstrações de amor, suporte e encorajamento em todo tempo.

Ao meu esposo, Presley Henrique Martins,

Por ter tornado essa jornada leve com seu companheirismo, cuidado e compreensão. Também profícua, pelos diálogos e reflexões proporcionados, os quais, seguramente, foram essenciais a esta pesquisa.

Aos meus irmãos e cunhados, Ana Paula, Guilherme, Wesley, Jefferson e Léia,

Por se alegrarem e incentivarem minhas conquistas. Pelo apoio e amparo em todas as horas.

Aos meus sogros, Cícera e Alcir,

Pelas palavras de fé e encorajamento.

Aos meus queridos amigos, Tayná Lucio, Victor Marques Varollo, Mayara França, Marizilda e Luiz Semente,

Por cada um, a sua maneira, apoiar e impulsionar as minhas realizações.

A Deus,

Fonte da força, coragem e bom ânimo, essenciais a cada novo amanhecer.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

“[...] o temor do mistério não deve afastar-nos da tarefa [da pesquisa].”

“Duas estradas bifurcavam numa árvore, eu trilhei a menos percorrida, e isto fez toda diferença.”

Robert Lee Frost

## RESUMO

MARTINS, Maria Angélica de Farias Jurity. *Neocalvinismo holandês: (re)construindo o itinerário*. 2021. 121 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2021.

Esta pesquisa tem como objeto de estudo o Neocalvinismo holandês, movimento de reforma religiosa e cultural inaugurado pelo calvinista Abraham Kuyper, no século XIX. Com uma trajetória acadêmica e política bastante fértil, Kuyper ampliou a teologia de Calvino, buscando apontar o calvinismo como sistema de vida abrangente, com sentido histórico, filosófico e político. O Neocalvinismo nasce em meio às transformações do mundo moderno, que afetaram o estatuto cultural da religião, colocando-a ao lado de outras esferas de valor. Essas transformações, tendo sido iniciadas nos séculos precedentes com o choque do racionalismo iluminista, combinadas à profunda crise da ortodoxia protestante, levaram Kuyper a propor um retorno à objetividade teológica para salvaguardar a herança cristã, que julgava ameaçada pelas concepções modernas de mundo. Assim, o teólogo remonta ao pensamento calvinista, apontando suas contribuições à religião, política, ciência e arte. O Neocalvinismo holandês chega ao Brasil a partir das primeiras publicações do teólogo americano Francis Schaeffer e da instituição paraeclesial *L'Abri*, responsável por propagar o pensamento schaefferiano e tornar conhecidos os autores neocalvinistas, cujas obras visam à instrumentalização dos crentes para seu envolvimento nos espaços públicos. A instituição paraeclesial "*L'Abri* Brasil" se caracteriza, assim, como uma importante interlocutora nesse processo. Deste modo, busca-se explorar as raízes do Neocalvinismo holandês acolhido no Brasil, (re)construindo, portanto, seu itinerário até Francis Schaeffer, que pode ter implicado numa "americanização" do movimento. Esta pesquisa se justifica pela necessidade de contribuir com as discussões acerca do ativismo religioso na esfera pública, apontando para um objeto que, inserido no protestantismo histórico, é pouco explorado no campo das Ciências da Religião em abordagem sociológica. Nosso compromisso é interpretar as manifestações da religião, sem, no entanto, questionar as experiências religiosas dos indivíduos envolvidos na pesquisa. Objetiva-se: 1) apresentar a tradição teológica em que o Neocalvinismo holandês se insere: o protestantismo calvinista; 2) identificar o contexto de seu surgimento e discorrer sobre sua proposta, especialmente no que tange à relação entre religião e política a partir dos seus principais expoentes: Abraham Kuyper e Herman Dooyeweerd; 3) analisar o conteúdo dos discursos de Francis Schaeffer, buscando identificar sua relação com o movimento e apontar seus impactos no âmbito político; 4) analisar os aspectos que se destacam no itinerário percorrido, fornecendo, assim, elementos teóricos para uma leitura crítica e cautelosa da recepção do Neocalvinismo em nosso contexto. No que se refere ao método, trata-se de uma pesquisa exploratória combinada à técnica de pesquisa bibliográfica. Para compreensão dos dados coletados, optamos pelo tratamento qualitativo a partir do método hermenêutico-dialético e da análise do conteúdo do discurso.

Palavras-chave: Abraham Kuyper. Herman Dooyeweerd. Francis Schaeffer. Religião e Política.

## ABSTRACT

MARTINS, Maria Angélica de Farias Jurity. *Dutch Neocalvinism: (re)building the Itinerary*. 2021. 121 f. Dissertation (Master in Sciences of Religion) - Graduate Program in Sciences of Religion Pontifical Catholic University of Campinas, Campinas, 2021.

*This research has as object of study the Dutch Neocalvinism, movement of religious and cultural reform inaugurated by the Calvinist Abraham Kuyper in the 19th century. With a very fertile academic and political trajectory, Kuyper expanded Calvin's theology, seeking to point to Calvinism as a comprehensive system of life, with a historical, philosophical and political meaning. Neocalvinism was born amid the transformations of the modern world, which affected the cultural status of religion, placing it alongside other spheres of value. These transformations, having begun in the preceding centuries with the shock of Enlightenment rationalism, combined with the profound crisis of Protestant orthodoxy, led Kuyper to propose a return to theological objectivity to safeguard the Christian heritage, which he considered threatened by modern worldviews. Thus, the theologian goes back to Calvinist thought, pointing out his contributions to religion, politics, science and art. Dutch Neocalvinism enters Brazil from the first publications of the American theologian Francis Schaeffer and the paraecclesiastical institution L'Abri, responsible for spreading Schaefferian thinking and making known neocalvinist authors, whose works aim to instrumentalize believers for their involvement in public spaces. The para-ecclesiastical institution "L'Abri Brazil" is thus characterized as an important interlocutor in this process. In this way, we seek to explore the roots of Dutch Neocalvinism welcomed in Brazil, (re) building, therefore, its itinerary to Francis Schaeffer, which may have implied an "Americanization" of the movement. This research is justified by the need to contribute to the discussions about religious activism in the public sphere, pointing to an object that, inserted in historical Protestantism, is little explored in the field of Sciences of Religion under a sociological approach. Our commitment is to interpret the manifestations of religion, without, however, questioning the religious experiences of the individuals involved in the research. The objective is: 1) to present the theological tradition in which Dutch Neocalvinism is inserted: Calvinist Protestant; 2) to identify the context of its emergence and discuss its proposal, especially with regard to the relationship between religion and politics from its main exponents: Abraham Kuyper and Herman Dooyeweerd; 3) analyze the content of Francis Schaeffer's speeches, seeking to identify his relationship with the movement and point out its impacts in the political sphere; 4) to analyze the aspects that stand out in the itinerary covered, thus providing theoretical elements for a critical and cautious reading of the reception of Neocalvinism in our context. With regard to the method, it is an exploratory research combined with the technique of bibliographic research. To understand the data collected, we opted for qualitative treatment based on the hermeneutic-dialectic method and the analysis of the content of the discourse.*

**Keywords:** *Abraham Kuyper. Herman Dooyeweerd. Francis Schaeffer. Religion and Politics.*

## Sumário

1 INTRODUÇÃO.....	13
2 JOÃO CALVINO E A ORTODOXIA PROTESTANTE: <i>CONDITIO SINE QUA NON</i> .....	21
2.1 A reforma protestante e João Calvino: questões fundamentais.....	22
2.2 O pensamento político de João Calvino.....	25
2.3 A Ortodoxia Protestante.....	35
2.3.1 A Relação entre o Iluminismo e o Protestantismo.....	37
2.3.2 Religião, Política e Sociedade.....	37
2.3.3 Puritanismo Inglês.....	39
2.3.4 Cânones de Dort (1618-19).....	42
2.3.5 Confissões de Westminster (1643-46).....	46
3 O NEOCALVINISMO HOLANDÊS.....	52
3.1 Abraham Kuyper: uma nota biográfica.....	53
3.1.1 As Palestras <i>Stone</i> e seu contexto de formulação.....	54
3.1.2 Calvinismo como sistema de vida.....	56
3.1.3 Calvinismo e Política.....	58
3.2 Herman Dooyeweerd: uma nota biográfica.....	65
3.2.1 Princípios teóricos fundamentais.....	68
3.2.2 Reforma do Pensamento Político.....	74
4 FRANCIS SCHAEFFER: UM PONTO DE INFLEXÃO DO NEOCALVINISMO HOLANDÊS.....	85
4.1 Nota biográfica.....	89
4.2 Pressupostos teológicos.....	92
4.3 Francis Schaeffer e o espaço público americano.....	95
4.4 <i>L'Abri</i> : lugar de instrumentalização dos crentes.....	104
4.5 <i>L'Abri</i> Brasil e a recepção do Neocalvinismo holandês.....	106
4.6 De Abraham Kuyper a Francis Schaeffer: aspectos que se destacam.....	110
5 CONCLUSÃO.....	114
6 REFERÊNCIAS.....	116

## 1 INTRODUÇÃO

O Neocalvinismo holandês foi um movimento de reforma religiosa e cultural iniciada no século XIX, cujas formulações teológicas se estenderam até o século XX, sendo difundidas, especialmente, nos Estados Unidos da América. Anos mais tarde, entre as décadas de 1970 e 1980, vimos surgir no espaço público americano um ativismo político, religioso e moral, que teve como principal incentivador a figura de Francis Schaeffer, a partir da sua vasta produção bibliográfica. O pensamento de Schaeffer excedeu os limites eclesiásticos, especialmente pela fundação da comunidade *L'Abri*.

A comunidade *L'Abri* foi idealizada e fundada por Francis Schaeffer e sua esposa em 1955, em Huémoz-sur-Ollon, Suíça, com o propósito de receber pessoas em busca de respostas às suas perguntas existenciais, a partir de uma compreensão cristã do mundo. Com o tempo, o modelo *L'Abri* foi levado a outras partes do mundo, como EUA, Canadá, Coreia, Holanda e Inglaterra. No Brasil, sua fundação ocorreu no ano de 2008, em Belo Horizonte-MG, sob a liderança do casal Guilherme e Alessandra de Carvalho. Guilherme é teólogo e pastor da Igreja Esperança, também iniciada em 2008 e situada no estado de Minas Gerais. Alessandra é formada em História, com experiência na área da educação. Com a mesma configuração e objetivo do *L'Abri* de Francis e Edith Schaeffer, a instituição *L'Abri* Brasil funciona como um centro de estudos que combina vida em comunidade, hospitalidade e reflexão cristã de vertente reformada. *L'Abri* Brasil foi responsável por dar mais corpo às ideias de Schaeffer, que já estavam aqui presentes desde, aproximadamente, os anos 1990, através das primeiras publicações das suas obras pela ABU – Aliança Bíblica Universitária. Além de Schaeffer, a instituição tornou conhecidas as figuras de Abraham Kuyper e Herman Dooyeweerd, os principais expoentes do Neocalvinismo holandês.

Atualmente, emerge um ativismo conservador na esfera pública brasileira, com uma forte participação de grupos evangélicos na sociedade e cultura. Percebe-se, pois, uma mudança significativa de cenário, uma vez que até 1980 os evangélicos estavam ausentes desses setores (SANTOS, 2007). É a partir dessa observação que esta pesquisa propõe contribuir às reflexões sobre a recepção do Neocalvinismo no contexto brasileiro, uma vez que suas formulações teológicas fornecem importantes elementos que visam à instrumentalização dos crentes para seu envolvimento nos espaços públicos,

sendo a instituição paraeclesialística *L'Abri* Brasil uma importante interlocutora nesse processo. Desde modo, busca-se explorar as raízes do Neocalvinismo holandês acolhido no Brasil, (re)construindo, portanto, seu itinerário até Francis Schaeffer, que pode ter implicado numa “americanização” do movimento.

Esta pesquisa se justifica pela necessidade de contribuir com as discussões acerca do ativismo religioso na esfera pública, apontando para um objeto que, inserido no protestantismo histórico, é pouco explorado no campo das Ciências da Religião sob o viés sociológico. Com o advento da modernidade, embora o poder da religião tenha sido transferido para o âmbito secular, o que, em sentido weberiano, significa secularização (PIERUCCI, 1998), entende-se que ela não tenha sido excluída da esfera pública, nem teve impedida sua capacidade de articular com outras esferas, visto que

Nem mesmo os fenômenos religiosos fortemente engajados com um discurso de negação da condição secular e da própria diferenciação funcional podem escapar à necessidade de construir suporte social para a fé religiosa em uma sociedade que não é ordenada exclusivamente pela religião, ou seja, secularizada (DUTRA, 2016, p. 163).

Deste modo, cabe à sociologia da religião investigar o aparecimento de fenômenos religiosos que buscam atuação na esfera pública, como o Neocalvinismo holandês. Em termos de objetivos específicos, pretende-se: 1) apresentar a tradição teológica em que o Neocalvinismo holandês se insere: protestante e calvinista; 2) identificar o contexto do seu surgimento e discorrer sobre sua proposta, especialmente no que tange à relação entre religião e política a partir dos seus principais expoentes: Abraham Kuyper e Herman Dooyeweerd; 3) analisar o conteúdo dos discursos de Francis Schaeffer, buscando identificar sua relação com o movimento e apontar seus impactos no âmbito político; 4) analisar os aspectos que se destacam no itinerário percorrido, fornecendo, assim, elementos teóricos para uma leitura crítica e cautelosa da recepção do Neocalvinismo em nosso contexto.

Esta pesquisa possui abordagem sociológica, cujo compromisso é apresentar a religião como uma construção social, exercendo a *arte da desconfiança*, isto é, sem aceitar acriticamente o que a religião diz de si mesma, mas buscando os componentes que passam despercebidos em suas explicações (ALVES, 1982). Em contrapartida, no entanto, não se pretende dar combate “[...] ao fenômeno ou à experiência religiosa dos sujeitos que ocupam posições no universo religioso” (CAMPOS; MARIANI, 2015, p. 10) ou mesmo desconsiderar o sentido de suas ações. Para esta proposta, elege-se Max Weber

como principal referencial teórico, uma vez que a sociologia weberiana busca “[...] interpretar a pessoa individual, a instituição, o ato ou o estilo de trabalho [...] como um ‘documento’, a ‘manifestação’, ou a ‘expressão’ de uma unidade morfológica maior” (WEBER, 213, p. 39). Para o autor, os resultados das ações nem sempre condizem com a intenção, não havendo espaço, portanto, para discutir categorias como moral, verdade, bem/mal, apenas afinidade eletiva. O que se pretende mostrar é a existência de certos elementos correlatos entre uma ética religiosa, no caso neocalvinista, e um comportamento político. Além disso, reforçando a interdisciplinaridade da área<sup>1</sup>, não se abre mão do argumento teológico enquanto este lança luz à pesquisa. Pode-se perguntar: que papel tem ou poderia desempenhar a teologia no espectro das ciências da religião e as ciências da religião no espectro da teologia? Acredita-se, em consonância com Soares (2007), que ambas servem como delimitadores benéficos ao avanço da reflexão:

As ciências da religião oferecem às construções teológicas o mesmo que divulgam para o conjunto da comunidade científica, a saber, um conhecimento rigoroso que propicia ao teólogo um choque de realidade e uma erudição mais refinada que o beneficiará em suas reflexões sobre fé, revelação e dogma. Ademais, o estudo e o discernimento da pluralidade religiosa [...] arejam as ideias teológicas [...] suscitando novas questões à reflexão crítica sobre a fé vivida pelas pessoas. [...]. A teologia também tem muito a oferecer a um programa de estudos da religião [...]. Na condição de área de saber reconhecida pela academia, ela é um subconjunto dos estudos de religião e, como tal, sua palavra sobre as dimensões de sentido das tradições religiosas não é desprezível. Pode-se dizer que há uma contribuição teológica de fato e outra explicitada na intenção dos teólogos. Portanto, independentemente dos reais objetivos do teólogo e das hierarquias de sua religião de origem, a ciência da religião recebe da teologia, de ‘mão beijada’, o produto do pensamento de sua tradição religiosa em primeira mão, fruto da reflexão especializada de fiéis da própria tradição (SOARES, 2007, p. 301-302).

Escolhe-se como tipo de investigação a pesquisa exploratória. Entende-se que o tipo de investigação escolhido é apropriado à problemática da pesquisa, uma vez que pesquisas exploratórias:

---

1 “A interdisciplinaridade é uma característica constitutiva da área de Ciências da Religião e Teologia. A própria área de avaliação é composta por duas disciplinas distintas. Porém, além disso, cada uma dessas duas disciplinas se constitui como campo em que o diálogo com outras disciplinas e áreas de conhecimento é imprescindível ao seu desenvolvimento teórico-metodológico. Quanto ao trabalho interdisciplinar entre as duas principais disciplinas que a constituem, observa-se que a área deve manter e aprofundar o debate teórico-metodológico que tenha por objetivo garantir as especificidades epistemológicas de cada uma delas, evitando sobreposições e submissões de qualquer tipo quanto ao que concerne a metodologias e objetos próprios em cada caso. Porém, resguardado o princípio da autonomia entre ambas as disciplinas, ressalta-se a importância de que o trabalho interdisciplinar se desenvolva na área, especialmente naquilo em que abordagens teológicas e de ciência(s) da(s) religião(ões) possam vir a colaborar mutuamente na melhor compreensão dos seus objetos e no desenvolvimento da pesquisa e colaboração da área com a sociedade” (CAPES, 2019).

[...] têm como objetivo proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito ou a constituir hipóteses. Pode-se dizer que estas pesquisas têm como objetivo principal o aprimoramento de ideias ou a descoberta de intuições (GIL, 2002, p. 41).

Pretende-se, além disso, comparar a dinâmica interna de ambos os movimentos, mediante os escritos de seus principais autores, bem como a relação estabelecida entre eles e com os seus contextos históricos. “O método comparativo é usado tanto para comparações, com a finalidade de verificar similitudes e explicar divergências [...] permite analisar o dado concreto, deduzindo dos mesmos elementos constantes, abstratos e gerais”. (MARCONI; LAKATOS, 2003, p. 107).

No que diz respeito às técnicas de pesquisa, optamos pelo levantamento bibliográfico, que abrange as bibliografias tornadas públicas em relação ao tema proposto – numa combinação de fontes primárias e secundárias – e oferece meios para explorar o que ainda não foi suficientemente discutido, abrindo espaço para análises e conclusões inovadoras (MARCONI; LAKATOS, 2003). Em relação às fontes primárias sobre o calvinismo, será lida e documentada a obra as *Instituições da Religião Cristã*, na qual estão concentradas as reflexões teológicas do pensador franco-suíço João Calvino no curso do século XVI. Opta-se pelas edições da Editora UNESP, de 2008 e 2009, cuja tradução é direta do latim e se dirige a um público acadêmico. Reconhecido que o calvinismo é uma construção histórica e heterogênea, as confissões de fé serão importantes para a análise que se pretende, especificamente a Confissão de Fé de Westminster (1643-46), fruto da assembleia ocorrida no contexto da guerra civil da Inglaterra, e os Cânones do Sínodo de Dort (1618-19), ligada às normas da Igreja Reformada Holandesa. O último documento ganha contornos mais relevantes à nossa pesquisa, em razão de sistematizar os cinco pontos do calvinismo, em resposta às discussões no âmbito reformado a respeito da ordem dos decretos da salvação (o que vem primeiro: a ordem do chamado ou da queda?). Esta discussão sofreu forte influência da escolástica protestante, baseada numa visão aristotélica.

Acerca do Neocalvinismo holandês, serão lidas as obras de suas duas fases. A primeira no século XIX na Holanda e a segunda no século XX na Holanda e Estados Unidos da América. A primeira fase, como vimos, tem como principal expoente Abraham Kuyper, com a obra *O Calvinismo*, originalmente publicado em inglês, em 1931, pela editora religiosa *Wm. B. Eerdmans Publishing Company*, localizada no *Michigan*, sob o título *Lectures on Calvinism*. A primeira edição brasileira foi lançada em 2002 pela Editora

Cultura Cristã; para esta pesquisa, será utilizada a segunda edição da mesma editora. Nessa obra, o autor aponta a extensão do calvinismo na interface com a religião, política, ciência e arte, dedicando um espaço para discutir sua agenda para o futuro.

A segunda fase na Holanda tem como autor substancial Herman Dooyeweerd, com a obra *Estado e Soberania: ensaios sobre cristianismo e política*, cujo título original é *The Christian Idea of the State and the Context about the Concept*, publicada no Brasil pela Editora Vida Nova em 2014. Esta obra apresenta dois discursos do autor: o primeiro proferido, em 1936, para a juventude antirrevolucionária holandesa, sobre a teoria geral do Estado; e o segundo, proferido em 1950, por ocasião do 70º aniversário da Universidade Livre de Amsterdã, da qual Dooyeweerd foi reitor naquela época, trata da disputa sobre o conceito de *soberania*. *No crepúsculo do pensamento Ocidental: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico* é sua segunda obra de relevância; organizada a partir de uma série de conferências proferidas pelo autor nos Estados Unidos e Canadá, em 1958, com a primeira publicação brasileira em 2010, pela Editora Hagnos – a qual será lida. Esta obra é porta de entrada à filosofia cosmonômica de Dooyeweerd; nela, o autor aborda temas como o historicismo e o sentido da história, a distinção entre filosofia e teologia, e uma antropologia bíblica. Propõe uma “reforma do pensamento”, ao dizer que só a filosofia cristã pode ser crítica, do contrário ela é inevitavelmente dogmática. A terceira obra de Dooyeweerd é *Raízes da cultura Ocidental: as alternativas pagã, secular e cristã*. Publicada originalmente nos USA com o título *Roots of Western Culture: Pagan, Secular, and Christian Options*, pela editora reformada *Paideia Press Ltd.*, em 2012. A primeira edição publicada no Brasil é de 2015, pela Editora Cultura Cristã, a que será utilizada nesta pesquisa. Nela, Dooyeweerd sustenta que o pensamento teórico não é neutro, sendo sempre movido por um motivo básico religioso. Nessa mesma fase, mas no contexto norte-americano, temos as obras de Francis Schaeffer, escritas sob forte influência do pensamento de Dooyeweerd. O teólogo Schaeffer foi o responsável por popularizar o pensamento de Dooyeweerd na América. Para nossa pesquisa, selecionam-se duas obras: *Verdadeira Espiritualidade* e *Como Viveremos?*

O livro *Verdadeira Espiritualidade*, cujo título original é *True Spirituality*, foi publicado originalmente em 1971, no qual o autor busca retornar à tradição cristã para dizer o que é de fato espiritualidade. Esta obra é importante para nós porque o autor conta sua própria experiência de fé e como surgiu a ideia da comunidade *L'Abri*. E a edição acolhida neste trabalho será a da editora Fiel, de 1993.

A obra *Como Viveremos?* faz parte de uma importante coletânea em um único volume (*A Christian View of the West – Uma Visão Cristã do Ocidente*), publicada em 1982. Nesse livro, Schaeffer aborda como as artes, a filosofia e a ciência influenciaram o cotidiano e aponta como o cristianismo pode influenciar o pensamento de hoje. O autor traz importantes reflexões sobre o cenário político de sua época e fornece argumentos teológicos que incentivam a participação dos evangélicos na esfera pública. Será utilizada nesta pesquisa a edição da editora Cultura Cristã, de 2013.

A respeito das fontes secundárias, serão selecionadas obras, artigos, dissertações e teses que têm como objeto de estudo o calvinismo e o Neocalvinismo holandês. Na etapa de análise, cujo objetivo é “[...] estabelecer uma compreensão dos dados coletados, confirmar ou não os pressupostos da pesquisa e/ou responder às questões formuladas, e ampliar o conhecimento sobre o assunto pesquisado, articulando-o ao contexto cultural da qual faz parte” (GOMES, 2002, p. 69), para uma proposta de tratamento qualitativo, optamos pelo método *hermenêutico-dialético*, que valoriza os atores sociais em seus contextos, tendo como “[...] ponto de partida, o *interior da fala*. [...]. E como ponto de chegada, o campo da especificidade histórica e totalizante que produz a fala” (GOMES, 2002, p.77). Visto que a ciência se constrói numa relação interativa, será possível combinar esse método com a análise do conteúdo do discurso religioso, uma vez que se compreende que “a religião constitui um domínio privilegiado para se observar [...] o lugar atribuído à Palavra” (ORLANDI, 2006, p. 243), especialmente no protestantismo (ALVES, 1982). A partir disso se buscará firmar inter-relações com a fundamentação teórica e categorias gerais desta pesquisa, que poderão ser ampliadas, para elaborar “[...] pouco a pouco uma explicação lógica do fenômeno ou da situação estudados” (GIL, 2002, p. 90).

De acordo com Gomes (2002), o primeiro nível de interpretação diz respeito às determinações fundamentais, como a conjuntura social e histórica do objeto estudado. O segundo nível de interpretação se refere aos fatos surgidos na investigação a partir da análise das fontes primárias. Para operacionalização dessa proposta, serão seguidas as seguintes etapas: a) ordenação dos dados: neste momento serão mapeados todos os dados obtidos; b) classificação de dados: nesta fase os dados serão questionados à luz da fundamentação teórica, identificando o surgimento das estruturas relevantes para elaboração das categorias específicas; c) análise final: nesta etapa serão estabelecidas as articulações entre os dados e os referenciais teóricos, buscando responder à

problemática e objetivos levantados. “Assim promoveremos relações entre o concreto e o abstrato, o geral e o particular, a teoria e a prática” (GOMES, 2002, p. 79).

Cabe-nos reconhecer que, tratando-se de ciência, o produto final será sempre uma tentativa de aproximação da realidade, assumindo, portanto, contornos provisórios e passíveis de serem superados por afirmações futuras.

O fenômeno estudado, em geral, se restringe a círculos eclesiásticos, como um modelo a ser seguido. Algumas pesquisas científicas já são desenvolvidas na Universidade Presbiteriana Mackenzie, Faculdades EST, Universidade Metodista de São Paulo e Universidade Federal de Minas Gerais.

No Mackenzie, podemos citar a dissertação de mestrado defendida por Leandro Antônio de Lima, em 2009, cujo título é “Uma análise do chamado novo calvinismo, de seu relacionamento com o calvinismo e de seu potencial para o diálogo com a contemporaneidade”. A pesquisa está vinculada ao programa de Ciências da Religião e foi realizada numa abordagem teológica, com a proposta de traçar linhas comparativas entre o calvinismo e o Neocalvinismo, bem como oferecer subsídios de complementação teológica para uma influência mais relevante do movimento no mundo moderno.

Nas Faculdades EST, temos a dissertação de mestrado defendida por Rodomar Ricardo Ramlow, em 2012, com o título “O Neocalvinismo holandês e o movimento de cosmovisão cristã”. A pesquisa foi desenvolvida no programa de Teologia, na área de concentração Teologia e História, com o objetivo de apresentar os autores do Neocalvinismo holandês e suas principais ideias, bem como tratar do surgimento do conceito de cosmovisão cristã, suas propostas e implicações na esfera sociocultural.

A Universidade Metodista de São Paulo contribuiu com as discussões a partir da dissertação de mestrado desenvolvida no seu Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, cujo título é “O Projeto Ético-Político do Kuyperianismo: apontamentos históricos, teológicos e seu processo de recepção no Brasil Contemporâneo”, defendida por Vinnícius Pereira de Almeida, em 2019. O autor buscou apresentar a perspectiva kuyperiana e suas potencialidades para a mediação entre fé e ação no mundo contemporâneo.

Na Universidade Federal de Minas Gerais, há uma pesquisa em andamento, no Programa de Pós-Graduação de Sociologia, desenvolvida por Gustavo de Castro Patrício de Alencar, na qual ele aborda os evangélicos e a nova direita no Brasil, analisando os discursos conservadores do Neocalvinismo a partir do *L’Abri* e da Igreja Esperança, que

têm em comum a figura de Guilherme de Carvalho, pastor principal dessa instituição eclesiástica.

O diálogo que se abre com esta última pesquisa é bastante pertinente, uma vez que a nossa pesquisa, inserida na área 44 da CAPES – Ciências da Religião e Teologia –, localiza-se na subárea Ciências Empíricas da Religião, pela sua relação com a sociologia. Além disso, diferentemente de outras produções científicas acerca do tema, pretende-se analisar o Neocalvinismo holandês como produto e resposta aos processos da modernidade, expondo os entraves que seu projeto político coloca à esfera pública, considerando a efervescência da problemática *religião e política* no Brasil contemporâneo.

## 2 JOÃO CALVINO E A ORTODOXIA PROTESTANTE: *CONDITIO SINE QUA NON*<sup>2</sup>

*Uma vez antes havíamos distinguido duas formas de governo que concernem ao homem, e já falamos suficientemente da primeira, que consiste no governo da alma, ou do homem interior, e visa à vida eterna, é preciso agora tratar da segunda forma, que diz respeito somente à justiça civil e à reforma dos costumes. De fato, ainda que tal explicação pareça estranha à teologia e à doutrina da fé que tratamos, o andamento da matéria provará que é oportuno estudá-la; sou compelido a fazê-lo sobretudo porque [...] não faltam desatinados e bárbaros que tentam arruinar toda a autoridade estabelecida por Deus.*

(CALVINO, 2009, p. 875, t.2.).

A Reforma Protestante aventou uma nova maneira de relação com o sagrado (CAVALCANTE, 2017), cuja concepção retirou da Igreja o seu *status* de mediadora entre Deus e o homem. Martinho Lutero, nascido em 1483, como herdeiro de João Huss, cujas ideias eram de seu interesse antes mesmo da ruptura com Roma, comprometeu-se duplamente com a realidade social e religiosa da nação alemã (BIÉLER, 2012). Operava na Alemanha certa hostilidade da nobreza dirigente ao papado, o que favoreceu, em alguma medida, a propagação da Reforma no século XVI. Lutero, levantando-se contra uma visão teológica de posse da verdade, conduziu o movimento pelo seu viés subjetivo e antropológico, a partir da *justificação pela fé*. O reformador resgata a fé como confiança, minimizando o ritualismo cerimonial e abrindo caminho para uma relação pessoal do indivíduo com Deus (CAVALCANTE, 2017). Para ele, embora a Igreja tenha o poder de distinguir a Palavra de Deus das palavras humanas, “a mente em si é posse da verdade” (LUTERO, 2016, p. 138), é ela quem julga. Credo ser injusto um homem livre estar sujeito a qualquer tradição, visto que, desta forma, ocorre a tirania dos clérigos sobre os leigos, Lutero afirma todos os cristãos como sacerdotes. “Aberto o caminho do subjetivo, com o seu distanciamento diante da natureza, não há retorno possível à ideia de uma autoridade visível, a Igreja Católica, fonte única de salvação. O itinerário para o divino, desde Lutero, não é exterior, mas se desenvolve na consciência” (ROMANO, 1998, p. 12). Assim, ocorreu uma formação independente de novas ideias religiosas que evocaram, muito naturalmente, reformas sociais.

---

<sup>2</sup> O termo é uma expressão em latim que significa “condição sem a qual não”. Indica uma condição necessária para o acontecimento de um evento.

João Calvino, o segundo grande nome da Reforma, partiu do princípio cosmológico geral da soberania de Deus, que encontra sua expressão máxima em Cristo, cuja autoridade deve ser conservada pelos ministros eclesiais. A Igreja para Calvino é autoridade espiritual no que diz respeito à doutrina, jurisdição e ao estabelecimento das leis, de acordo com as Escrituras. Diferentemente de Lutero, não é a consciência individual que julga controvérsias dogmáticas, mas a “[...] convocação de um sínodo de bispos autênticos para examinar a questão. Pois muito mais peso terá uma decisão tomada em comum acordo pelos pastores da Igreja, mediante a invocação do Espírito Santo, do que outra concebida em casa ou formulada por poucos homens” (CALVINO, 2009, p. 605, t.2). Contudo, essa postura de Calvino foi assumida ao longo dos anos, visto que, quando ainda jovem, na primeira publicação das *Institutas*, concebia a igreja humana apenas como uma organização puramente eventual e o pastor partilhava dos fiéis o sacerdócio universal (DELUMEAU apud MORAES, 2014). Sua ambição para transformar Genebra em “cidade-igreja” (MORAES, 2014, p. 108) endureceu suas concepções teológicas.

## **2.1 A reforma protestante e João Calvino: questões fundamentais**

João Calvino procede de uma família que, embora não aristocrática, ascendeu rapidamente, acompanhando o “surto” da burguesia do século XV: “[...] tanto quanto possível ele se aproximará da nobreza, de que partilhará a cultura, os gostos e os preconceitos” (BIÉLER, 2012, p.111). Seu pai manteve uma grande amizade com a poderosa e nobre família Hangest, na qual Calvino fora recebido de modo bastante caloroso, tendo, desde a infância, uma educação sofisticada. Calvino, relatando a preocupação de seu pai com o avanço social, escreveu: “Desde que eu era ainda um menino, meu pai me havia destinado à teologia; mais tarde, porém, considerando que a ciência das leis comumente enriquece aqueles que a seguem, esta esperança o levou bem logo a mudar de ideia” (CALVINO apud BIÉLER, 2012, p.112).

Aos 14 anos, é enviado a Paris, onde estudou por cinco anos em um colégio de “pura ortodoxia católica” (BIÉLER, 2012, p. 113). Em 1528, volta-se para o direito, mas devido à indisposição de seu pai com a Igreja, deixa de receber apoio para seu avanço acadêmico. Após a morte de seu pai, Calvino se vê liberado a prosseguir seus estudos em sua área de interesse. Instala-se novamente em Paris para completar sua formação literária.

Na França, a Reforma Protestante foi conduzida por Lefèvre d'Étaples; “[...] sua ousadia e a moderação de seu pensar devido ao irenismo de seu caráter fazem dele um intermediário entre o reformismo humanista e católico de Erasmo e o reformismo radical e evangélico de um Farel” (BIÉLER, 2012, p. 116). João Calvino, ainda católico e influenciado pelo humanismo, via a Reforma com certa altivez, percebia o movimento como de agitadores religiosos, mostrava-se conservador em relação às instituições eclesiásticas e às estruturas sociais, mas “após a sua conversão, ele muda inteiramente de ótica espiritual e social” (BIÉLER, p. 119).

Em 1534, Calvino rompe com a Igreja Católica e inicia a redação das *Institutas*, tendo sido modificada ao longo de sua experiência em Genebra. Seu primeiro ato público, de importância política e social, foi a carta ao rei Francisco I, na qual o reformador afirma que não se pode separar a política da verdade espiritual.

Vosso será, porém, ó Rei sereníssimo, o não afastar nem os ouvidos nem a alma de tão justo apoio, sobretudo ao se tratar de tão grande matéria, a saber: de que modo a verdade de Deus retenha sua dignidade, de que modo o reino de Cristo permaneça em sua perfeição entre nós; matéria digna de vossos ouvidos, digna de vosso conhecimento, digna de vosso tribunal. Pois um tal pensamento faz ainda um verdadeiro rei: reconhecer-se ministro na administração do reino de Deus. Pois não é um rei, mas um salteador, o que não reina para servir à glória de Deus (CALVINO, 2008, p. 15-16, t.1).

Assim, vemos Calvino engajado na luta popular, de reforma eclesiástica e social, disposto a mostrar ao rei que nenhuma autoridade política pode se abster da verdade, que funda a existência dos indivíduos e de toda estrutura social, verdade esta que é tão somente a palavra de Deus.

Ninguém, com razão ainda mais forte nenhuma autoridade política, se pode esquivar de pronunciar-se em favor da verdade de que depende toda a existência dos indivíduos e das sociedades. O próprio Deus fixou uma regra de interpretação da Escritura ao alcance de cada um. Quem quer que a aplica honestamente, e sem preconceções, pode reconhecer a verdade. Trata-se da regra da analogia da fé: a Palavra de Deus não tem outros critérios senão ela própria. Nenhuma autoridade exterior (igreja, tradição, ciência, sentimento religioso, consciência) pode determinar o seu sentido (BIÉLER, 2012, p. 125-126).

Calvino, tendo experimentado as hostilidades de Francisco I e Carlos V, recorre a Genebra, onde pretendia ficar apenas um dia, quando Farel o convenceu a se firmar na cidade. Farel havia se estabelecido em Genebra em 1532, sua percepção era que, embora o povo genebrino tivesse certa afeição pelo evangelho e pela reforma, era “frio”, “carnal” e “mundano” (BIÉLER, 2012). “Se de acordo se estava de conformar-se não mais aos hábitos seculares da Igreja Romana, da qual se acabava de desembaraçar, assim

como de sua organização, não se sabia ainda exatamente pelo que se haveria de substituir” (BIÉLER, 2012, p. 132). A igreja ainda mantinha relação com o magistrado, por isso havia necessidade de reorganização não apenas eclesiástica, mas também social, política e moral. Farel já havia lançado bases sólidas para a Reforma, mas viu em Calvino o potencial necessário para levá-la adiante.

Calvino dará início, desse modo, ao seu empreendimento teológico, com artigos acerca do governo da igreja, formas de cultos e sacramentos, costumes dos fiéis, matrimônio, doutrina confessada e disciplinas. Contudo, em 1538, o Conselho Geral de Genebra aceita as propostas de oposição aos refugiados franceses e as ordenações litúrgicas de Berna em relação a Genebra que contrariam as ideias dos reformadores, posteriormente obrigados a deixar a cidade. Calvino vai para Estrasburgo, adquire experiência e amadurece suas reflexões. Estrasburgo, que havia se tornado uma referência intelectual com os esforços dos magistrados e teólogos, combinados ao ímpeto humanista, será o modelo da nova ordem social implantada em Genebra por Calvino em seu retorno.

O período em que Calvino se ausentou de Genebra foi suficiente para as autoridades espirituais, que ali haviam se estabelecido, se distraírem, e o povo voltasse aos antigos hábitos. Católicos e bernenses, também aproveitaram a oportunidade para disputarem espaço, a fim de reconquistar a cidade, fazendo emergir um ressentimento popular. Após um apelo pessoal, Calvino retorna a Genebra em 13 de setembro de 1541. O apelo por carta dizia:

Monsieur, nosso Bom Irmão e Amigo especial: Recomendamo-nos muito afetuosamente a vós, pois estamos inteiramente informados que não tendes outro desejo senão o crescimento e o progresso da glória e da Honra de Deus e da Sua Sagrada Palavra. Em nome dos Conselhos Pequeno, e Grande e Geral, [...] rogamos ardentemente para vos transferirdes para nós, voltando para o vosso velho lugar e antigo ministério; e esperamos, com o auxílio de Deus, que isto seja um grande benefício, e frutífero para a multiplicação do Santo Evangelho, pois nosso povo vos deseja de volta, e se conduzirá a vosso respeito de tal maneira que tereis motivo para descansar sem preocupação. Vossos bons amigos, os Síndicos e Conselhos de Genebra (HALSEMA, 2009, p. 108-109).

O reformador se apresenta, então, ao Pequeno Conselho da cidade e impõe condições à sua permanência: instituir ordens eclesiásticas e o sistema de administração eclesial, o famoso *Consistório*<sup>3</sup>.

---

3 Trataremos desse assunto na seção “Calvino, Religião e Política em Genebra”.

## 2.2 O pensamento político de João Calvino

O pensamento político de João Calvino é desenvolvido no capítulo XX do quarto livro das *Institutas*, sendo o mais modificado desde sua primeira publicação em 1536. Sua concepção política nasce de uma necessidade concreta; o reformador deseja atacar um inimigo político bastante proeminente em sua época, os grupos Anabatistas, aos quais ele se refere como bárbaros e desatinados, justificando, portanto, sua explanação:

Uma vez antes havíamos distinguido duas formas de governo que concernem ao homem, e já falamos suficientemente da primeira, que consiste no governo da alma, ou do homem interior, e visa à vida eterna, é preciso agora tratar da segunda forma, que diz respeito somente à justiça civil e à reforma dos costumes. De fato, ainda que tal explanação pareça estranha à teologia e à doutrina da fé que tratamos, o andamento da matéria provará que é oportuno estudá-la; sou compelido a fazê-lo sobretudo porque, por um lado, não faltam desatinados e bárbaros que tentam arruinar toda a autoridade estabelecida por Deus (CALVINO, 2009, p. 875, t.2).

Calvino se opõe aos Anabatistas por proclamarem muito mais uma realidade imanente da religião do que espiritual. O movimento liderado por Thomas Müntzer<sup>4</sup> defendia os camponeses, colocando-se na contramão da servidão, tributos religiosos e impostos sobre terras, sendo *Omnia sunt communia* (“Tudo é de todos”) a síntese de suas pregações (SANTOS, 2009). O reformador acreditava haver – em termos modernos – traços anarquistas nas ideias desse movimento, pois, para ele, era inconcebível construir uma sociedade sem uma organização hierárquica (MORAES, 2014).

Para Calvino, uma sociedade não regulada pela lei e pelo magistrado civil estaria condenada à ruína. Seu modelo de organização eclesiástica podia ser copiado para o modelo de organização civil da sociedade. Foi isso que aconteceu com as várias ramificações calvinistas que se espalharam pelo mundo afora (MORAES, 2014, p. 153-154).

Pode-se dizer, desse modo, que seus estudos jurídicos foram bastante influentes, não apenas na redação das *Institutas*, cujo objetivo era fornecer um “corpus de definições dogmáticas precisas” e “uma organização eclesiástica eficaz” (PARKER apud SILVESTRE, 2003, p. 114), mas também na sua visão legalista da organização social.

---

4 Um dos primeiros teólogos alemães após a Reforma, que liderou a Guerra dos Camponeses entre 1524-1525.

O advogado começa com o primeiro dado de autoridade. Ele lida com uma regra de ação imposta por um superior, à qual um inferior é obrigado a obedecer. A santidade dessa autoridade é a primeira condição da ordem social, e a manutenção dessa ordem é absolutamente necessária ao mundo do Advogado. Calvino, o teólogo, é Calvino, o advogado, transferindo seu pensamento da esfera da jurisprudência humana para a do divino. Ao contrário do outro grande jurista-teólogo, Hugo Grotius, da Holanda, sua concepção de Deus é a de juiz e não a de governador. A teologia de Calvino, como toda teologia que atinge seu prumo direto até o fundo, também era uma teodiceia, e é apenas essa avaliação teodicista dela que apresenta tanto o pensamento inicial quanto o cerne de todo o seu sistema. Sua concepção do universo é essencialmente teísta. O mundo é teológico? Originado por Deus; é teocêntrico? Centrado em Deus; é teocrático — governado por Deus; é teológico — tem sua lógica em Deus. Deus é Criador e Governador de todos; mas acima de tudo, Ele é Juiz de tudo; e este é o princípio jurídico em que ele constrói todo o seu sistema (MILTON, 1909, p. 214, tradução nossa).<sup>5</sup>

Partindo desse princípio jurídico, Calvino elabora seu pensamento eclesiológico, colocando a Igreja no papel de representante do juiz (Deus) no mundo; para ele, fora da instituição, “não há de esperar-se nenhuma remissão de pecados, nem qualquer salvação” (CALVINO, 2009, p. 469, t.2). A Igreja do reformador retoma, portanto, contornos da Igreja Católica.

Calvino estabelece a Igreja como fonte de autoridade no que diz respeito à definição dos dogmas de fé, embora esta esteja sempre sujeita à Palavra de Deus. No entanto, cabe destacar que a compreensão das Escrituras, como tal, passa pelo crivo hermenêutico, que é sempre relativo, não absoluto. “É evidente que cada intérprete vá carregado com certas concepções, sejam idealistas ou psicológicas, que se convertem em pressuposições de sua exegese, na maior parte das vezes de modo inconsciente” (BULTMANN, 2008, p. 39). Como vimos, é certo que Calvino fundamenta sua teologia numa visão legalista e ordenada de mundo, é com essa lente que interpreta as Escrituras, buscando “[...] evitar uma descontinuidade entre Lei e evangelho, tendo uma visão da Lei moral positiva” (ANÉAS, 2018, p. 186). Nisso também se difere de Lutero. “Para Lutero, a vida nova é alegre união com Deus; para Calvino, o cumprimento da Lei” (TILLICH, 2000, p. 266). Isso reflete, portanto, sua concepção acerca da sociedade, sobre a qual – para ele – a lei de Deus exerce papel fundamental em sua constituição.

5 “The lawyer begins with the first datum of authority. He deals with a rule of action imposed by a superior, which an inferior is bound to obey. The sanctity of that authority is the first condition of the social order, and the maintenance of that order is absolutely necessary to the Lawyer's world. Calvin the theologian is Calvin the lawyer transferring his thought from the sphere of human jurisprudence to that of the divine. Unlike that other great jurist-theologian, Hugo Grotius of Holland, his conception of God is that of judge rather than that of governor. Calvin's theology, like every theology that strikes its plummet straight to the bottom, was also a theodicy, and it is just this theodician valuation of it which presents both the seed-thought and the crux of his whole system. His conception of the universe is essentially theistic. The world is theo genetic? God-originated; it is theocentric? God-centred; it is theocratic? God-governed; it is theologic? it has its rationale in God. God is Creator and Governor of all; but above everything else, He is Judge of all; and this is the juristic principium on which he builds his whole system” (MILTON, 1909, p. 214).

Calvino, ao discutir sobre o poder civil, aponta que “[...] o governo não é menos necessário aos homens que o pão, a água, o sal e o ar” (2009, p. 877, t.2). Para o reformador, a lei e o magistrado são indispensáveis à bem-aventurança de uma nação, concedidos por Deus “para remediar os maus juízos humanos” (2009, p.881, t.2), sendo investidos de autoridade divina todos aqueles que cumprem sua função. Além disso, o poder civil tem o papel de estabelecer uma legislação que zele pela verdadeira religião.

Quão grande integridade, prudência, clemência, moderação e inocência devem possuir os que foram constituídos ministros da justiça divina? Como haveriam de permitir a entrada de qualquer iniquidade em seu tribunal, sabendo que sua boca deve ser instrumento da verdade divina? Em suma, se tiverem bem claro que são representantes de Deus, então hão de aplicar toda a diligência em oferecer aos homens a imagem da providência, proteção, bondade, benevolência e justiça divina. Ademais, devem ter ante os olhos o fato de que Deus amaldiçoa todos os que negligenciam a sua obra (Jr 48.10), e justamente por isso serão malditos aqueles que se conduzirem deslealmente em tão elevada vocação (CALVINO, 2009, p.880, t.2).

Assim, vemos que Calvino associa a função dos magistrados a uma vocação dada por Deus. Seus comentários a Romanos 13 colabora para essa noção, quando diz: “Não chegaram a esta elevada posição por sua própria faculdade, mas foram postos ali pela mão do Senhor” (CALVINO, 2001, p. 460).

O Reformador também se dedica à análise de três formas de governo, a saber: monarquia, aristocracia e democracia.

Enumeram-se três formas de governo civil: a monarquia, isto é, o governo de um só, chamado rei, duque ou de outro nome; a aristocracia, regime fundado sobre o governo da nobreza; a democracia, governo popular no qual todo indivíduo tem poder. É verdade que um rei, ou outra pessoa investida de autoridade única, facilmente caia na tirania; é fácil também que os nobres se conluiem para criar um governo injusto; mais frequente ainda são as sedições, quando o povo assume o poder. Comparando as essas três formas de governo, será preferível que o poder esteja nas mãos daqueles que sabem governar mantendo a liberdade do povo, visto que raramente se constata, sendo quase um milagre, que os reis consigam controlar a sua vontade sem jamais se afastarem da justiça e da retidão. De fato, é raro que tenham a prudência e a inteligência necessária para saber discernir aquilo que é bom e útil. (CALVINO, 2009, p. 881, t2).

Calvino tece crítica a todas as formas de governo analisadas, não deixando clara sua posição. Acredita-se, no entanto, que o reformador tinha preferências aristocráticas. Embora defendesse a liberdade do povo, para ele, na falta de homens aptos justamente por conta do pecado, seria melhor um governo duradouro, de pessoas que se ajudassem mutuamente, impondo limites umas às outras. A partir de uma leitura do Antigo Testamento, é fundamental para Calvino uma sociedade regida pela lei: “Como

se Deus tivesse constituído as autoridades para que, em seu nome, decidissem as controvérsias terrenas, mas deixassem de lado o principal, a saber que ele deve ser servido com pureza conforme a determinação de sua lei” (CALVINO, 2009, p. 883, t.2).

Imbuído por essa questão, Calvino também discute sobre a legitimidade da guerra. Recorrendo aos livros do Antigo Testamento, tais como Êxodo, Salmos, Provérbios, Jeremias, o reformador afirma ser lícito aos magistrados fazerem guerra para manter a ordem e a paz.

A própria natureza nos ensina que é dever dos príncipes usar a espada, não somente para corrigir as faltas dos súditos, mas também para defender o território que está sob seus cuidados quando este for invadido. Na Escritura, o Espírito Santo nos declara que tais guerras são legítimas. Se alguém objetasse que não há qualquer testemunho ou exemplo no Novo Testamento pelo qual se possa provar que é lícito aos cristãos fazerem guerra, respondo que continuam válidas as razões do Antigo Testamento; sustento ainda que não há motivo algum que impeça aos príncipes de defenderem seus vassalos e súditos. Em segundo lugar, sustento que não é necessário buscar nenhuma declaração apostólica concernente a esse assunto, já que a intenção dos apóstolos era pregar o reino espiritual de Cristo, e não a legislar para os reinos temporais. Respondo, enfim, que nada alterou as disposições do Antigo. Porque, se a disciplina cristã, como disse Agostinho, condenasse todo tipo de guerra, então João Batista teria aconselhado aos soldados, que tinham vindo até ele para saberem da salvação, que abandonassem as armas, que deixassem de ser soldados e procurassem outra ocupação. Ele, porém, lhes proibiu que cometessem violência ou dano injusto, e que se bastassem com seu soldo. Ao dizê-lo, evidentemente não os proibiu de guerrear (Lc 3:14) (CALVINO, 2009, p. 886-887, t.2).

Em seguida, no entanto, Calvino aconselha que se procurem todos os meios antes de recorrer às armas, mas que, quando essa alternativa for considerada, os magistrados devem privilegiar a responsabilidade pelo bem público, não seus sentimentos pessoais. Mais à frente, o reformador discute sobre as leis; fazendo menção a Platão e a Cícero, diz que essas são a *alma do Estado*: “Sem as leis os magistrados não podem exercer sua função, e as leis são conservadas e mantidas por eles” (CALVINO, 2009, p. 888, t.2). Com o objetivo de discorrer sobre as leis que regem o governo de um estado cristão, o reformador aborda que tipo de leis – em suas palavras – “o Estado pode servir-se santamente diante de Deus, e os homens possam conduzir-se justamente” (CALVINO, 2009, p. 888, t.2). Assim, ele busca um princípio constitucional na lei mosaica, passando a tratar suas três partes (moral, cerimonial e judicial) a fim de entender quais são aplicáveis em seu tempo.

Para Calvino, a lei moral é um testemunho da lei no natural presente na consciência de todos os homens, a saber: a equidade. O reformador aponta que na história antiga, furtos, homicídios, adultérios e falsos testemunhos sempre foram alvos de

punição, ainda que os meios para que isso ocorresse fossem distintos. Já a lei cerimonial era aplicável somente aos judeus, com o objetivo pedagógico de ensiná-los até o tempo da plenitude, isto é, até a vinda de Cristo. A lei judicial foi dada aos judeus, para que pudessem viver uma vida justa, de acordo com a lei moral. Não tinha outro fim a não ser a “conservação da caridade preceituada na Lei de Deus” (CALVINO, 2009, p. 889, t.2). Por fim, Calvino conclui que os Estados modernos têm a liberdade para definir suas leis, segundo as necessidades atuais, no entanto, devem sempre estar de acordo com as leis morais dispostas na lei mosaica, pois estas são eternas:

[A] lei moral, a qual se expressa em dois artigos principais: um manda honrar sinceramente a Deus com verdadeira fé e piedade sincera; o outro manda amar aos homens com verdadeira caridade. Eis aí a verdadeira e eterna regra da justiça, estabelecida para todos os homens em qualquer lugar do mundo, caso queiram conformar sua vida segundo a vontade de Deus, porque sua vontade eterna e imutável é que o honremos e nos amemos mutuamente (CALVINO, 2009, p. 889, t.2).

Dando continuidade ao assunto, Calvino trata do modo como os cristãos devem se servir das leis, dos tribunais e dos magistrados. Primeiro, ele desqualifica a ideia de que a função dos magistrados é inútil aos cristãos, uma vez que acreditam ser ilícito recorrer à justiça, pois vingança e violência estariam proibidos a esse grupo. Mencionando a carta de Paulo aos Romanos, ele diz: “[...] devemos concluir que é vontade de Deus que a sua autoridade e auxílio nos defendam e tutelem contra a maldade e a injustiça dos maus, de modo que possamos viver em paz sob a sua proteção” (CALVINO, 2009, p. 891, t.2). Em seguida, afirma que, embora seja lícito entrar em juízo com um irmão, não se deve odiá-lo ou persegui-lo.

Em diversas passagens, o reformador deixa transparecer sua concepção antropológica, tratando os magistrados como uma providência divina que não deve ser corrompida pelos vícios da perversidade humana. Aconselha que os processos penais não sejam movidos pela vingança e ressentimento, apenas pelo desejo de se impedir a maldade. Recorre ainda às palavras de Cristo, para que se ofereça a face direita a quem bater na esquerda: “É verdade que, com tais sentenças, Cristo exige que o coração de seus servos esteja de tal modo livre do desejo de represália, que antes prefiram o dobro da injúria que retribuí-la, tolerância esta da qual não pretendemos afastar os fiéis” (Calvino, 2009, p. 893, t.2).

Calvino se dedica a um dos mais polêmicos assuntos entre os calvinistas ao longo da história: a relação entre o povo e o poder dos tiranos. O reformador se insere

numa época em que se tratava os governados como súditos, por isso é muito comum vê-lo se dirigir ao povo dessa forma ao longo das dez seções que abordou o assunto. Como vimos, Calvino trata os magistrados como representantes de Deus, seja para mostrar bondade divina ao povo ou para puni-los:

Porque o Senhor declara que os magistrados foram constituídos para a conservação do gênero humano, e, embora lhes imponha limites definidos, declara, no entanto, que, sendo quem forem, receberam o governo diretamente dele. Assim, agindo em vista do bem público, os governantes são verdadeiros espelhos e exemplares de bondade divina; ao contrário, aqueles que governam injusta e violentamente foram suscitados para o castigo do povo; ambos, porém, foram investidos da majestade que é conferida às autoridades legítimas (CALVINO, 2009, p. 897, t.2).

Assim, cabe aos súditos honrar o governo estabelecido, o que torna a resistência uma desobediência ao próprio Deus:

Pois, uma vez que não é possível resistir ao magistrado sem que esteja resistindo também a Deus, ainda que alguém ache que pode desprezar ao magistrado que se mostra medíocre e incapaz, Deus é poderoso o bastante para vingar esse desprezo de sua vontade (CALVINO, 2009, p. 896, t.2).

Fazendo referência à *Ilíada* e *Odisseia* de Homero, Calvino diz:

Até agora falamos da figura do magistrado tal como deve ser, para que corresponda genuinamente a esse título, isto é, pai da pátria que governa, pastor do povo, guardião da terra, mantenedor da justiça, conservador da inocência: não resta dúvida de que se mostra insano quem se opõe a esse governo (CALVINO, 2009, p. 896, t.2).

Além disso, segundo Moraes (2014), para Calvino a sociedade não é constituída por homens iguais perante a lei, uma vez que o reformador faz distinção entre pessoas privadas e públicas, não cabendo ao primeiro grupo interferências nos assuntos de administração pública. Moraes afirma que, com isso, Calvino tinha em mente os Anabatistas, seu inimigo político apontado anteriormente. No entanto, seu pensamento fundamentou uma série de ações, dentre as quais a ideia de que Deus havia criado uns para dominar e outros para obedecer, justificando mais tarde, por exemplo, a escravidão para os aristocratas do sul dos Estados Unidos. De fato, no início do capítulo XX, quando Calvino procura refutar os Anabatistas acerca da liberdade prometida no Evangelho, ele afirma que esses não conseguem entender de que tipo de liberdade se fala. Para o reformador não se trata de adotar uma nova forma de governo; quando Paulo diz aos gálatas e colossenses que no reino de Deus não há distinção de pátria, gênero, servo ou

livre, “com essas afirmações, ele pretende dizer que é indiferente a condição em que nos encontramos, bem como as leis de que país vivemos, porquanto o reino de Cristo não consiste nessas coisas” (CALVINO, 2009, p. 876, t.2).

Calvino insiste na obediência ao governo, mesmo que este seja tirano. Para isso recorre a uma série de passagens bíblicas do Antigo Testamento, nas quais as autoridades injustas não representavam nada menos que a ira de Deus, cumprindo, desta forma, a vontade divina. Calvino cita o governo tirânico do rei Nabucodonosor:

Em Jeremias há uma passagem que é mais oportuna citar; embora seja mais longa, resolverá a questão de modo exemplar: ‘Eu fiz a terra, o homem e os animais que estão sobre a face da terra, com meu grande poder e com meu braço estendido, e a dou àquele que me convêm. Agora, pois eu entreguei todas estas terras nas mãos de Nabucodonosor, rei de Babilônia, meu servo, e a ele servirão todas as nações e grandes reis, até vir o tempo de sua terra. E sucederá que os povos e reinos que ao rei de Babilônia não tiverem servido, visitá-los-ei com espada, fome e peste: servi, pois, ao rei da Babilônia e vivereis’ (Jr. 27. 5-8, 17). Essas palavras demonstram que tipo de obediência o Senhor quis que fosse tributada àquele tirano perverso e cruel, pelo único fato de que possuía o reino. Esse domínio por si só mostrava que aquele soberano fora elevado ao trono por disposição divina, e justamente pelo fato de ter sido elevado à majestade real, não devia ser lesada. Quando estiver bem clara e estabelecida em nosso entendimento que a vontade de Deus, em virtude da qual se firma a autoridade dos reis, é a mesma que escolhe os soberanos elevando-os à posição de autoridade, jamais nos virão à mente essas ideias insanas e sediciosas de que um rei deve ser tratado segundo seus méritos, e que é razoável nos revoltarmos contra aquele que não age como bom rei em relação a nós (CALVINO, 2009, p. 898-899, t.2).

Percebe-se, pois, que a doutrina da soberania de Deus conduz a uma teologia determinista. Segundo Moraes (2014), cabe pontuar que os textos utilizados por Calvino acerca da monarquia em Israel para justificar a obediência a um tirano não foram considerados nem pela própria tradição monárquica em Israel. O reformador fez uma leitura literal.

Embora sua posição não tenha mudado, mesmo sob forte pressão dos protestantes franceses perseguidos durante as guerras religiosas (MORAES, 2014), na seção 30, ele abre uma exceção. Calvino se coloca em oposição ao absolutismo político, pois acredita que o poder absoluto pertence somente a Deus. Sendo assim, afirma que há sempre um limite na obediência aos governantes:

Conforme ensinamos, há sempre um limite na obediência devida aos superiores, ou, mais exatamente, uma regra que se deve ser sempre observada: tal obediência não deve nos afastar da obediência devida a Deus, sob cuja vontade todos os éditos reais e constituições devem estar contidos, e sob cuja majestade deve se rebaixar e humilhar todo poder. Que perversão seria a nossa se, para contentar aos homens, incorrêssemos na indignação daquele por cujo amor

devemos obedecer aos homens? O Senhor, portanto, é o rei dos reis, e a ele devemos ouvir acima de todos tão logo abra a sua boca. De forma secundária, devemos estar sujeitos aos homens que têm preeminência sobre nós, mas somente sob a autoridade de Deus. Se as autoridades ordenam algo contra o mandamento de Deus, devemos desconsiderá-la completamente, seja quem for o mandante (CALVINO, 2009, p. 902, t.2).

Desta feita, vimos Calvino chegar ao fim dessa discussão com certa obscuridade, talvez insegurança, especialmente quando diz: “Sei muito bem que tipo de perigos podem advir desse posicionamento de firmeza que aqui reivindico, porque os reis não toleram sofrer contradição, e sua indignação, como disse Salomão, é prenúncio de morte” (CALVINO, 2009, p. 902, t.2). Mais uma vez, seu discurso teológico, colocado em termos abrangentes, dá margem para múltiplas interpretações e ações que sucederam posteriormente entre os calvinistas.

Quanto à religião e política de Calvino em Genebra, após o seu retorno à cidade em 1541, como vimos anteriormente, o reformador impôs algumas condições ao magistrado para sua permanência. Cabe destacar que sua influência na cidade não se deu de forma irrestrita, pois não detinha poder político. Sua influência foi antes persuasiva, através do papel que exercia na igreja.

[...]. Sua ideia básica era a de não controlar o Estado, mas influenciá-lo a tal ponto que ele representasse os valores e princípios defendidos pela Igreja. Na sua visão, a Igreja era uma agência do Reino de Deus, mas o Estado também deveria ser uma agência desse mesmo Reino. Guardadas as autonomias de ambas as instituições, elas deveriam trabalhar em prol de uma visão teocêntrica que glorificasse a Deus (MORAES, 2014, p. 135).

Segundo Anéas (2018), Calvino era consciente do poder que as instituições possuíam, utilizando-as de maneira estratégica para atingir seus objetivos. “Essa ênfase na importância das instituições é, provavelmente, o principal fator que fez com que o calvinismo se tornasse capaz de suportar as adversidades políticas, principalmente quando comparado com o luteranismo” (ANÉAS, 2018, p. 176).

O Pequeno Conselho votou, então, suas ordenanças, submetendo-as ao Conselho Geral, e a comissão as redigiu sob a condução do reformador. As novas ordenanças basearam-se nas experiências de Estrasburgo e nas observações feitas na Alemanha, onde as igrejas eram completamente dependentes do poder político. “Assim, fortaleceu-se a vontade de salvaguardar a todo preço a independência espiritual da igreja contra as interferências, sempre importunas, dos poderes públicos” (BIÉLER, 2012, p. 151). No entanto, ao mesmo tempo em que Calvino pleiteou a independência da igreja

para decidir assuntos que incluíam a moralidade e costumes do povo genebrino, não lançou mão da força do magistrado para julgar as transgressões cometidas. O instrumento mais problemático criado por Calvino foi o Consistório, decisivo no caso de Servetus. Ele surge em 1542 com o objetivo de policiar a ortodoxia religiosa e assegurar o “império cristão reformado” (ANÉAS, 2018, p. 176).

A vida da Igreja é controlada pelo Consistório, composto pelos pastores e por doze anciãos escolhidos pelas autoridades. O Consistório fiscaliza tudo na Igreja e o poder civil se encarrega de fazer aplicar as suas decisões. Existe, em princípio, uma clara distinção entre o poder civil e o poder eclesiástico. Não obstante, eles estão muito ligados, pois o Estado intervém na nomeação dos ministros e o Consistório é uma emanção do poder civil. Calvino deseja edificar a cidade cristã de Genebra. As pessoas da Igreja são juízes da atividade do Estado. [...]. Prescrições minuciosas regulamentam toda a vida dos genebrinos. São numerosas as condenações à morte. Os conflitos entre pessoas são frequentes. Mais graves, os conflitos doutrinários assumem um aspecto dramático quando Miguel Servet é queimado em 1553 por haver negado a Trindade (COMBY, 1994, p. 155).

Assim, vemos se instalar em Genebra um Estado disciplinatório, que atribui à Reforma genebrina um duplo caráter: religioso e político-social. Não podemos deixar de citar o caso Miguel Servetus, médico espanhol, capturado e condenado à fogueira em 1553, sob acusação de heresia por ter proposto uma compreensão diferente da considerada ortodoxa sobre a doutrina da Trindade. Embora o conselho de Genebra tenha executado a sentença, foi o reformador quem providenciou a prisão e acusação contra ele (MORAES, 2014).

Alguns estudiosos afirmam que não se deve analisar esse acontecimento sob a ótica da modernidade tardia, pois se trata do reflexo da mentalidade medieval. Além disso, justificam as ações de Calvino neste e em outros casos como de Bolsec e Castellion<sup>6</sup>, pela inexistência do conceito de tolerância, que, de acordo com Silvestre (2018), nasceu somente na década de 1680, nos ensinamentos dos iluministas. No entanto, se nos atentarmos ao capítulo XX das *Institutas*, especialmente à seção em que Calvino aponta como o cristão deve servir-se do magistrado<sup>7</sup>, percebemos que o próprio reformador sinaliza a necessidade de tolerância. Ainda que o conceito não estivesse plenamente desenvolvido,

6 Jérôme-Hermès Bolsec, parisiense e médico, voltou-se contra Calvino por não concordar com doutrina da predestinação. O Pequeno Conselho de Genebra resolveu bani-lo em 23 de dezembro de 1551. Sébastien Castellion (1515-1563) rejeitava um trecho do Credo Apostólico e discordava da doutrina da predestinação, além disso, chegou a fazer uma tradução do Novo Testamento em linguagem popular, a qual foi rejeitada. Também teceu críticas aos pastores genebrinos, o que contrariou Calvino, levando-o a solicitar intervenção junto às autoridades de Genebra, que o proibiram de exercer o ministério pastoral. Após isso, deixou a cidade, mas tornou a ser perseguido após a publicação da sua obra que apontava para tolerância e tecia duras críticas a Calvino.

7 Assunto abordado na seção anterior: “O Pensamento Político de Calvino”.

a ideia está presente, inclusive nos ensinamentos de Cristo, sobre os quais o próprio Calvino faz uma transposição para o âmbito político. Além disso, no mesmo contexto do reformador, tivemos indivíduos que se colocaram em oposição a qualquer radicalidade. Sebastian Castellion, teólogo francês que, por anos, foi aliado de Calvino, ousou apontá-lo “[...] através de vários livros e com uma miríade de argumentos, que como cristão ele não tinha direito de mandar matar quem quer que fosse, especialmente alguém que meramente discordasse dele” (ALMEIDA, 2014, p. 14). Entre as críticas feitas a Calvino, Castellion escreveu:

Matar um homem não é defender uma doutrina, é matar um homem. Quando os genebrinos mataram Servetus, eles não defenderam uma doutrina, eles mataram um homem. A defesa da doutrina é negócio do magistrado (o que o gládio pode ter com a doutrina?), é negócio de doutores. O negócio do magistrado é o de defender o doutor como ele defende o camponês, o artesão, o médico, não importa quem, contra as injustiças. Por isso, se Servetus tivesse tentado matar Calvino, de bom direito o magistrado teria tomado a defesa de Calvino. Mas Servetus combateu com argumentos e livros: seria necessário combatê-lo por argumentos e livros (CASTELLION apud ALMEIDA, 2014, p. 73).

Para Castellion, a ortodoxia havia sufocado a prática cristã, sendo necessário propor, já em seus dias, outro método de interpretação bíblica, visto que as Escrituras não são suficientemente claras, se fosse diferente, não haveria tantas controvérsias dogmáticas (apud ALMEIDA, 2014).

Nesse sentido, não houve um erro corriqueiro de uma cidade em seu contexto, como coloca Silvestre (2018), mas sim uma prática política do reformador, diferente do seu próprio plano teórico traçado nas *Institutas*, especificamente nesse aspecto de tolerância. Assim, vemos a política entrar em concorrência direta com a ética religiosa, o que, segundo Weber (1982), ocorre em pontos decisivos. O Estado – e aqui utilizamos o termo em seu sentido lato – constitui-se a partir do uso legítimo da violência. “Quando tal fator está ausente, o ‘Estado’ também está ausente; o ‘anarquismo’ do pacifista terá nascido então” (WEBER, 1982, p. 383), o que, para Calvino, como vimos, é inconcebível. Cabe lembrar que Calvino se fundamentou numa antropologia pessimista, de cunho agostiniano<sup>8</sup>, compreendendo o homem como um ser aprisionado pelo pecado. A ideia de uma liberdade ontológica ausente reflete na construção do seu modelo político. Para o

---

<sup>8</sup> Para Agostinho de Hipona, o Mal adentra ao mundo por um único homem, Adão, cuja culpa é transmitida a toda humanidade. “Analisando o pensamento agostiniano, percebe-se que o mesmo aponta de maneira muito precisa para a incapacidade do ser humano, para sua falibilidade e para sua inadequação. O homem agostiniano é o homem decaído, afetado pela queda. Antes desta, segundo Agostinho, o homem vivia feliz em seu estado de felicidade plena, gozando da felicidade dos anjos” (MORAES, 2014, p. 113).

reformador, “[...] um conjunto de homens maus precisa de uma orientação normativa clara, precisa de um Estado incisivo e coercitivo que tente minimizar o mal o quanto puder” (MORAES, 2014, p. 115). É vontade de Deus estabelecer ordem na religião e sociedade, de acordo com os princípios bíblicos.

Weber, comentando sobre o puritanismo, o que também se aplica muito bem a Calvino no século XVI, diz que a interpretação da vontade de Deus significa que os mandamentos divinos devem ser impostos aos indivíduos pelos meios deste mundo, isto é, pela violência, resistindo, assim, à fraternidade mútua pela causa de Deus. Dentro da teologia de Calvino, os eleitos, uma vez que nada podem fazer no plano da salvação, devem procurar saber como honrar a Deus e servi-lo. Esta é sua questão fundamental, distinguindo-se nisso de Lutero, mas apropriando-se da sua concepção de vocação<sup>9</sup>. Assim, Calvino, em posse de sua vocação, quis fazer uma Genebra estritamente cristã, de acordo com a sua chave interpretativa das Escrituras, recorrendo-se, no entanto, aos mecanismos políticos e deixando-os como que num movimento dialético, que por eles sua teologia também fosse moldada. Podemos inferir que em alguns aspectos percebemos continuidade entre seu tratado político e sua prática pública, em outros não, como no caso mencionado, acerca da tolerância.

Na próxima seção trataremos da ortodoxia protestante, período seguinte aos reformadores, marcado pela sistematização das principais doutrinas calvinistas. Buscaremos apresentar as principais demandas desse contexto, destacando também o caráter político desse fenômeno.

### **2.3 A Ortodoxia Protestante**

Na História da Teologia Protestante, especificamente no século XVII, defrontamo-nos com um período caracterizado por uma preocupação profunda e sistemática pelo rigor doutrinário (COSTA, 2009), conhecido como “Escolástica Protestante” ou “Ortodoxia Protestante”. Nesse contexto, a palavra ortodoxia é empregada enquanto sistema de pensamento, cujos compromissos partem de três pressupostos: 1) o homem pode conhecer a verdade; 2) a verdade é conhecida; 3) o que aquela comunidade ou grupo professa corresponde à verdade (COSTA, 2009, p. 2). Os

---

<sup>9</sup> Em Lutero, “uma coisa antes de mais nada era absolutamente nova: a valorização do cumprimento do dever no seio das profissões mundanas como o mais excelso conteúdo que a autorrealização moral é capaz de assumir” (WEBER, 2004, p. 72).

documentos mencionados anteriormente foram elaborados dentro desse sistema de pensamento, os quais serão nosso objeto de análise mais adiante.

Segundo Paul Tillich (1999), a escolástica protestante se distinguia do fundamentalismo nos Estados Unidos, uma vez que buscava apresentar uma doutrina pura e completa acerca de Deus objetivamente. Ela é fruto das gerações seguintes aos reformadores e, junto com eles, o alicerce em que repousa toda teologia protestante posterior (TILLICH, 1999).

O fundamentalismo resultou de uma reação no século dezanove, não passando de uma forma primitivizada da ortodoxia clássica. Ortodoxia clássica relaciona-se com uma grande teologia. Poderíamos chamá-la de escolástica protestante, com todos os refinamentos e métodos que a palavra “escolástica” inclui. Assim, quando eu falo de ortodoxia, refiro-me à maneira como a Reforma estabeleceu-se, enquanto forma eclesial de vida e pensamento, depois que o movimento dinâmico da Reforma terminou. É a sistematização e a consolidação das ideias da Reforma, desenvolvidas em contraste com a Contrarreforma (TILLICH, 2000, p. 272).

Para compreender o seu desenvolvimento, é necessário pensá-lo sob a influência das correntes de pensamento do período histórico. Entre os séculos XVII e XVIII ocorre o movimento Iluminista, que dá ênfase à razão e capacidade de compreensão do ser humano, visando à emancipação dos preconceitos, superstições e tradições europeias, advindas da Idade Média.

O iluminismo francês queria o fim do domínio sobre a França da igreja católica e da monarquia absolutista. Liberdade, igualdade, e propriedade privada passaram a ser vistas como direitos naturais de todo homem, e o ideal da fraternidade universal acenava com a esperança de que todos os conflitos étnicos e entre classes sociais teriam um fim. [...]. Na Alemanha o iluminismo foi [...] caracterizado pela confiança no poder da razão para obter respostas no campo da metafísica. A razão deveria julgar o que é aceitável, ou não, que se creia sobre Deus, e substituindo a revelação e a tradição, tornou-se o novo árbitro da verdade (GOUVÊA, 1996, p. 60).

De acordo com Anéas (2018), não é o iluminismo, no entanto, o aspecto decisivo à ortodoxia protestante, mas o caminho percorrido até ele, que já se inicia com a Reforma do século XVI, quando a igreja é desafiada a repensar suas práticas. O Iluminismo, no entanto, se torna o ponto fraco da ortodoxia protestante, uma vez que “a crescente ênfase sobre a necessidade de revelar as raízes racionais da religião teve consequências bastante negativas para o cristianismo, conforme provarão os acontecimentos futuros” (MCGRATH, 2010, p. 26).

### 2.3.1 A Relação entre o Iluminismo e o Protestantismo

Segundo Alister Mcgrath (2010), entre as teologias existentes, foi a teologia protestante a que mais esteve aberta à influência das novas correntes de pensamento. Entre as principais causas que Mcgrath lista, destacamos três: 1) a relativa fragilidade das instituições eclesiásticas protestantes, devido à ausência de um poder centralizado como o papado, que atribuiu aos intelectuais protestantes maior liberdade em suas produções acadêmicas; 2) a natureza do próprio protestantismo, que, embora controversa, diz respeito a um espírito de protesto, comprometido com uma constante reforma da igreja (essa ideia permitiu a adoção de novos métodos e perspectivas alinhadas aos ideais Iluministas); 3) a relação entre o protestantismo e as universidades, uma vez que a instrução de pastores era considerada importante e os protestos políticos eram reprimidos, tornando a expressão intelectual a única forma de resistir ao Antigo Regime.

A ortodoxia reformada/calvinista foi bastante influenciada pela corrente de pensamento aristotélica; “[...] os teólogos reformados passaram a enfatizar a questão do método para produção de uma teologia ordenada, sistemática e com dedução coerente de ideias” (ANÉAS, 2018, p.114). A razão torna-se, portanto, relevante no estudo e na apologética cristã e é, nesse momento, que ocorrem especulações metafísicas: atribui-se, por exemplo, maior ênfase à doutrina da predestinação. Além disso, embora o pensamento racionalista<sup>10</sup> não tenha aproximações explícitas com a ortodoxia protestante, influenciou sua forma de elaboração teológica (ANÉAS, 2018), uma vez que a teologia passou a depender exclusivamente do uso da razão para se conhecer qualquer aspecto da religião sem recorrer à revelação divina.

### 2.3.2 Religião, Política e Sociedade

O século XVII experimentou uma crise geral, tendo sido marcado por grandes revoluções em toda a Europa. Trevor-Roper (1972) aponta que quando se tentava

---

10 É importante destacar a diferença que existe entre “razão” e “racionalismo”, sobre isso McGrath escreve: “A razão é a capacidade humana básica de pensar, baseando-se em argumentos e evidências. É um conceito teologicamente neutro que não representa ameaça alguma à fé—a menos que seja considerado como a única fonte de conhecimento sobre Deus. Nesse caso, portanto, a razão se transforma em racionalismo, que representa a dependência exclusiva e única da razão humana e a recusa em aceitar que se atribua algum crédito à revelação divina” (2010, p.226).

entender a razão dessa crise, havia a tendência de encontrar razões espirituais profundas.

Desde pelo menos 1618 que se falava de dissolução da sociedade, ou do mundo; essa sensação indefinida de acobramento que se manifestava em todos esses anos era por vezes justificada por novas interpretações da Sagrada Escritura, outras por vezes por novos fenômenos celestes (TREVOR-ROPER, 1972, p. 43).

Segundo Tillich (2000), a ortodoxia também teve importância política, visto que era necessário definir o status da religião no período pós-Reforma.

Após a efervescência religiosa inicial – reformadores – existe a queda do fervor sociológico, e é aqui o local da gestão da experiência com o sagrado, da elaboração da tradição e da burocratização. Pode-se afirmar que existe em execução um processo, de certa forma, natural (ANÉAS, 2018, p. 113).

É nessa intermitência que ocorre a Guerra dos Trinta anos (1618-48). “Ela é resultado da Contra-Reforma, na qual estados católicos e estados protestantes lutaram por questões políticas e religiosas” (ANÉAS, 2018, p. 124). A Europa estava dividida entre países católicos e protestantes. Já entre os protestantes existiam também tensões, principalmente da parte dos luteranos e calvinistas contra os anabatistas, que eram vistos como radicais.

É importante destacar que “a Teologia”, nesse período, “era uma teologia de príncipes territoriais” (TILLICH, 2000, p. 273). Havia, por parte das nações, uma luta pela unidade nacional, de modo que viesse alimentar sua soberania política. E, por parte dos grupos religiosos, a necessidade de construir e afirmar uma identidade, que acabou por nascer da dicotomia “nós e eles”, isto é, do conflito.

Na Alemanha, que fora o principal palco da Guerra dos Trinta anos, príncipes e muitos de seus conselheiros, ‘utilizaram as diferenças religiosas como desculpa para conseguir seus próprios propósitos políticos’. Ou seja, definir claramente a religião de cada local geográfico governado por algum rei ou imperador é algo importantíssimo, pois tem relação direta com questões sociopolíticas. (ANÉAS, 2018, p. 123).

As confissões doutrinárias surgem, portanto, nesse contexto e servem como “critério de demarcação” (ANÉAS, 2018), estando todos os problemas teológicos da época relacionados com problemas legais (TILLICH, 2000), isto é, político-sociais. Na seção seguinte buscaremos demonstrar essa relação a partir do Puritanismo e da Guerra Civil Inglesa, eventos que culminaram na elaboração da Confissão de Fé de Westminster, cuja inspiração foram os Cânones de Dort, o qual também será objeto da nossa análise.

### 2.3.3 Puritanismo Inglês

O puritanismo é um importante movimento dentro da ortodoxia protestante, atrelado à tradição calvinista. Ele nasceu no século XVI na Inglaterra, mas consolidou sua ortodoxia somente no século XVII a partir da elaboração da *Confissão de Fé de Westminster*, posterior ao Sínodo de Dordrecht, os quais analisaremos adiante. Além disso, os protestantes puritanos foram os principais personagens na Guerra Civil Inglesa, cujo conflito se deu contra a Igreja Anglicana. E, embora estivessem organizados em grupos distintos, inspiravam-se todos nas ideias de João Calvino, tendo como objetivo o retorno à pura religião bíblica. Tratava-se de uma atitude ou, como Weber (2013) pontua, de um espírito protestante, que, para atingir seu objetivo, rejeitava o mundo, isto é, todo luxo e ostentação.

O conflito político-social que envolvia esse movimento se iniciou durante o reinado de Henrique VIII, de 1509 a 1547, cujo marco foi o rompimento da Igreja da Inglaterra com a Igreja de Roma, não por questões religiosas, mas, sim, políticas, econômicas e pessoais, não ocorrendo, portanto, uma verdadeira reforma. Teologicamente, a Igreja da Inglaterra, permaneceu fiel a Roma, tornando-se protestante somente no reinado de Eduardo VI, a partir de 1547. Entre outras coisas, o culto passou a ser realizado segundo os princípios da Reforma, não sendo o latim mais sua língua oficial. No entanto, quando Maria Tudor, que era rainha da Escócia e Espanha, assumiu o trono em 1553, a Reforma foi retardada, ocorrendo a restauração da religião católica e o estabelecimento da perseguição aos protestantes, enquanto ação política.

No reinado de Isabel I, entre 1558 e 1603, a Inglaterra voltou a ser protestante e houve o reconhecimento de doutrinas calvinistas, o que conteve muitos dos conflitos teológicos existentes, mas não todos. A sua reforma moderada, havia deixado os puritanos insatisfeitos.

[...] a ruptura com Roma, e especialmente as medidas radicais adotadas sob o reinado de Eduardo VI, abriram expectativas de uma Reforma que prosseguisse até destruir por completo o maquinário coercitivo da Igreja estatal. A institucionalização isabelina, porém, pelo poder que reconheceu aos bispos e ao clero, desapontou amargamente aqueles que esperavam de uma Igreja protestante algo diferente por completo do papado. A hierarquia episcopal passou a ser vista como o principal obstáculo a uma reforma radical. Os ataques puritanos a essa hierarquia são desqualificados, às vezes, como exageros propagandísticos,

mas sempre que podemos conferir tais acusações elas se revelam confiáveis numa escala surpreendente (HILL, 1987, p.45).

Os puritanos, no entanto, embora descontentes, não pretendiam derrubar Isabel I do trono. O reinado de Isabel chega ao fim devido a seu falecimento e os Stuart sucedem ao trono, uma vez que ela não havia deixado herdeiros. O primeiro a sucedê-la é o seu primo escocês, Jaime, também conhecido por Tiago I, e depois Carlos I.

No começo do século XVII a Inglaterra é potência de segunda linha na Europa. Acaba de falecer a rainha Isabel (ou Elizabeth), que teve papel importantíssimo na formação de um nacionalismo identificado com a religião protestante; mas ela deixa os cofres vazios, e a coroa a seu primo Jaime Stuart, rei da Escócia. Esse príncipe estrangeiro, desprovido de sustentação política ou social em seu novo reino, vai seguir uma política desastrosa. Faz a paz com a Espanha, chegando a ter o embaixador espanhol como amigo e conselheiro, o que ofende os brios nacionalistas, protestantes; começa a excluir os calvinistas da Igreja Anglicana, que irá tomando feição cada vez mais próxima da Igreja Romana, especialmente com seu filho e sucessor Carlos I (HILL, 1987, p. 12-13).

Como Hill (1987) atesta, os Stuart entraram em conflito, especialmente, com o Parlamento por questões políticas e econômicas, eles abusaram da cobrança de impostos.

Na política de Isabel os Comuns confiavam, e ela, embora os tratasse com sobrançeria, sempre levou em conta a opinião pública do país que eles expressavam. Com os Stuart o confronto entre rei e Paramentos vai-se tornar rotineiro, até resultar em guerra (HILL, 1987, p. 13).

Os Stuart exigiram soberania; o que antes era decidido em consenso, isto é, entre rei, Lordes e Comuns, passa a ser decidido somente pelo rei.

[...] Carlos I, para governar sem Parlamento, manda examinar velhas leis e costumes, querendo utilizar tudo o que é recurso legal que o dispense dos impostos parlamentares; os expedientes a que chega acabam com toda e qualquer política econômica (dissuadem os investidores), e mesmo financeiramente são de pouco alcance, além de irritarem profundamente os súditos. Ainda assim o rei governa sem Parlamento de 1629 a 1640. Mas a que preço? A Europa está devastada pela última guerra de religião, a dos Trinta Anos (1618-48), e que teve no próprio cunhado de Carlos, Ferdinando, rei da Boêmia, o pivô, o campeão protestante. Os nacionalistas ingleses, protestantes, desejosos de uma política externa agressiva, imperial, anti-espanhola, querem que seu rei intervenha na guerra. A 'paz do rei' requer, portanto, a submissão às potências católicas, e desmorona quando o reino da Escócia se revolta contra a tentativa de impor à sua Igreja oficial, presbiteriana, formas de governo episcopal. (HILL, 1987, p. 13).

Nesse período, uma vez que a política externa era a favor da Espanha e, conseqüentemente, do catolicismo romano, os protestantes puritanos foram perseguidos,

razão pela qual muitos partiram para a América. No entanto, as crises se acentuaram ao longo do tempo, principalmente na relação com a Escócia, levando Carlos I a convocar o Parlamento em 1640, o qual exigiu reparação das decisões tomadas pelo rei. No entanto, as negociações com o Parlamento não foram bem-sucedidas; em 1642, Carlos I não quer mais ceder e parte para o ataque. “O Parlamento continua em Westminster e comanda a guerra contra o rei (em nome do Rei, porém, e da Coroa; em nome das antigas instituições que, com razão, o Parlamento acredita violadas por Carlos, mas que agora também ele viola)” (HILL, 1987, p. 15). Oliver Cromwell, sempre lembrado quando se trata desse conflito, assume a liderança do exército “- é o New Model Army, ou Exército de Novo Tipo, de cujos comandos são excluídos todos os lordes e a maior parte dos deputados, e que tem por principal critério o valor e mérito pessoais dos soldados” (HILL, 1987, p. 15).

Eleito de Deus e líder da primeira revolução burguesa da história moderna, tornando-se depois o primeiro ditador totalitário moderno, Oliver Cromwell em seus intentos e ideais revolucionários precisava do apoio político, econômico, militar e religioso dos puritanos, que cada vez mais tomavam o poder no Parlamento. O interesse de Cromwell não era outro senão a proclamação da república inglesa. A revolução que depôs Carlos I e instaurou o tal período republicano seguido da ditadura de Cromwell foi essencialmente puritana (CAMPOS, 2014, p. 7).

Os puritanos colocam em ação, portanto, a exceção aberta por Calvino em relação à obediência aos governantes<sup>11</sup>. A guerra é legítima, pois é em defesa da fé.

A guerra justa é travada para execução dos mandamentos de Deus, ou pela defesa da fé, o que de certa forma significa sempre uma guerra religiosa. [...]. O exército vitorioso dos Santos de Cromwell agiu dessa forma quando tomou posição contra o serviço militar obrigatório. [...]. Caso os homens violem a vontade de Deus, especialmente em nome da fé, os fiéis chegam a conclusões favoráveis a uma revolução religiosa ativa, em virtude da sentença de que se deve obedecer antes a Deus do que ao homem (WEBER, 1982, p. 386).

Além disso, os puritanos, que viam o trabalho como um dever para com Deus<sup>12</sup>, eram adversários do capitalismo sustentado pelo Estado sob o governo dos Stuart<sup>13</sup>, para

11 Ver seção “O Pensamento Político de João Calvino”.

12 Uma vez que a questão fundamental de Calvino era cosmológica, partindo da doutrina da soberania de Deus, preocupava-se, então, em como glorificá-lo neste mundo, uma vez que a salvação não pode ser garantida pelos próprios meios. Os puritanos entenderam que deveriam fazer isso através de uma conduta de vida excelsa, refletida principalmente no trabalho e em suas transações comerciais, como bem explorou Max Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

13 Nesse período havia uma “[...] constituição social ‘orgânica’ de formato fiscalista-monopolistas adotada na Inglaterra sob os Stuart, particularmente nas concepções de Laud: - aliança do Estado e da Igreja com os ‘monopolistas’ sobre a base de uma infraestrutura social-cristã [...]” uma “espécie de capitalismo de comerciantes, subcontratadores e mercadores coloniais, um capitalismo sustentado pelo Estado” (WEBER, 2013, p. 163). Os puritanos privilegiavam iniciativas pessoais e se orgulhavam de sua própria

eles, a moral dos seus negócios era o verdadeiro alvo das perseguições que sofriam (WEBER, 2013). Nesse sentido, a Revolução Puritana foi uma ação política, com motivações econômicas, que, dentro da conduta ética puritana, é inseparável da religião.

Com a chegada do partido puritano ao poder no Parlamento, inicia-se, por solicitação da Câmara dos Comuns em 1645, a formulação da Confissão de Fé de Westminster para a Igreja da Inglaterra. Os Cânones de Dort que haviam sido elaborados antes nos países baixos, serviu de inspiração. Passaremos, dessa forma, à análise desses documentos nas próximas seções.

### **2.3.4 Cânones de Dort (1618-19)**

Segundo Anéas (2018), dois foram os motivos que conduziram o Sínodo de Dort, a saber: polêmica doutrinária e política.

Trata-se de um prolífico período de discussões em relação à ordem dos decretos da salvação, baseado numa visão aristotélica. As doutrinas calvinistas, especialmente a doutrina da predestinação, são bastante questionadas por Dirk Koornhert (1522-1590) e Jacó Armínio (1560-1609) foi escolhido para refutá-lo. Armínio foi um teólogo bastante prestigiado, formou-se em Genebra sob os cuidados de Teodoro de Beza, sucessor de Calvino. Ao retornar para Holanda, seu país de origem, Armínio assumiu a posição de pastor e professor.

Ao se dedicar à análise dos escritos de Koornhert, comparando-os com as Escrituras e outros estudos sistemáticos, Armínio concluiu que sua crítica tinha fundamento. Quando começou a lecionar na Universidade de Leiden, sua opinião veio a público e ocorreu uma desavença entre ele e Francisco Gomaro, adepto convicto da doutrina da predestinação. Seu nome, então, tornou-se oposição ao calvinismo (ANÉAS, 2018).

Armínio foi acusado de todos os tipos de heresia, mas as acusações de heresia nunca se sustentaram em nenhum inquérito oficial. Acusações ridículas de que ele era um agente secreto do papa e dos jesuítas espanhóis, e até mesmo do governo espanhol (as Províncias Unidas haviam recentemente se libertado da dominação católica espanhola), pairavam sobre ele. Nenhuma das acusações era verdadeira. (OLSON, 2013, p. 29).

---

moral de negócios burguesa; buscavam negociar apenas com seus pares, uma vez que a participação numa seita lhes garantia qualificação moral (WEBER, 1982).

Armínio, no entanto, não discordava da doutrina da predestinação, mas dava ênfase à graça de Deus a partir dos seguintes pontos: “Deus decretou Jesus Cristo como mediador do homem pecador; presciência de Deus como fator para predestinação; graça proveniente da resposta do pecador positiva ou negativa em relação a graça de Deus” (ANÉAS, 2018, p. 136).

Armínio faleceu em 1609, no auge das discussões, mas seus seguidores assumiram a causa e os embates continuaram. Alinhado a isso, os interesses políticos contribuíram para a organização desse documento. Havia duas classes com interesses distintos: a classe mercantil, que cultivava boas relações com a Espanha, e a classe média-baixa, que não participavam da prosperidade financeira trazida por ela, da qual calvinistas faziam parte.

O relacionamento comercial com a Espanha era visto pelo clero calvinista como uma possível abertura para impureza na igreja holandesa. Este argumento estava exclusivamente preocupado com a “pureza” da igreja ou tinha influência deste contexto político? Certo é que o grupo de mercadores se uniu aos arminianos e os contrários a relação com a Espanha aos que defendiam as teses de Gomaro. (ANÉAS, 2018, p. 136).

Em 1610, os arminianos elaboram um documento intitulado *Remonstrantia*, passando a ser conhecidos por esse nome. O documento foi apresentado em uma conferência de líderes da igreja e do estado em Gouda, Holanda, a fim de explicar a doutrina arminiana, condensada em cinco pontos:

1. Que Deus, por um decreto eterno e imutável em Cristo antes que o mundo existisse, determinou eleger, dentre a raça caída e pecadora, para a vida eterna, aqueles que, através de Sua graça, creem em Jesus Cristo e perseveram na fé e obediência; e que, opostamente, resolveu rejeitar os inconversos e os descrentes para a condenação eterna (Jo 3.36). 2. Que, em decorrência disto, Cristo, o Salvador do mundo, morreu por todos e cada um dos homens, de modo que Ele obteve, pela morte na cruz, reconciliação e perdão pelo pecado para todos os homens; de tal maneira, porém, que ninguém senão os fiéis, de fato, desfrutam destas bênçãos (Jo 3-16; 1 Jo 2.2). 3. Que o homem não podia obter a fé salvífica de si mesmo ou pela força de seu próprio livre-arbítrio, mas se encontrava destituído da graça de Deus, através de Cristo, para ser renovado no pensamento e na vontade (Jo 15.5). 4. Que esta graça foi a causa do início, desenvolvimento e conclusão da salvação do homem; de forma que ninguém poderia crer nem perseverar na fé sem esta graça cooperante, e conseqüentemente todas as boas obras devem ser atribuídas à graça de Deus em Cristo. Todavia, quanto ao modus operandi desta graça, não é irresistível (At 7.51). 5. Que os verdadeiros cristãos tinham força suficiente, através da graça divina, para enfrentar Satanás, o pecado, o mundo, sua própria carne, e a todos vencê-los; mas que se por negligência eles pudessem se apostatam da verdadeira fé, perder a felicidade de uma boa consciência e deixar de ter essa graça, tal assunto deveria ser mais profundamente investigado de acordo com as Sagradas Escrituras (OLSON, 2013, p.41).

No entanto, as reações políticas não foram favoráveis aos arminianos, uma vez que o príncipe Maurício de Nassau ficou do lado dos calvinistas e mesmo Johan Van Oldebarnevelt, que trabalhava nas negociações com a Espanha, em favor dos arminianos, não pôde fazer nada a respeito, pois foi preso (ANÉAS, 2018). Assim, foi convocado o Sínodo de Dort, do qual participaram 27 representantes de igrejas de várias partes do mundo, com o objetivo de refutar a doutrina arminiana.

O Sínodo rejeitou os cinco pontos arminianos e adotou outras resoluções, que foram registradas no que é chamado de *Os Cânones de Dort* ou *Os Cinco Artigos Contra os Remonstrantes*. A doutrina reformada foi sistematizada nos seguintes pontos: *a eleição incondicional, a expiação definida, a depravação total, a graça irresistível e a perseverança dos santos*<sup>14</sup>. “Cada Cânone consiste de uma parte positiva e de outra negativa. A primeira é uma exposição da doutrina bíblico-reformada do assunto tratado, e a última é a refutação do erro arminiano correspondente” (CÂNONES DE DORT, 2017, p. 113-114). O documento está estruturado em cinco capítulos, seguido de uma conclusão.

O primeiro capítulo é composto por dezoito artigos, os quais tratam da *eleição e reprovação divina*. O primeiro, sexto e décimo quintos artigos são suficientes para compreender a posição calvinista acerca desse assunto:

**Artigo 1 – Toda humanidade é condenável diante de Deus**

Como todos os homens pecaram em Adão, estão debaixo da maldição e merecem a morte eterna. Deus não teria feito injustiça a ninguém se tivesse sido sua vontade deixar toda a raça humana no pecado e debaixo da maldição, e condená-la por causa do seu pecado [...].

**Artigo 6 – O decreto eterno de Deus**

Procede do decreto de Deus conceder, no tempo devido, o dom da fé a alguns e a outros não. Pois ele conhece todas as suas obras desde a eternidade [...]. De acordo com esse decreto, ele graciosamente quebranta o coração dos eleitos, por mais duro que seja, e os inclina a crer; entretanto, segundo o seu justo juízo, ele deixa os que não são eleitos em sua própria malignidade e dureza [...].

**Artigo 15 – A descrição da reprovação**

As Sagradas Escrituras nos mostram e recomendam essa graça eterna e imerecida da nossa eleição, especialmente quando declaram que nem todos os homens são eleitos, mas que alguns não são eleitos ou foram preteridos na eleição eterna de Deus [...]. Esse é o decreto da reprovação, o qual não faz de Deus o autor do pecado (só em pensar isso é blasfêmia!), mas, antes o revela como o terrível, irrepreensível e juntos Juiz e Vingador do pecado (CÂNONES DE DORT, 2017, p. 115; 117; 119).

14 Eleição incondicional: Deus elege quem salvará, não estando esta baseada em nenhuma ação humana; expiação indefinida: Cristo morreu somente pelos eleitos, embora o sacrifício fosse suficiente para salvar a todos; depravação total: o homem é corrompido pelo pecado, sendo incapaz de exercer sua livre vontade, especialmente para salvação; graça irresistível: a graça de Deus age nos eleitos de modo que não podem recusá-la; perseverança dos santos: uma vez que é Deus quem garante a salvação dos eleitos, esses permanecem na fé.

O segundo capítulo é composto por nove artigos, os quais abordam a *morte de Cristo e a redenção do homem através dela*. A ênfase é na expiação indefinida (ou limitada), isto é, o sacrifício de Cristo é apenas para os eleitos:

**Artigo 8 – A eficácia da morte de Cristo**

Este, pois, foi o soberano conselho de Deus, o Pai: que a eficácia salvadora e vivificante da preciosíssima morte do seu Filho se estende a todos os eleitos. Foi da sua graciosíssima vontade e intento conceder a fé justificadora apenas a eles e assim trazer-lhes infalivelmente à salvação. Isto é: Deus quis que Cristo, pelo sangue derramado na cruz (pelo qual ele confirmou a nova aliança), redimisse, eficazmente, de todo povo, tribo, nação e língua, todos aqueles – e somente aqueles – que, desde a eternidade, foram eleitos para a salvação e foram dados ao Filho pelo Pai (CÂNONES DE DORT, 2017, p. 130).

O terceiro capítulo e quarto capítulo são compostos por 17 artigos ao todo, os quais versam sobre a *corrupção do homem*. É evidente a ideia de que o homem é incapaz de direcionar-se, por si mesmo, à salvação.

**Artigo 3 – A total incapacidade do homem**

Portanto, todos os homens são concebidos em pecado e nascem como filhos da ira, incapazes de realizar qualquer bem salvífico, inclinado para o mal, mortos em pecados e escravos do pecado. Sem a graça da regeneração do Espírito Santo, não desejam nem podem voltar-se para Deus, nem corrigir a sua natureza depravada, nem se preparar para essa correção. [...]

**Artigo 10 – Por que outros que são chamados vêm**

Outros que são chamados pelo ministério do evangelho vêm e são convertidos. Mas, não se deve atribuir isso ao homem, como se ele, por causa do seu livre-arbítrio, fosse superior àqueles que receberam igual ou suficiente graça para a fé ou conversão (como afirma a arrogante heresia de Pelágio). Deve-se atribuir isso a Deus, pois foi ele quem escolheu os seus em Cristo, desde a eternidade, e os chama eficazmente no tempo (CÂNONES DE DORT, 2017, p. 136; p. 138).

O quinto capítulo trata da *perseverança dos santos* e é composto por 15 artigos.

**Artigo 6 – Deus não permitirá que os seus eleitos se percam**

Deus, que é rico em misericórdia, segundo o seu propósito imutável da eleição, não retira completamente o seu Espírito Santo dos que lhe pertencem, mesmo diante de suas deploráveis quedas. Tampouco permite que se afundem tanto a ponto de caírem da graça da adoção e do estado de justificação, ou que cometam o pecado para morte – isto é, o pecado contra o Espírito Santo – e que, totalmente abandonado por ele, se lancem na ruína eterna (CÂNONES DE DORT, 2017, p. 150).

Como vimos, dois aspectos são sempre reafirmados nos artigos dos Cânones de Dort: a incapacidade do ser humano de salvar a si mesmo e a eleição de uns para salvação em detrimento de outros. O homem agostiniano, isto é, decaído, recuperado por

Calvino, acompanha toda a ortodoxia reformada e o espírito de racionalização da época viabiliza a radicalização da doutrina da predestinação. Esta, por sua vez, é a força motriz para que toda discussão aconteça, não somente porque uma ideia foi atacada, mas porque um modo de ser no mundo foi ameaçado. Crer ser um eleito de Deus encoraja a ações que extrapolam o âmbito privado, em defesa da fé e/ou com motivações de outra ordem.

Os limites do pensamento teológico calvinista são bem delimitados neste documento, o qual deixa claro que dúvidas ou discordâncias permanecem intoleráveis, como na Genebra de Calvino.

Outra questão a ser considerada é que a teologia calvinista, que também influenciou a constituição de outras vertentes protestantes, estrutura uma visão de mundo a partir de uma antropologia pessimista, o que produz mentalidades bastante rígidas, cuja tendência é um olhar condenatório para o mundo e sem alteridade – com o outro que se apresenta de um modo diferente.

Exige-se, mesmo após 400 anos, que todos os oficiais das Igrejas Reformadas, subscrevam os Cânones de Dort e outras confissões, para que atuem no âmbito eclesiástico. Além disso, este documento permanece disponível para consulta na Igreja Presbiteriana do Brasil, o que comprova o seu uso nos dias atuais.

### **2.3.5 Confissões de Westminster (1643-46)**

A Assembleia de Westminster foi convocada em 1643 pelo Parlamento inglês, sendo “[...] composta por 121 ministros, 30 leigos e oito comissários escoceses. O pedido era claro: que se formulasse uma confissão para a Igreja da Inglaterra” (CAMPOS, 2014, p. 7). Nesta assembleia foram produzidos três documentos: a *Confissão de Fé*, o *Breve Catecismo* e o *Catecismo Maior*, os quais são utilizados ainda hoje, sendo “considerados a melhor expressão das doutrinas contidas nas Escrituras, de acordo com os calvinistas presbiterianos” (ANÉAS, 2018, p. 151). No entanto, é objeto desta análise somente a Confissão de Fé, a qual é composta por 33 capítulos, dos quais serão destacados aqueles que convergem com o interesse desta pesquisa.

O primeiro aspecto a ser apontado é que para os puritanos o individualismo era um atributo apreciável, o que justifica a Teologia do Pacto<sup>15</sup> ser o embasamento desta confissão.

#### **Capítulo 7 – Do Pacto de Deus com o Homem**

1. Tão grande é a distância entre Deus e a criatura, que, embora as criaturas racionais lhe devam obediência como seu Criador, nunca poderiam fruir nada dele, como bem-aventurança e recompensa, senão por alguma voluntária condescendência da parte de Deus, a qual agradou-lhe expressar por meio de um pacto.

2. O primeiro pacto feito com o homem era um pacto de obras; nesse pacto foi a vida prometida a Adão e, nele, à sua posteridade, sob a condição perfeita e pessoal obediência (ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER, p. 7)<sup>16</sup>.

A Assembleia de Westminster também validou o modelo de organização presbiteriano de igreja, adotado pela Escócia anteriormente, para todas as igrejas calvinistas ou reformadas da Irlanda e Inglaterra.

[...] o modelo presbiteriano para a igreja da Inglaterra e a sua doutrina, fatores muito importantes para a expansão do presbiterianismo no mundo todo, pois o seu modelo de organização democrático-representativa e sua estrutura eram facilmente adaptáveis às várias situações político-sociais dos países que ainda seriam alcançados (CAMPOS, 2014, p. 8).

Havia um interesse do partido dos puritanos na conduta dos protestantes; exigiam deles o mesmo padrão de conduta moral imposto por Calvino em Genebra no século XVI. E, além de desejarem remover todos os traços católicos mantidos pelos anglicanos nos cultos, cerimônias, costumes e doutrinas, visavam ao alcance internacional da Reforma (CAMPOS, 2014).

O segundo aspecto diz respeito à Bíblia, uma vez que a atitude protestante para com as Escrituras é a espinha dorsal de toda relação com este e aquele mundo. “Todos eles [os livros do Antigo e Novo Testamento] são dados por inspiração de Deus para serem a **regra de fé e prática**” (ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER, p. 4, grifo nosso), assim, “toda experiência humana [...] é roubada de qualquer autoridade e é submetida a um texto absoluto” (ALVES, 1982, p. 97).

É a confissão, no entanto, que normatiza a interpretação do texto bíblico a partir dos sínodos e concílios:

---

15 Trata-se de um pacto pessoal de Deus com o homem: “[...] Deus estabeleceu um pacto de graça com a semente de Abraão, o que pode somente ser apropriado pela fé, que também é um dom de Deus e por essa razão pessoal” (CAMPOS, 2014, p. 7).

16 Disponível em: <https://www.ipb.org.br/ipb/doutrina>. Acesso em: 21/05/2020.

### Capítulo 31: Dos Sínodos e Concílios

2. Aos sínodos e concílios compete decidir ministerialmente controvérsias quanto à fé e casos de consciência, determinar regras e disposições para a melhor direção do culto público de Deus e governo da sua Igreja, receber queixas em caso de má administração e autoritativamente decidi-las. Os seus decretos e decisões, sendo consoantes com a palavra de Deus, devem ser recebidas com reverência e submissão, não só pelo seu acordo com a palavra, mas também pela autoridade pela qual são feitos, visto que essa autoridade é uma ordenação de Deus, designada para isso em sua palavra (ASSEMBLÉIA DE WESTMINSTER, p.20).

Seguindo a linha de Calvino, em sua experiência em Genebra, a igreja é dotada de autoridade sobre seus membros, o que contradiz o princípio protestante de livre exame e torna rígida novamente a relação do indivíduo com sua fé.

O terceiro aspecto a ser destacado é que a Confissão de Westminster evidencia o que já falamos em outro momento: a identidade protestante é constituída a partir do conflito<sup>17</sup>. No trecho abaixo, a Igreja de Roma é posta como inimigo da igreja de Cristo<sup>18</sup>:

### Capítulo 25: Da Igreja

6. Não há outro Cabeça da Igreja senão o Senhor Jesus Cristo. Em sentido algum pode ser o papa de Roma o seu cabeça, senão que **ele é aquele anticristo**, aquele homem do pecado e filho da perdição que se exalta na Igreja contra tudo o que se chama Deus (ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER, p. 18 – grifo nosso).

Outros aspectos importantes, que se relacionam com o Sínodo de Dort, dizem respeito aos decretos de Deus, à doutrina da providência e certeza da salvação:

### Capítulo 3: Dos Eternos Decretos de Deus

3. Pelo decreto de Deus e para a manifestação da sua glória, alguns homens e alguns anjos, são predestinados para a vida eterna e outros preordenados, são particular e imutavelmente designados; o seu número é tão certo e definido, que não pode ser nem aumentado nem diminuído. [...]

7. Segundo o inescrutável conselho de sua própria vontade ele concede ou recusa misericórdia, como lhe apraz, para a glória de seu soberano poder sobre as suas criaturas, para louvor de sua gloriosa justiça, o resto dos homens foi Deus servido não contemplar e ordená-los para a desonra e ira por causa de seus pecados (ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER, p. 5).

### Capítulo 5: Da Providência

1. Pela mui sábia e santa providência, segundo a sua infalível presciência e o livre imutável conselho de sua própria vontade, Deus, o grande Criador de todas as coisas, para o louvor da glória de sua sabedoria, poder, justiça, bondade e misericórdia, sustenta, dirige, dispõe e governa todas as criaturas, todas as ações delas e todas as coisas, desde a maior até a menor. [...]

4. A onipotência, a sabedoria inescrutável e a bondade infinita de Deus, de tal maneira se manifestam na sua providência, que esta se estende até a primeira

<sup>17</sup> Ver a seção “Religião, Sociedade e Política”.

<sup>18</sup> Anéas (2018) aponta muito bem como esse “comportamento bélico” - em suas palavras-é parte constitutiva do protestantismo contemporâneo e uma consequência desse período do escolasticismo protestante.

queda e a todos os outros pecados dos anjos e dos homens, e isto não por uma mera permissão tal que, para os seus próprios e santos designios, sábia e poderosamente os limita, regula e governa em uma múltipla dispensação; mas essa permissão é tal que, a pecaminosidade dessas transgressões procede tão somente da criatura e não de Deus, que, sendo santíssimo e justíssimo, não pode ser o autor do pecado e nem pode aprová-lo. [...]

7. Como a providência de Deus se estende, em geral, a todas as criaturas, assim, pois, de um modo muitíssimo especial, essa mesma providência cuida de sua igreja e tudo dispõe a bem dela (ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER, p. 6-7).

Assim como nos Cânones de Dort, os decretos de Deus e a doutrina da predestinação são destacados na Confissão de Fé de Westminster. Como que em resposta aos arminianos, é manifesto com clareza que o decreto divino não se fundamenta em sua *presciência*, mas na sua livre e, portanto, *soberana vontade*. Dessa forma, o que se percebe é que a doutrina da predestinação não é abandonada ou atenuada ao longo dos anos (WEBER, 2013), mas, sim, enrijecida.

Os fiéis que creem verdadeiramente podem se certificar do estado de graça e salvação nesta vida:

#### **Capítulo 18 – Da Certeza da Graça e da Salvação**

3. Esta segurança infalível não pertence de tal modo à essência da fé, que um verdadeiro crente, antes de possuí-la não tenha de esperar muito e de lutar com muitas dificuldades; contudo, sendo pelo Espírito capacitado a conhecer as coisas que lhe são livremente dadas por Deus, ele pode obtê-la sem revelação extraordinária, no devido uso dos meios comuns. É, pois, dever de cada um ser diligente e tornar certas sua vocação e eleição, a fim de que, por esse modo, seja o seu coração, no Espírito Santo, dilatado em paz e em deleite, em amor e em gratidão para com Deus, no vigor e na alegria, nos deveres da obediência que não são os frutos próprios desta segurança. Longe esteja isto de predispor os homens à negligência (ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER, p. 18).

Como vemos, a certeza da salvação é um aspecto importante dentro da ortodoxia protestante, no entanto, esta não depende de uma experiência subjetiva ou, como é dito, de uma “revelação extraordinária”. Os fiéis podem possuí-la pelos meios ordinários, basta que se dediquem à vocação que lhes fora concedida, a fim de evidenciar e honrar sua eleição. Assim, “[...] distingue-se o *trabalho profissional sem descanso* como o meio mais saliente para se *conseguir* essa autoconfiança. Ele, somente ele, dissiparia a dúvida religiosa e daria certeza do estado de graça” (WEBER, 2013, p. 102).

Em lugar dos pecadores humildes a quem Lutero promete a graça quando em fé penitente recorrem a Deus, disciplinam-se dessa forma aqueles ‘santos’ autoconfiantes com os quais toparemos outra vez na figura dos comerciantes puritanos (WEBER, 2013, p.102).

A autoconfiança desses fiéis, por possuírem o monopólio da verdade que lhes garante salvação, produz um comportamento moral e intolerante “[...] para com aquilo que a verdade, assim afirmada de forma absoluta, define como erro” (ALVES, 1982, p. 271).

A Confissão de Fé de Westminster reserva um capítulo para tratar do tema da liberdade de consciência, no entanto, o que ali se encontra é muito mais uma matéria condenatória, alinhada a esse comportamento intolerante diante do erro. Um dos seus artigos diz:

**Capítulo 20: Da Liberdade Cristã e da Liberdade de consciência**

4. Visto que os poderes que Deus ordenou, e a liberdade que Cristo comprou não foram por Deus designados para destruir, mas para que mutuamente nos apoiemos e preservemos uns aos outros, resistem à ordenança de Deus os que, sob pretexto de liberdade cristã, se opõem a qualquer poder legítimo, civil ou religioso, ou ao exercício dele. Se publicarem opiniões ou mantiverem práticas contrárias à luz da natureza ou aos reconhecidos princípios do cristianismo concernentes à fé, ao culto ou ao procedimento; se publicarem opiniões, ou mantiverem práticas contrárias ao poder da piedade, ou que, por sua própria natureza ou pelo modo de publicá-las e mantê-las, são destrutivas da paz externa da Igreja e da ordem que Cristo estabeleceu nela, podem legalmente ser processados e visitados com as censuras da Igreja (ASSEMBLÉIA DE WESTMINSTER, p. 13).

Percebe-se, pois, que a liberdade de consciência promulgada não condiz com o sentido dos termos, uma vez que não se tolera oposição ao poder eclesiástico instituído, passível de processos e censuras por parte da igreja. Nesse sentido, todo aquele que duvidar ou discordar minimamente é um herege. Para o ortodoxo protestante o presente é um lugar interdito, para o herege o presente está em aberto. De forma belíssima, Rubem Alves escreve a respeito:

O ortodoxo tenta preservar o velho. O herege tenta destruir o velho, para que o novo nasça. O ortodoxo tem medo do novo, da surpresa, do inesperado. Eles ameaçam sua salvação. O herege vê o velho apenas como um caminho na direção do novo. O velho não é definitivo. É o provisório. Etapa a ser ultrapassada. Visões de mundos que se opõem. O ortodoxo vê um mundo petrificado, acabado, completo, fixo, imutável. O herege vive num mundo que se move, ainda incompleto, aberto, inacabado. Mundo onde é necessário buscar. Processo descontínuo, de saltos qualitativos, onde a vida e a liberdade se mantêm pela dialética da morte e ressurreição. Quem preserva o passado está condenado a viver nele. Perdeu o futuro. O mundo da ortodoxia é aquele que foi um dia criado por homens então vivos. Mas eles morreram. [...]. A ortodoxia afirma a eternidade deste mundo morto. Usa-se como uma jaula onde a vida deve ser encerrada (ALVES, 1982, p. 275).

Por último, destacamos o capítulo dedicado ao magistrado civil, nele encontramos reafirmações do pensamento político de Calvino:

**Capítulo 23: Do Magistrado Civil**

1. Deus, o Senhor Supremo e Rei de todo o mundo, para a sua glória e para o bem público, constituiu sobre o povo magistrados civis que lhe são sujeitos, e a este fim, os armou com o poder da espada para defesa e incentivo dos bons e castigo dos malfeitores.

2. Aos cristãos é lícito aceitar e exercer o ofício de magistrado, sendo para ele chamado; e em sua administração, como devem especialmente manter a piedade, a justiça, e a paz segundo as leis salutares de cada Estado, eles, sob a dispensação do Novo Testamento e para conseguir esse fim, podem licitamente fazer guerra, havendo ocasiões justas e necessárias.

3. Os magistrados civis não podem tomar sobre si a administração da palavra e dos sacramentos ou o poder das chaves do Reino do Céu, nem de modo algum intervir em matéria de fé; contudo, como pais solícitos, devem proteger a Igreja do nosso comum Senhor, sem dar preferência a qualquer denominação cristã sobre as outras, para que todos os eclesiásticos sem distinção gozem plena, livre e indisputada liberdade [...]. E é dever dos magistrados civis proteger a pessoa e o bom nome de cada um dos seus jurisdicionados, de modo que a ninguém seja permitido, sob pretexto de religião ou de incredulidade, ofender, perseguir, maltratar ou injuriar qualquer outra pessoa; e bem assim providenciar para que todas as assembleias religiosas e eclesiásticas possam reunir-se sem ser perturbadas ou molestadas.

4. É dever do povo orar pelos magistrados, honrar as suas pessoas, pagar-lhes tributos e outros impostos, obedecer às suas ordens legais e sujeitar-se à sua autoridade [...] (ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER, p. 16).

É interessante notar que mesmo um século depois da formulação do pensamento político de João Calvino, esta foi inteiramente preservada na Confissão de fé de Westminster, seu contexto de disputas político-religiosas não contribuiu para que o assunto fosse aprofundado e ampliado. Além disso, o artigo terceiro institui uma imparcialidade por parte dos magistrados que não foi considerada durante a Revolução Puritana<sup>19</sup>, e se restringe à religião cristã, o que era natural na Europa do século XVII, mas torna-se problemático no mundo atual com sua pluralidade, uma vez que a Confissão de Westminster é ainda hoje um dos padrões doutrinários das igrejas reformadas. Outro aspecto relevante – já disposto nas Instituições Cristãs de Calvino, como mencionado –, que norteará os capítulos seguintes, está no artigo segundo e também diluído no terceiro, a saber: a separação da religião e Estado, mas não do religioso e política.

---

19 Ver a seção “Puritanismo Inglês”.

### 3 O NEOCALVINISMO HOLANDÊS

*Oh, nem um único espaço de nosso mundo mental pode ser hermeticamente selado em relação ao restante e não há um centímetro quadrado em todos os domínios da existência humana sobre o qual Cristo, que é o Soberano sobre tudo, não clame: é meu!*

*(Palestra proferida por Abraham Kuyper em 1880, na Nieuwkerk, em Amsterdã)<sup>20</sup>.*

O primeiro capítulo foi dedicado à apresentação e análise da tradição teológica na qual o Neocalvinismo holandês se insere. Julgamos importante reconstruir esse percurso, pois o Neocalvinismo, conforme veremos, não é um movimento de ruptura, estando, fundamentalmente, entrelaçado com a teologia de João Calvino e toda tradição seguinte ao reformador. Assim, acredita-se que o primeiro capítulo cumpriu a tarefa de explorar as raízes do objeto desta pesquisa.

Com a análise da vida e obra de João Calvino, percebemos que sua questão fundamental entrecorreu em práticas político-religiosas. Tal questão, por sua vez, estava fundamentada, na ideia de eleição e predestinação, que foram força motriz da ortodoxia protestante. A análise da ortodoxia protestante, a partir de recortes históricos-chave como a Assembleia de Westminster (1643-46) e o Sínodo de Dort (1618-19), cujos resultados são verificáveis nas suas Confissões de Fé, proporcionou-nos a compreensão de que, entre outros objetivos, as confissões doutrinárias serviram de instrumentalização política, uma vez que seus elementos teológicos se relacionavam com as questões político-sociais da época. O puritanismo inglês, cuja relação com a Guerra Civil Inglesa é explícita, é um exemplo disso; buscava-se um retorno à pura religião bíblica e uma verdadeira reforma da Igreja da Inglaterra, mas também uma ação política e econômica, que dentro da ética puritana é inseparável da religião. O Sínodo de Dort é fruto de uma fecunda discussão, cuja ênfase recaiu sobre a ordem dos decretos da salvação, mas que também não se absteve de influências políticas, elemento preponderante na elaboração do documento confessional. Percebe-se, nesse sentido, que a relação entre política e religião é intrínseca quando se fala da tradição cristã; se a Reforma se esforçou para romper com a Igreja Católica, com seus reis e rainhas, ao longo do percurso, seus adeptos também não

---

<sup>20</sup> Segundo Carvalho (in DOOYEWEERD, 2010, p. 18), esta frase foi proferida por Kuyper numa palestra proferida em 20 de outubro de 1880, na *Nieuwkerk*, em Amsterdã. Nem mesmo Carvalho teve acesso a ela diretamente; ele retira de BRATT, James D. **Abraham Kuyper: A Centennial Reader**, 1998, p. 488, obra a que não temos acesso no presente momento.

conseguiram se dissociar dos mecanismos da política. Decerto porque o fenômeno religioso, e neste caso o protestantismo, é um construtor de mundos, cujas “[...] doutrinas estão aí para estabelecer ordem à existência, é seu papel fazer do caos um cosmo – tanto no sentido de mundo ou universo como no de ordem” (CAMPOS; MARIANI, 2015, p. 13). Desta forma, o indivíduo cristão assume para si a tarefa de ordenar a realidade de acordo com seus princípios religiosos, sendo a política não apenas um âmbito da realidade a ser ordenado, mas um meio para ordenar os demais.

Neste segundo capítulo adentraremos propriamente ao objeto desta pesquisa, o Neocalvinismo holandês, a partir dos seus principais expoentes: Abraham Kuyper e Herman Dooyeweerd. Trataremos das principais ideias dos autores a partir do delineamento que interessa a esta pesquisa: a relação entre religião e política no movimento. Cabe-nos apontar o contexto de surgimento do Neocalvinismo holandês e extrair de suas obras os pressupostos teológicos que sustentam suas ideias sobre o Estado e relação do indivíduo religioso com a política, demonstrando, portanto, que o Neocalvinismo holandês não é um movimento de ruptura, mas de continuidade à tradição calvinista em vias da modernidade, com um projeto de confrontá-la e, ao mesmo tempo, construí-la segundo sua compreensão de mundo. Para esta tarefa, selecionamos duas palestras proferidas por Abraham Kuyper no seminário de Princeton em 1898 e a obra *Estado e Soberania: ensaios sobre cristianismo e política*, de Herman Dooyeweerd, sem, no entanto, perder o diálogo com outras publicações do autor que são consideradas importantes para o entendimento dos princípios teóricos fundamentais do seu pensamento. Cabe dizer que, diferentemente de Kuyper, que foi um estadista, Dooyeweerd foi um acadêmico dedicado aos estudos da filosofia. Assim, não é nosso objetivo aprofundar os pormenores da sua filosofia reformacional, somente no que é fundamental a nossa compreensão da sua teorização sobre o Estado. Prossigamos a este trabalho.

### **3.1 Abraham Kuyper: uma nota biográfica**

Abraham Kuyper (1837-1920) foi um teólogo e filósofo holandês, com forte atuação nas áreas acadêmicas e políticas de seu país. Em 1872, tornou-se editor-chefe do jornal diário *De Standard* e fundou o partido Antirrevolucionário Holandês em 1879. Em 1880, fundou a Universidade Livre de Amsterdã, onde atuou como docente e administrador. Entre os anos de 1901 a 1905 assumiu a função pública de Primeiro-Ministro da Holanda.

Engajado numa luta apologética, proferiu as Palestras *Stone* na Universidade e Seminário de Princeton em 1898, reunidas e publicadas recentemente no Brasil, sob o título *O Calvinismo*, com o intuito de apontá-lo não apenas como um sistema dogmático e eclesiástico, mas como um sistema de vida<sup>21</sup>. Abraham Kuyper é um dos principais expoentes do movimento de renovação religiosa e social que ocorreu na Holanda no século XIX, conhecido como Neocalvinismo holandês, o qual foi disseminado em muitos seminários nos Estados Unidos no século XX, de onde veio para o Brasil.

Firmado na tradição reformada calvinista, Kuyper tinha como um dos seus objetivos renovar a vida social e religiosa da Holanda já que, em sua interpretação, existia uma crise na sociedade moderna que só poderia ser solucionada através da aplicação, na sociedade de certos princípios religiosos (ALENCAR, 2018, p. 108).

Kuyper, embora pretendesse fidelidade ao pensamento de João Calvino, não foi um “copista submisso” (VAN TIL HENRY, 2010).

No momento, que seja suficiente dizer que Kuyper colocou a autoglorificação de Deus no centro de sua teologia da mesma maneira que Calvino fez. Mas, se Calvino entrou em contenda contra a teologia dos católicos, dos anabatistas e dos humanistas, Kuyper, como apologista do Calvinismo, estava mais empenhado em estabelecer as exigências de Cristo para o campo inteiro da cultura (VAN TIL HENRY, 2010, p. 140).

As Palestras *Stone* são um importante ponto de partida para compreender o Neocalvinismo holandês. Trata-se de uma crítica ao pensamento moderno, a partir de seis exposições, das quais duas serão objeto da nossa análise na sequência: Calvinismo como sistema de vida e Calvinismo e política.

### 3.1.1 As Palestras *Stone* e seu contexto de formulação

Abraham Kuyper observa o mundo moderno como uma ameaça à herança cristã, cujo impacto se inicia nos séculos precedentes, com a Revolução Francesa, sobre a qual ele diz: “[...] o princípio do qual a Revolução surgiu continua completamente *anticristão*, e desde então tem se espalhado como câncer, dissolvendo e corroendo tudo quanto está firme e consciente diante de nossa fé cristã” (KUYPER, 2014, p. 18).

21 O termo “sistema de vida” foi utilizado por Kuyper para traduzir o termo alemão *Weltanschauung*, que em inglês não possui equivalente preciso, o que justificaria o uso da tradução literal “conceito de mundo” ou “cosmovisão”; no entanto, pelo termo em inglês ser limitado em suas associações, predominantemente físicas, foi preferível pelo autor o termo “concepção de vida e do mundo”, o qual, por sugestão de amigos americanos, passou para “sistema de vida” (KUYPER, 2014).

Kuyper identifica o contexto moderno, para o qual emprega o nome de Modernismo, como um período de supervalorização do homem em detrimento de Deus, cujo sistema de vida ataca o cristianismo:

Dois sistemas de vida estão em combate mortal. O Modernismo está comprometido em construir um mundo próprio a partir de elementos do homem natural, e a construir o próprio homem a partir de elementos da natureza; enquanto que, por outro lado, todos aqueles que recentemente humilham-se diante de Cristo e o adoram como o Filho do Deus vivo, e o próprio Deus, estão resolvidos a salvar a “herança cristã”. Esta é a luta na Europa, esta é a luta na América, e esta também é a luta por princípios em que meu próprio país está engajado, e na qual eu mesmo tenho gasto todas as minhas energias por quase quarenta anos (KUYPER, 2014, p. 19).

Kuyper, que é herdeiro do pensamento reformado calvinista, experimentou a verdadeira crise da ortodoxia protestante. A crise da ortodoxia protestante se deu a partir da “[...] emergência de um coeso liberalismo teológico, o qual, embora durasse pouco como fenômeno histórico, pelo menos em sua forma clássica, teve um alcance teórico impressionante” (BERGER, 1985, p. 168).

O protestantismo liberal<sup>22</sup> é um dos mais importantes movimentos que surgiram com o objetivo de preencher as lacunas existentes entre a fé cristã e o movimento moderno. Com as descobertas científicas, como a teoria da seleção natural de Charles Darwin, “criou-se um ambiente em que alguns elementos da teologia cristã tradicional (como a doutrina da criação do mundo em sete dias, por exemplo) pareciam ser cada vez mais insustentáveis” (MCGRATH, p. 138, 2010). Assim, seus teólogos se empenharam para que houvesse uma renovação dogmática, do contrário, a desintegração do cristianismo seria uma possibilidade. O liberalismo buscou basear a fé não em sistemas doutrinários fechados, mas na experiência humana e necessidades que o mundo moderno apresentava.

Assim, talvez a melhor interpretação do termo “liberal” seja a que se aplique a “um teólogo que, segundo a tradição de Schleiermacher e Tillich, esteja interessado na reformulação dogmática em resposta à cultura contemporânea”, o que descreve muitos dos escritores modernos conhecidos (MCGRATH, 2010, p. 140).

Kuyper, no entanto, analisa esse movimento de forma crítica:

---

22 Entre os muitos temas que perpassam nossa pesquisa, encontra-se o movimento do protestantismo liberal. No entanto, em virtude da necessidade de delimitação do nosso objeto de estudo, esta e outras temáticas não podem ser analisadas exaustivamente; limitamo-nos somente contextualizar, para que nosso leitor possa se localizar em nossa discussão.

É verdade que toda falange de teólogos, de Schleiermacher a Pfeidere continuaram a prestar alta honra ao nome de Cristo, mas é igualmente inegável que isto somente foi possível pela sujeição de Cristo e da confissão cristã a metamorfoses sempre mais corajosas. Um fato doloroso, mas que torna-se absolutamente evidente, se vocês compararem o credo agora corrente nestes círculos com a confissão pela qual nossos mártires morreram [...]. Uma Teologia que virtualmente destrói a autoridade das Santas Escrituras como um livro sagrado; que nada vê no pecado exceto uma falta de desenvolvimento; que reconhece Cristo como nada mais que um gênio religioso de importância central; que vê a redenção como simples reversão de nosso modo subjetivo de pensar; e que se satisfaz num misticismo dualisticamente oposto ao mundo do intelecto – uma Teologia como esta é semelhante a uma represa cedendo diante do primeiro assalto da maré invasora. É uma Teologia sem controle sobre o povo, uma quase religião, absolutamente impotente para restaurar até mesmo a uma firmeza temporária nossa triste vacilante vida moral (KUYPER, 2014, p. 191).

Podemos observar que o Neocalvinismo holandês surge em meio e como resposta aos grandes processos da modernidade, que afetaram a religião, seu estatuto cultural e produção teológica. “Na Holanda do século dezenove houve uma divisão entre a atitude crítica, de um lado (a igreja liberal absorvera todos os elementos críticos do liberalismo) e a igreja calvinista ortodoxa, do outro, mantendo a teologia tradicional com grande tenacidade” (TILLICH, 1999, p. 40). Abraham Kuyper, como herdeiro da ortodoxia calvinista, coloca-se, portanto, em posição de combater às transformações trazidas no bojo da modernidade, mas, para isso, identifica a necessidade de um sistema de vida igualmente abrangente e adverte que esse sistema de vida não precisa ser formulado, mas aplicado como se apresenta na história, e se apresenta no calvinismo: “Quando assim fiz, encontrei e confessei, e ainda sustento, que esta manifestação do princípio cristão nos é dada no Calvinismo” (KUYPER, 2014, p. 19).

Na próxima seção trataremos de duas das seis palestras proferidas por Kuyper na Universidade e Seminário de Princeton, em 1898, a convite da L. P. Stone.

### **3.1.2 Calvinismo como sistema de vida**

A primeira exposição de Abraham Kuyper nas Palestras *Stones* tem o título “Calvinismo como sistema de vida”. Ao pretender uma resposta à crise vivenciada, Kuyper propõe uma reafirmação da objetividade teológica, remontando o pensamento reformado calvinista que, em sua percepção, abrange historicamente: 1) um nome sectário: diz respeito ao estigma sectário atribuído ao nome “calvinista” nos países católicos; 2) identificação confessional: se refere à convicção do dogma da predestinação; 3) identificação denominacional: é aplicado como um título a uma denominação eclesiástica;

4) um nome científico: em sentido histórico, filosófico ou político; histórico porque foi a via pela qual a reforma protestante se moveu; filosófico porque é um sistema de concepções que sob o empenho da mente do teólogo João Calvino propôs pensar nas diversas esferas da vida; e político porque indica um movimento que se comprometeu com a liberdade das nações em governo constitucional, inicialmente em países como a Holanda, Inglaterra e os Estados Unidos no século XVIII. O Neocalvinismo amplia, portanto, a ênfase da tradição reformada em relação à cultura e envolvimento social.

Kuyper, enraizado nas doutrinas-chave da tradição agostiniana-calvinista, elaborou um novo dogma, denominado de *graça comum*. Há elementos dessa doutrina que podem ser encontrados nos escritos de Calvino, no entanto, foi Kuyper que, efetivamente, o desenvolveu. A *graça comum* é a misericórdia de Deus que restringe o pecado e seus efeitos à medida que também capacita o homem a desenvolver a criação como originalmente ele desejou. “Esta graça, contudo, não aniquila a essência do pecado, nem salva para a vida eterna, porém impede a execução completa do pecado, do mesmo modo como o discernimento humano impede a fúria de animais selvagens” (KUYPER, 2014, p. 130). Desse modo, Kuyper concilia a doutrina da *depravação total* – isto é, doutrina que afirma que, por meio da corrupção original, todos ficaram impossibilitados de praticar o bem e são inteiramente inclinados a todo mal – com a presença do bem entre os “não regenerados”. Foi desenvolvido, ainda, um segundo dogma, o *mandato cultural*, que pode ser entendido como “a ordem divina para que o homem explore de forma criativa e responsável os recursos da criação” (CARVALHO apud RAMLOW, 2012, p. 1708). Esse mandato é anunciado a Adão antes da queda, e, na perspectiva kuyperiana, não foi alterado. Desse modo, “o propósito, em última instância, não é salvação de pecadores, mas a redenção do cosmo” (PRONK, 2010, p. 14). Observamos a doutrina da *predestinação* arraigada nessa concepção, uma vez que relembra o dever dos cristãos de empregar os dons concedidos por Deus no mundo. “Crer na predestinação nada mais é do que a penetração do decreto de Deus em suas próprias vidas pessoais; ou, se vocês preferirem, no heroísmo pessoal para aplicar a soberania da vontade decretiva de Deus a suas próprias existências” (KUYPER, 2014, p. 121). Foi exatamente essa ênfase na doutrina da *predestinação* que imputou o calvinismo como “[...] o verdadeiro elemento de perigo político, e assim, atacado enquanto tal por aqueles no poder” (WEBER, 2013, p. 130), durante o século XVII.

A combinação das doutrinas mencionadas, assentadas na doutrina da *soberania de Deus*, chave na concepção de governo civil de Calvino, fundamenta a

proposta de sua teologia pública, cujo princípio é a autonomia das esferas. Para ele, a confissão calvinista é, na verdade, uma fé política, que se expressa brevemente em três teses: 1. Somente Deus, e não criaturas possuem direitos soberanos sobre o destino das sociedades. 2. O pecado no campo político tem destruído o governo direto de Deus, por isso foi conferido o propósito do governo aos homens como “remédio mecânico”. 3. O homem não possui autoridade sobre seu semelhante, senão por uma autoridade que emana de Deus.

Para o teólogo a doutrina da *soberania de Deus* foi fundamental nas liberdades civis, ao passo que confere ao calvinismo conquistas na América e Inglaterra, bem como na Holanda, onde “[...] o pluralismo religioso [...] a partir do séc. XVII [...] caracterizou a vida político-religiosa holandesa” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 44). Neste ponto, contudo, fica aparente a demasia atribuída às contribuições do calvinismo.

Segundo Witte (1999), Kuyper não leva em conta a multiforme e plasticidade da tradição calvinista ao traçar linhas diretas de Genebra para América, Holanda e Inglaterra. Os puritanos do século XVII e XVIII não se basearam na doutrina divina de Calvino, mas, sim, na doutrina da aliança<sup>23</sup>, que forneceu uma compreensão distinta e integrada das religiões, sendo, também comum a ortodoxos, católicos e protestantes.

Vemos assim que, Kuyper entende o calvinismo “[...] como mais que uma religião, é ‘um sistema de vida abrangente’, que transcende a esfera do sagrado. A própria separação entre duas esferas – sagrado e secular – no Neocalvinismo é rejeitada em busca de uma fé mais integral” (ALENCAR, 2018, p. 109), que o torna como o único sistema capaz de oferecer respostas e uma agenda para o futuro.

### **3.1.3 Calvinismo e Política**

Na palestra “Calvinismo e Política”, Kuyper inicia sua exposição apontando que nenhum esquema político jamais se tornou dominante “a menos que tenha sido fundado numa concepção religiosa específica ou numa concepção antirreligiosa” (KUYPER, 2014, p. 85). Além disso, explicita que seu objetivo é combater a ideia de que “o Calvinismo representa um movimento exclusivamente eclesiástico e dogmático” (KUYPER, 2014, p. 85), uma vez que produziu mudanças significativas em “três terras de liberdade política histórica”: Holanda, Inglaterra e América.

---

23 Pacto das obras. É uma aliança natural e não um privilégio, no qual participam apenas os eleitos.

Que o Calvinismo levou a lei pública a novos caminhos, primeiro na Europa Ocidental, depois nos dois Continentes, e hoje mais e mais entre todas as nações civilizadas, é admitido por todos os estudantes científicos, se não ainda plenamente pela opinião pública (KUYPER, 2014, p. 86).

Adiante, Kuyper afirma que as concepções políticas do calvinismo nascem do seu princípio radical: não um princípio soteriológico (justificação pela fé), mas um princípio cosmológico: a Soberania de Deus sobre todo o cosmo. Essa soberania “irradia na humanidade numa tríplice supremacia, a saber, 1. A soberania do Estado; 2. A soberania na sociedade; e 3. A soberania na *Igreja*” (KUYPER, 2014, p. 86).

Tratando-se da soberania do Estado, Kuyper (2014) diz que o impulso para formar Estados nasce da natureza social do homem<sup>24</sup>:

Deus poderia ter criado os homens como indivíduos separados, estando lado a lado e sem conexão genealógica [...]; mas este não foi o caso. O homem é criado a partir do homem e em virtude de seu nascimento ele está organicamente unido a toda raça. Nós formamos juntos *uma humanidade*, não somente com aqueles que estão vivos atualmente, mas também com todas as gerações antes de nós e com todas aquelas que irão depois de nós, embora possamos estar pulverizados em milhões (KUYPER, 2014, p. 96-87).

A concepção de Estados, no entanto, interfere nessa ideia, uma vez que a unidade orgânica, da qual Kuyper fala, é rompida pela divisão de continentes e nações; essa unidade “somente seria realizada politicamente se *um Estado* pudesse abraçar todo o mundo e se toda a humanidade estivesse associada em um império” (KUYPER, 2014, p. 87). Kuyper aponta o pecado como a força desintegradora da humanidade, responsável pela quebra da sua unidade. Nesse sentido, toda tentativa de união é “[...] um olhar para trás para um paraíso perdido” (KUYPER, 2014, p. 87). Segundo o autor, sem o pecado não haveria a necessidade da ordem do Estado, a vida política teria se desenvolvido de acordo com o modelo familiar patriarcal; assim, o Estado é um “remédio mecânico” para humanidade após a queda de Adão no paraíso.

Toda estrutura do Estado, toda afirmação do poder do magistrado, todo meio mecânico de obter pela força a ordem e garantir um curso seguro de vida é, portanto, sempre algo artificial; algo contra o que as aspirações mais profundas de nossa natureza se rebelam; e que, exatamente por causa disto pode tornar-se a fonte tanto de um terrível abuso de poder por parte daqueles que exercem quanto de uma revolta contínua por parte da multidão (KUYPER, 2014, p. 88).

Kuyper aponta que a sede inata do homem pela liberdade é um meio ordenado por Deus para refrear o despotismo, sendo a relação entre autoridade e liberdade somente

<sup>24</sup> Kuyper se refere a Aristóteles, quando este afirma que o homem é um ser político.

possível porque o calvinismo colocou no primeiro plano, como verdade primordial, que Deus instituiu os magistrados por causa do pecado (KUYPER, 2014, p. 88).

O autor segue com sua exposição, refletindo sobre os dois lados do Estado: o lado de luz e o lado sombrio. Em seu lado de luz, o Estado cumpre o dever de preservação; devido ao pecado, seria impossível a humanidade conviver sem lei, governo e autoridade governante. Em seu lado sombrio, o Estado não se harmoniza com a natureza humana; sua autoridade é exercida por homens pecadores, sujeitos a ambições despóticas. Assim, Kuyper afirma:

[...] 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 pessoal (KUYPER, 2014, p.88)

Na relação entre o Estado e povo, o autor adverte que o povo não deve ser considerado elemento principal na política, pois a humanidade existe para glória de Deus e, conseqüentemente, segundo suas ordenanças, devendo cumpri-las para que sua sabedoria possa brilhar publicamente (KUYPER, 2014, p. 89). Destaca ainda que nenhum homem tem o direito de governar sobre outro homem, somente Deus tem esse direito. Nesse sentido, Kuyper demonstra seu desacordo com a teoria do contrato social:

Tampouco um grupo de homens pode, por contrato, de seu próprio direito constringer você a obedecer um semelhante. Que força obrigatória há para mim numa alegação de que épocas antes um de meus progenitores fez um “Contrato Social” com outros homens daquele tempo? (KUYPER, 2014, p. 89)

Na esfera do Estado, Kuyper enfatiza que é um homem livre e, por assim ser, não se curva diante de qualquer homem, diferente da esfera familiar, na qual governa laços orgânicos (KUYPER, 2014).

A segunda afirmação calvinista é que: *“toda autoridade de governo sobre a terra originou-se somente da Soberania de Deus”* (KUYPER, 2014, p. 90). Desta feita, toda aquela que se opuser à autoridade resiste às ordenanças do próprio Deus. Para Abraham Kuyper, o magistrado é um instrumento da *graça comum*, cuja função é conter toda desordem e violência.

Assim Deus, ordenando os poderes que existem, a fim de que através de sua instrumentalidade possa manter sua justiça contra os esforços do pecado, concedeu ao magistrado o terrível direito da vida e da morte. Portanto, todos os poderes que existem, quer em impérios ou em repúblicas, em cidades ou estados governam 'pela graça de Deus' (KUYPER, 2014, p. 90).

O autor, no entanto, adverte que não se trata de teocracia, argumentando que esta existiu somente em Israel, onde Deus se colocava imediatamente através de profecias, milagres e julgamentos punitivos. Ainda ressalta que a confissão calvinista, isto é, a ênfase dada à soberania de Deus, vale para todo o mundo e nações, estando em toda autoridade que o homem exercem sobre outros, seja na esfera do Estado ou da família. Trata-se, assim, de uma fé política (KUYPER, 2014, p. 92), expressa resumidamente em três teses:

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 unidade 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 (KUYPER, 2014, p. 92).

Kuyper faz uma diferenciação entre a confissão calvinista e a soberania popular (Revolução Francesa) e soberania do Estado (Escola Alemã), apontando que essas ignoraram Deus. A Revolução Francesa coloca o próprio homem como uma causa profunda da política.

[...] Aqui, do ponto de vista da soberania do povo, o punho está desafiadoramente cerrado contra Deus, enquanto que o homem humilha-se perante seus semelhantes, dando falso brilho a esta auto-humilhação pela ficção ridícula de que, milhares de anos antes, homens de que, ninguém tem qualquer lembrança determinaram um contrato político ou, como eles o chamam, 'Contrato Social' (KUYPER, 2014, p. 95).

Para Kuyper, a Escola Alemã tem uma concepção "mística" do Estado. Coloca-se em lugar da soberania de Deus, a soberania do Estado; o direito não mais transcende de Deus, mas emana da lei.

O Estado foi considerado como um ser misterioso com um *ego* oculto; com uma *consciência* de Estado desenvolvendo-se lentamente; e com uma poderosa *vontade* de Estado crescendo, a qual por um processo lento esforçou-se para às cegas alcançar o mais alto *propósito* do Estado. O povo não foi entendido como sendo a soma total dos indivíduos como com Rousseau. Foi corretamente visto

que um povo não é um agregado, mas um todo orgânico. Este organismo necessariamente deve ter seus membros orgânicos. Lentamente estes órgãos chegaram a seu desenvolvimento histórico. A vontade do Estado opera por estes órgãos, e tudo deve dobrar-se perante esta vontade (KUYPER, 2014, p. 96, grifo do autor).

Assim, a vontade do Estado é sempre mutável, tornando a lei e o direito arbitrário. O Estado, nesse sentido, tornar-se Deus.

Em comparação com as Revoluções calvinistas, Kuyper advoga que essas “deixaram intacta a glória de Deus” (2014, p. 93). Refere-se, especialmente, à Revolução Gloriosa e à Revolução Americana; na Declaração da Independência (1776), fica claro a observância das leis divina.

O estadista segue com sua exposição, afirmando que o calvinismo, em oposição à soberania popular e soberania do Estado, mantém a soberania de Deus como fonte de toda autoridade entre os homens.

O Calvinismo aponta para a diferença entre a concatenação natural de nossa sociedade orgânica e o laço mecânico que a autoridade do magistrado impõe. Ele torna fácil para nós obedecer a autoridade porque, com toda autoridade, nos motiva a honrar a exigência da soberania divina. Ergue-nos de uma obediência nascida do medo do exército forte, para uma obediência por causa da consciência. Ensina-nos a olhar por cima da lei existente para a fonte do Direito eterno de Deus e cria em nós a coragem indomável para protestar incessantemente contra a injustiça da lei em nome deste Direito superior (KUYPER, 2014, p. 97).

Abraham Kuyper passa a discutir sobre as esferas sociais, destacando que no sentido calvinista, a família, os negócios, a ciência e a arte são independentes do Estado; elas obedecem a uma “autoridade superior especial” (KUYPER, 2014, p. 98). Dá-se o nome de *soberania nas esferas sociais individuais*, sobre as quais não há nada, exceto Deus. O Estado não pode, portanto, ordenar fora do seu campo.

Existe uma profunda diferença entre sociedade e governo; a sociedade tem uma vida orgânica, é espontânea em seu desenvolvimento, devido aos laços de consanguinidade, enquanto que o governo possui caráter mecânico, por ser uma medida alternativa após o pecado original. Para Kuyper (2014, p. 100), as principais características do governo são: a) o direito sobre a vida e a morte, isto significa que somente Deus tem o direito de tirar a vida, a menos que esse direito seja concedido por ele, como no caso dos magistrados, reconhecidos com essa autoridade na lei de Moisés; b) o magistrado traz a espada, a qual tem triplo significado: justiça, guerra e ordem. “É a espada da *justiça* para distribuir a punição física ao criminoso. É a espada da *guerra* para defender a honra, os direitos e os interesses do Estado contra seus inimigos. E é a

espada da *ordem* para frustrar em seu país toda rebelião violenta” (KUYPER, 2014, p. 100). Especialmente no tocante à promoção da justiça, o estadista reafirma esse dever e, em segundo lugar, chama atenção para o cuidado que se deve ter com a unidade, seja no interior do país ou frente ao exterior, para que a existência nacional não sofra dano. Nesse contexto, Kuyper adverte que os atritos são recorrentes devido à autoridade mecânica do governo, que tende a invadir a vida social e arranjá-la mecanicamente. No entanto, a vida social se esforça para livrar-se da sua investida, e aponta que toda vida sadia do povo foi sempre resultado do conflito desses dois poderes; prova disso é o chamado “governo constitucional”, que, para o autor, teve como apoio fundamental o calvinismo.

Ao tratar da autoridade orgânica na diferenciação das pessoas, Kuyper afirma: “não há igualdade de pessoas” (2014, P. 102); com isso, o estadista quer dizer que o domínio é exercido em toda parte, mas é um domínio orgânico, sem impulso do Estado, mas da própria vida.

O Estado nunca pode tornar-se um octópode que asfixia a totalidade da vida. Ele deve ocupar seu próprio lugar, em sua própria raiz, entre todas as outras árvores da floresta, e assim deve honrar e manter cada forma de vida que cresce independentemente em sua própria autonomia sagrada (KUYPER, 2014, p.103).

Adiante, o estadista aponta o tríplice direito e dever do Estado a partir da lei: 1. Quando esferas diferentes entram em conflito; 2. Defender pessoas individuais contra o abuso de poder dos demais; 3. Obrigar a todos a arcar com seus deveres pessoais e financeiros para manutenção do Estado.

Por último, Kuyper trata da *soberania na Igreja*. O estadista aponta para o moto que escreveu em seu jornal semanal: “Uma Igreja livre num Estado livre” (KUYPER, 2014, p. 106), reafirmando seu compromisso com a liberdade da Igreja e Estado, pronto para reconsiderar o artigo da velha Confissão de Fé calvinista, que confia ao governo a tarefa de defender a Igreja contra a falsa religião.

Adiante, Kuyper também fala dos calvinistas como mais mártires que executores, dizendo que repudia o ocorrido com Servetus, mas que esse foi um erro fatal do sistema da época, uma vez que os luteranos e católicos romanos enviaram à fogueira muito mais. Sobre as diferenças religiosas, o estadista argumenta que o calvinismo quebrou a visão monolítica da Igreja, uma vez que nos países calvinistas nasceu uma variedade de formações eclesiais. Além disso, afirma que os teólogos e calvinistas

defenderam a liberdade de consciência contra a Inquisição, diferente de Roma, que concebeu essa liberdade como um afrouxamento da unidade da Igreja visível.

Em sua conclusão, o estadista trata dos três deveres do magistrado nas coisas espirituais: 1. Para com Deus; 2. Para com a Igreja. 2. Para o indivíduo. No primeiro dever, Kuyper afirma que os magistrados são e continuam sendo servos de Deus, devendo, portanto, governar o povo de acordo com as ordenanças divinas.

Devem reprimir a blasfêmia onde ela diretamente assume o caráter de uma afronta à Majestade Divina. E a supremacia de Deus deve ser reconhecida pela confissão de seu nome na Constituição com a Fonte de todo poder político, mantendo o sábado, proclamando dias de oração e orações de graça e invocando sua divina benção (KUYPER, 2014, p. 110).

Para que governem segundo as ordenanças divinas, no entanto, os magistrados não devem sujeitar-se à decisão de alguma Igreja, mas alcançar, por si mesmo, o conhecimento da vontade de Deus (KUYPER, 2014, p. 110).

A esfera do Estado não é profana. Mas tanto a Igreja como o Estado devem, cada um em sua própria esfera, obedecer a Deus e servir para esferas, mas na esfera do Estado somente através da consciência das pessoas investidas com autoridade. [...]. Mas isto nunca pode ser realizado exceto através das convicções subjetivas daqueles que estão em autoridade, segundo seus conceitos pessoais sobre exigências deste princípio cristão com relação ao serviço público (KUYPER, 2014, p. 111).

No dever para com a Igreja, em matéria de unidade, o governo não deve interferir, pois não tem dados suficientes para julgamento, não podendo dizer, portanto, qual Igreja é ou não verdadeira. Nesse sentido, Kuyper afirma que os calvinistas sempre lutaram por liberdade, pela soberania da Igreja:

Ela tem sua própria organização. Possui seus próprios oficiais. E de um modo similar ela tem seus próprios dons para distinguir a verdade da mentira. Portanto, é seu privilégio, e não do Estado, determinar suas próprias características como a Igreja verdadeira e proclamar sua própria confissão como a confissão da verdade (KUYPER, 2014, p. 112).

Assim, o Estado não deve interferir em questões espirituais. “A soberania do Estado e a soberania do governo da Igreja existem lado a lado, e limitam-se mutuamente uma a outra” (KUYPER, 2014, p. 113).

No terceiro dever, tratando-se da soberania do indivíduo, Kuyper afirma que cada homem é um rei em sua própria consciência, não no sentido de libertar-se de Deus, pois, nesse sentido, ele mesmo se coloca como um oponente. O sentido do qual fala é

uma consciência que nunca está sujeita ao homem, mas continuamente ao próprio Deus (KUYPER, 2014, p. 114). Assim, segundo o estadista é dever do governo proteger essa liberdade, fazendo-a, inclusive, ser respeitada pela Igreja; nenhum cidadão pode ser compelido a permanecer numa Igreja que sua consciência o obriga a deixar. Por outro lado, no entanto, em nome da esfera de soberania da Igreja, esta não pode ser forçada a tolerar um indivíduo como membro que não esteja em conformidade com suas ordenanças. Kuyper ressalta, ainda, que essa liberdade pessoal não se destina a crianças, mas somente ao homem maduro.

Na conclusão da palestra, o estadista afirma a necessidade de garantir a liberdade contra o despotismo e dá as honras da liberdade de consciência, expressão e adoração primeiro à Holanda calvinista, ainda que, no primeiro momento, os reformadores esforçaram-se para impedir a expansão da literatura que viam com maus olhos, censurando-as e rejeitando suas publicações. Kuyper reconhece, por fim, que nas terras romanas o despotismo espiritual e político foi derrotado pela Revolução Francesa, mas lembra que, sobretudo na França, por muito tempo, todos aqueles que cultivavam um pensamento diferente não escapavam de execuções; nesse sentido, portanto, o Calvinismo e a liberdade na Revolução Francesa, segundo o estadista, são duas coisas completamente diferentes: “Na Revolução Francesa uma liberdade civil para todo cristão *concordar com a maioria incrédula*; no Calvinismo, uma liberdade de consciência, que habilita cada homem a servir a Deus *segundo sua própria convicção e os ditames de seu próprio coração*” (KUYPER, 2014, p. 115).

A seguir trataremos do pensamento de Herman Dooyeweerd, autor da segunda geração do Neocalvinismo holandês. Dooyeweerd aprofundou a teoria das esferas de soberania de Abraham Kuyper, conferindo a ela um caráter filosófico.

### **3.2 Herman Dooyeweerd: uma nota biográfica**

Herman Dooyeweerd nasceu em 7 de outubro de 1894 em Amsterdã. De família cristã, recebeu de seu pai as ideias do reformador neocalvinista Abraham Kuyper, e, mais tarde, “tornou-se o protótipo do acadêmico neocalvinista” (DOOYEWEERD, 2010, p. 7).

Entre 1900 e 1912, Dooyeweerd estudou em escolas cristãs de Amsterdã, fundadas nos valores do movimento. Mais tarde, realizou seus estudos universitários na

Universidade Livre de Amsterdã, fundada por Abraham Kuyper em 1880. Embora se interessasse por diversos assuntos, escolheu cursar direito, visto que considerava essa uma carreira mais promissora. Confirmou-se nesse período sua adesão pessoal às ideias neocalvinistas. Para Dooyeweerd, no entanto, embora o movimento possuísse forte fundamento teológico, carecia de progressos nos campos da jurisprudência, economia e política, levando-o a dedicar-se ao seu desenvolvimento no campo acadêmico.

Após seu doutoramento, Dooyeweerd exerceu atividades em instituições públicas até 1921, quando assumiu o cargo de diretor assistente da Fundação Dr. Kuyper, em Haia. A Fundação era um órgão de pesquisas do partido político antirrevolucionário, iniciada pelo próprio Abraham Kuyper, com o objetivo de fornecer orientações legais e político-econômicas para o partido (DOOYEWEERD, 2010). “Mais tarde ele atribuiria a esses anos de estudo livre em Haia a criação das bases de sua filosofia reformacional” (DOOYEWEERD, 2010, p. 9).

Em 1926, Dooyeweerd iniciou sua carreira acadêmica, tornando-se professor de Filosofia, História e Enciclopédia do Direito na Universidade Livre de Amsterdã, onde se aposentou em 1965. Nesse período, o filósofo reformacional, aprofundou suas reflexões sobre calvinismo e filosofia, cujo primeiro fruto foi a publicação do título *De Wijsbegeerte der Wetsidee: A filosofia da ideia de lei*. “Essa obra contém a suma do pensamento maduro de Dooyeweerd” (OLIVEIRA, 2006, p. 80), a partir da qual, sua filosofia ficou conhecida como *Filosofia da Ideia Cosmonômica* (DOOYEWEERD, 2010), sendo traduzida para o inglês e publicada em quatro volumes entre 1953 e 1958.

O projeto de Dooyeweerd foi constituído no diálogo com o Neocalvinismo holandês e com a filosofia alemã. Apropriou-se do conceito de cosmovisão cristã do primeiro e da técnica filosófica do segundo. De Santo Agostinho recebeu influência na tríade criação-queda-redenção; conceitos primordiais no Neocalvinismo a partir da sua segunda geração.

Dooyeweerd interpretou a visão calvinista da lei de um modo cosmológico e ontológico. A ênfase está, nesse sentido, na soberania de Deus sobre a criação por meio da sua lei (DOOYEWEERD, 2010). Na visão calvinista a lei é externa ao homem — diferente da visão luterana —, mas regula suas relações e se funda em Deus, único ser autônomo. É justamente a partir dessa ideia — denominada de “norma heteronômica —, que Dooyeweerd critica o princípio da autonomia da razão. O filósofo também considerou a existência de uma antítese indissolúvel entre o Espírito de Deus e o espírito humano” (DOOYEWEERD, 2010, p. 20), apontando para uma presença histórica desse conflito.

Para ele, o pensamento e a ação cristã não podem se acomodar, de maneira acrítica, “aos padrões de pensamento, valores e estruturas da cultura moderna” (2010, p. 21). Nesse sentido, o ponto de partida de Dooyeweerd permanece o mesmo que o de Abraham Kuyper; para ambos, existe uma contradição irreconciliável entre o cristianismo e a modernidade. No entanto, diferente de Kuyper, Dooyeweerd critica o calvinismo escolástico e alimenta a ideia de um retorno ao próprio Calvino, ainda que se possa continuar a identificá-lo como um filósofo “agostiniano-calvinista-kuyperiano”.

Em relação à influência da filosofia alemã, essa se justifica devido à proximidade geográfica e afinidade cultural entre a academia holandesa e academia alemã (DOOYEWEERD, 2010). Num primeiro momento, Dooyeweerd esteve sob influência da filosofia neokantiana, apropriando-se, inclusive, do método transcendental para “explicar a experiência humana e compreender a relação entre a razão, a moral, o direito e a fé” (DOOYEWEERD, 2010, p. 23), mas houve uma mudança em seu pensamento; Dooyeweerd submeteu a própria ideia da autonomia da razão a uma crítica filosófica e concluiu que deveria abandonar a própria filosofia transcendental (DOOYEWEERD, 2010, p. 23).

Originalmente, estive fortemente sob a influência, primeiro da filosofia neokantiana e, depois da fenomenologia de Husserl. A grande virada em meu pensamento foi marcada pela descoberta da raiz religiosa do próprio pensamento, quando também uma nova luz foi lançada sobre o fracasso de todas as tentativas, incluindo a minha, de realizar uma síntese interna entre a fé cristã e uma filosofia que está enraizado na fé e na autossuficiência da razão humana. Eu vim entender o significado central do ‘coração’, repetidamente proclamado na Sagrada Escritura, como a raiz religiosa da existência humana.

Com base nesse ponto de vista cristão central, vi a necessidade de uma revolução no pensamento filosófico, pensada em um caráter profundamente radical. Em confronto com a raiz religiosa da criação, nada menos está em questão do que como relacionar todo o cosmos temporal, em ambos os seus aspectos ‘naturais’ e ‘espirituais’, a esse ponto de referência. Em contraste com esta concepção bíblica fundamental, de que significância é uma assim chamada revolução ‘copernicana’, que apenas torna os ‘aspectos naturais’ da realidade temporal relativos a uma abstração teórica, tal como o ‘sujeito transcendental’ de Kant?<sup>25</sup> (DOOYEWEERD, 1969, p. 12, tradução nossa).

---

25 “Originally I was strongly under the influence first of the Neo-Kantian philosophy, later on of HUSSERL's phenomenology. The great turning point in my thought was marked by the discovery of the religious root of thought itself, whereby a new light was shed on the failure of all attempts, including my own, to bring about an inner synthesis between the Christian faith and a philosophy which is rooted in faith in the self-sufficiency of human reason. I came to understand the central significance of the ‘heart’, repeatedly proclaimed by Holy Scripture to be the religious root of human existence. On the basis of this central Christian point of view I saw the need of a revolution in philosophical thought of a very radical character. Confronted with the religious root of the creation, nothing less is in question than a relating of the whole temporal cosmos, in both its so-called ‘natural’ and ‘spiritual’ aspects, to this point of reference. In contrast to this basic Biblical conception, of what significance is a so-called ‘Copernican’ revolution which merely makes the ‘natural-aspects’ of temporal reality relative to a theoretical abstraction such as KANT's ‘transcendental subject’?” (DOOYEWEERD, 1969, p. 2).

A partir desse ponto, Dooyeweerd se posicionou contra Kant e o neokantismo, propondo, assim, o coração humano como o verdadeiro ponto de partida do pensamento, e não a razão humana. Nessa perspectiva, o filósofo neocalvinista mostrou a necessidade do autoconhecimento por meio do conhecimento de Deus; somente assim, o homem pode desenvolver um pensamento autenticamente crítico (Dooyeweerd, 2010, p. 24). A ideia calvinista de norma heteronômica cumpre um importante papel na sua proposta. Edmund Husserl (1859-1938), filósofo alemão e precursor da escola fenomenológica, também foi uma forte influência no pensamento de Dooyeweerd; para ambos, as características das coisas são reais, e não “subjetivas” como em Kant. Além disso, Dooyeweerd, assim como Husserl, rejeita todo tipo de reducionismo, esforçando-se para distinguir e descrever os diversos aspectos da experiência, com ênfase na diferença e irreducibilidade (DOOYEWEERD, 2010, p. 25).

Na seção seguinte, apontaremos os princípios teóricos fundamentais do pensamento de Herman Dooyeweerd, a fim de tê-los à vista quando passarmos à exposição da sua proposta de reforma do pensamento político, uma vez que o nosso interesse é justamente entender a relação que o Neocalvinismo holandês estabelece com o campo político.

### 3.2.1 Princípios teóricos fundamentais

Para compreendermos melhor a implicação do pensamento de Herman Dooyeweerd, especialmente no campo da política, faz-se necessário conhecermos antes seus princípios teóricos mais fundamentais. Tais princípios perpassam todas suas obras, mas podem ser encontrados de maneira mais sistemática nos quatro volumes da obra *A New Critique of Theoretical Thought*<sup>26</sup>. Fabiano de Almeida Oliveira nos traz uma importante contribuição nesse sentido, em seu artigo “Philosophando Coram Deo: uma apresentação panorâmica da vida, pensamento e antecedentes Intelectuais de Herman Dooyeweerd”<sup>27</sup>, sendo uma importante referência nesta parte da pesquisa. Oliveira sintetiza oito princípios fundamentais na filosofia reformacional de Dooyeweerd, nós, no

---

26 DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*, 4 vols. Jordan Station, Ontario: Paideia Press, 1984.

27 OLIVEIRA, Fabiano de Almeida. *Philosophando Coram Deo: uma apresentação panorâmica da vida, pensamento e antecedentes Intelectuais de Herman Dooyeweerd*. São Paulo: **Fides Reformata**, v. XI, n. 2, 2006, p. 73-100.

entanto, iremos nos ater apenas a seis. Não trataremos do tempo cósmico e da distinção entre o conhecimento resultante da experiência concreta e o conhecimento resultante do pensamento teórico.

O primeiro princípio se refere ao conceito de religião. Dooyeweerd herda de Kuyper também o conceito de religião; para ambos os autores, a vida, desde a natureza, perpassando pela cultura, até a ciência, tem uma raiz religiosa. “Por religião, Dooyeweerd entende a natureza essencial da própria realidade na sua relação inseparável com aquele que a criou, pois tudo existiria ‘por causa de, em e para’ Deus (OLIVEIRA, 2006, p. 83).

O segundo princípio diz respeito à realidade. Para Dooyeweerd, a realidade é criada e, uma vez sendo, possui significado. O significado da realidade aponta para além de si mesmo, isto é, para o seu Criador. Nesse sentido, “[...] o *ser* da realidade criada que é relativo e permanece insuficiente em si mesmo à parte do seu Criador, de quem deriva a sua razão de existir” (OLIVEIRA, 2006, p. 86).

O terceiro princípio é a ideia da Lei e a ordem divina da criação, que diz respeito à vontade soberana e pessoal de Deus sobre tudo o que foi criado. Trata-se de “uma ordem estruturadora de tudo quanto existe” (OLIVEIRA, 2006, p. 83-84) e que é inalterável. Segundo Dooyeweerd, toda filosofia tem uma ideia de Lei ou ideia cosmonômica, isto é, uma ideia de origem, diversidade e unidade dessa mesma diversidade. Também a filosofia de Dooyeweerd, ou Filosofia da Ideia Cosmonômica “é dominada pela ideia de uma estrutura *a priori* de significado estabelecida por Deus, que tornaria possível toda a experiência humana neste mundo, incluindo o pensamento teórico” (OLIVEIRA, 2006, p. 84, grifo do autor).

O quarto princípio se refere à antítese religiosa e os motivos básicos religiosos. Dentre todos os outros, este princípio – na percepção desta pesquisa – é o que sustenta não apenas a filosofia reformacional dooyeweerdiana, como todo o movimento holandês de reforma religiosa e cultural. Tanto para Dooyeweerd, como para Kuyper, a fé cristã estabeleceu uma antítese no mundo, a partir da queda do homem no pecado. “Essa antítese diz respeito à relação entre a criatura e seu Criador, e assim toca a raiz religiosa de toda vida temporal” (DOOYEWEERD, 2015, p. 21). Com isso, Dooyeweerd quer dizer que todos os aspectos da cultura e sociedade não se eximem da queda e estão em completa oposição ao Reino de Deus. Portanto, a antítese religiosa, uma vez que é absoluta, não permite conciliação entre pontos de partida cristãos e não cristãos.

Este conflito se desenrola na criação; esta é a arena onde se dão os embates espirituais. É por isso que Dooyeweerd se envolveu de modo absorvente na difusão dos valores cristãos dentro do âmbito cultural, especificamente na esfera filosófica. Ele, como Kuyper, acreditava que o verdadeiro conhecimento de Deus, advindo de sua Palavra, deveria subjazer todas as esferas da cultura humana, a fim de que o tema principal da Reforma Protestante do século 16, o *Soli Deo Gloria*, fosse evidenciado num nível de proporções histórico-culturais (OLIVEIRA, 2006, p. 87).

Dooyeweerd, comprometido com essa visão e, assim como Kuyper, imbuído pela confiança no *mandato cultural* – aquela ordenança divina dada ao gênero humano, por intermédio de Adão, para explorar responsavelmente toda criação e cultivá-la em suas potencialidades – dedicou sua vida e filosofia para evidenciar que somente o verdadeiro conhecimento de Deus pode trazer ação redentora à humanidade. A carreira de ambos – Kuyper como líder do partido antirrevolucionário e depois como primeiro-ministro da Holanda, e Dooyeweerd como professor e membro da Academia Real Holandesa de Ciência e Artes – foi um exemplo dessa convicção.

Segundo Dooyeweerd, após a queda, a antítese religiosa estabelecida no mundo passou a ser representada por duas forças espirituais opostas, atuando nos motivos básicos religiosos:

Atuando diretamente no motivo básico religioso está ou o espírito de Deus, o outro que o nega e se opõe a ele. Cada motivo religioso é uma força espiritual a que as pessoas servem e da qual elas são participantes. É comunidade espiritual básica que não é controlada pelas pessoas. Em vez disso, ela as controla. Isso porque é especificamente a religião que nos revela quanto dependemos de um poder mais elevado no qual confiamos para encontrar estabilidade e aprender sobre a origem da nossa existência (DOOYEWEERD, 2015, p.22)

Assim vemos que, para Dooyeweerd, há um “motivo básico revelacional, que trabalha no coração do homem reconduzindo a sua vida e todos os seus afazeres para a glória de Deus, e os motivos básicos de apostasia, que desde a queda têm levado o homem à rebelião contra o seu Criador na deificação dos aspectos relativos da criação” (OLIVEIRA, 2006, p. 89). Dooyeweerd faz uma avaliação das forças motrizes da cultura ocidental e aprofunda quatro cosmovisões identificadas anteriormente por Abraham Kuyper nas *Stone Lectures on Calvinism*. Essas cosmovisões estão no mesmo plano dos motivos básicos religiosos, são elas: paganismo, calvinismo, romanismo e modernismo<sup>28</sup>.

28 Pode-se encontrar essa avaliação completa na obra *Raízes da cultura ocidental: as opções pagã, secular e cristã*, publicada no Brasil em 2015. Trata-se, originalmente, da reunião de uma série de artigos escritos por Herman Dooyeweerd no seminário *Nieuw Nederland*, publicada em forma de livro em 1959, com o título *Vernieuwing em Bezinning om het reformatorisch grondmotief* [Renovação e reflexão sobre o motivo básico reformador]. Somente em 1979 ocorreu a primeira tradução para o inglês com o título *Roots of western culture: pagan, secular, and Christian options* [Raízes da cultura ocidental:

O paganismo corresponderia ao motivo básico 'matéria-forma' da filosofia grega; o calvinismo corresponderia ao motivo básico da Escritura "criação-queda-redenção"; o romanismo ao motivo escolástico medieval 'natureza-graça'; e o humanismo-moderno corresponderia ao motivo 'natureza-liberdade' (OLIVEIRA, 2006, p. 89).

De acordo com Oliveira, no entanto, há uma diferença significativa entre as concepções de Kuyper e Dooyeweerd sobre a relação entre cosmovisão e filosofia. "Para Kuyper, a filosofia mantém uma relação de dependência com a cosmovisão onde está inserida. Já para Dooyeweerd, tanto a cosmovisão quanto a filosofia são determinadas pelos motivos básicos religiosos nos quais estas estão inseridas" (OLIVEIRA, 2006, p. 89).

Por fim, cabe colocar que a proposta de Dooyeweerd acerca dos motivos básicos religiosos é resultado de sua oposição ao Movimento Nacional Holandês; este foi um movimento político que surgiu após a II Guerra Mundial, com o objetivo de propor uma renovação da nação holandesa a partir da superação da antítese entre a fé cristã e o humanismo. Dooyeweerd contestou a tentativa de síntese proposta pelo movimento através dos artigos escritos para o periódico semanal *Nieuw Nederland* entre 1945 e 1948, que mais tarde foram reunidos, traduzidos e publicados com o título *Roots of western culture: pagan, secular, and Christian options* (Raízes da cultura ocidental: as opções pagã, secular e cristã). Nesta obra, Dooyeweerd afirma que a antítese não é uma invenção, mas que "toda pessoa que viva a religião cristã e verdadeiramente conheça as Escrituras está ciente dela" (DOOYEWEERD, 2015, p. 17) e que, portanto, não se trata apenas de

[...] uma linha divisória entre grupos cristãos e não cristãos. É uma batalha incessante entre dois princípios espirituais que influenciam o país e, de fato toda a humanidade. Ela não tem respeito pelos reconhecidos santuários do estilo de vida cristão e seus modelos (DOOYEWEERD, 2015, p. 16).

Ao passo que Dooyeweerd discordava de uma síntese religiosa, também julgava importante um diálogo profundo e autêntico acerca da renovação espiritual para o período pós-guerra, e não dirigia essa tarefa apenas a um grupo seletivo, mas também ao leitor comum.

---

as opções pagã, secular e cristã].

Seja como for a ‘renovação espiritual’ tornou-se uma palavra de ordem para o período pós-guerra. Nós a adotaremos prontamente. Para agir com seriedade, no entanto, não podemos nos contentar com a *superficialidade*, mas procurar a renovação a *fundo*. Para que o ‘diálogo’ do pós-guerra possa contribuir para a renovação espiritual da nossa nação, ele deve penetrar nessa dimensão profunda da vida humana *onde uma pessoa não pode mais fugir de si mesma*. É precisamente aí que devemos chegar para desmascarar as diversas visões sobre a importância e o alcance da antítese. [...]. Toda pessoa que queira, com seriedade, partir por esse caminho, não desprezará apressadamente meus argumentos sob o pretexto de que são ‘pesados’ demais para serem digeridos pelo leitor comum. [...]. Esse caminho é, de fato, acessível a todo leitor sério e não simplesmente a um seleto grupo de ‘intelectuais’. *Esse é o caminho do autoexame e não o caminho da pesquisa teórica abstrata* (DOOYEWEERD, 2015, p. 19, grifo do autor)

Dooyeweerd, portanto, incentivou a discussão acerca da renovação espiritual em seu contexto. Contexto de Pós-Guerra que, cabe dizer, colocou à teologia cristã importantes questões acerca da sua relevância.

O quinto princípio diz respeito à crítica transcendental do pensamento teórico de Dooyeweerd. Como mencionamos na nota biográfica do autor, sua filosofia é uma filosofia crítica ao próprio Kant. “Para o filósofo de Königsberg, o ponto de partida que possibilitaria todo o pensamento seria a unidade transcendental de apercepção, o ‘eu’ kantiano, onde se daria a síntese entre as formas *a priori* da sensibilidade e as categorias do entendimento” (OLIVEIRA, 2006, p. 91). Para Dooyeweerd, no entanto, o âmbito responsável por essa síntese teórica é o coração fundamentalmente religioso, que é o ponto de concentração de toda diversidade cósmica de sentido (significado). Por sentido, Dooyeweerd “pretende designar o caráter referencial, não autossuficiente, da realidade criada, a qual aponta para além de si mesma para Deus como origem” (STRAUSS in DOOYEWEERD, 2015, p. 254). Assim, todas as funções humanas, inclusive a razão, recebem influência e direcionamento religioso. Dooyeweerd desafia, desta forma, a pretensão de neutralidade e autonomia da razão e do pensamento teórico.

[...] é apenas nessa relação religiosa central com a sua origem divina que o ego pensante pode colocar a si mesmo, e a diversidade modal de seu mundo temporal, na direção do absoluto. A tendência interna de fazê-lo é um impulso religioso inato do ego. Pois sendo o ponto de concentração da totalidade do sentido, que ele encontra disperso na diversidade modal de seu horizonte de experiência temporal, o ego humano aponta além de si mesmo para a origem de todo o sentido, cuja absolutidade reflete-se no ego humano como o assento central da imagem de Deus. [...] O impulso religioso inato do ego, no qual a relação em direção à origem divina encontra expressão, toma seu conteúdo de um motivo-base religioso como o poder espiritual centra de nosso pensamento e ação. Se esse motivo é de caráter apóstata, ele distanciará o ego de sua origem verdadeira e direcionará seu impulso religioso para nosso horizonte temporal de experiência, buscando nesse tanto a si mesmo quanto à sua origem. Isto fará com

que surjam ídolos originados da absolutização daquilo que tem um significado apenas relativo (DOOYEWEERD, 2010, p. 82-83)

Em linhas mais claras, pautado no motivo básico da religião cristã, de criação–queda–redenção, Dooyeweerd se opõe ao princípio kantiano de autonomia da razão, pois este desconsidera o ser humano e toda realidade cósmica como criação, absolutizando, desta forma, o que é relativo. Somente Deus é um ser autônomo. O motivo básico da criação aponta que não é a razão o ponto de concentração da existência humana, mas o coração – em sentido bíblico, “alma”, espírito” ou, em termos filosóficos, ego, eu, personalidade, individualidade. O coração tem uma dimensão religiosa profunda, que o orienta para o Criador, mas esse impulso religioso pode encontrar outras expressões se o motivo básico criação–queda–redenção for substituído por um motivo de caráter apóstata, que surgiu justamente com a antítese religiosa. Nesse sentido, a tendência é absolutizar aquilo que tem significado relativo. Pode-se absolutizar, por exemplo, esferas sociais, como o Estado. É a partir dessa consciência, portanto, que o cristão deve atuar.

O sexto e último princípio destacado nesta pesquisa é o autoconhecimento e o conhecimento de Deus. A crítica transcendental do pensamento teórico de Dooyeweerd se fundamenta na necessidade de um verdadeiro autoconhecimento que, por sua vez, não pode ser alcançado à parte do conhecimento de Deus. Esta é uma herança agostiniana-calvinista. A verdade, para Dooyeweerd, deriva da revelação de Deus, por meio de sua graça, não podendo ser alcançada, portanto, pela iniciativa intelectual.

Assim, a relação interpessoal entre você e eu não pode nos conduzir a um autoconhecimento real enquanto não for concebida em seu sentido central; e nesse sentido central ela aponta além de si mesma para a relação última entre o *eu* humano e Deus. Essa relação central é, assim, de caráter religioso. Nenhuma autorreflexão filosófica pode conduzir-nos a um autoconhecimento real de uma forma puramente filosófica. As palavras com as quais Calvino inicia o primeiro capítulo de seu livro-texto sobre a religião cristã: ‘O verdadeiro conhecimento de nós mesmos é dependente do verdadeiro conhecimento de Deus’ (*Institutes* I. i. 1) são, de fato, a chave para responder à questão: quem é o homem? (DOOYEWEERD, 2010, p. 254).

Conhecer a Deus, portanto, é a chave fundamental para alcançar a verdade acerca de si mesmo e, conseqüentemente, de todas as matérias que envolvem o mundo. Contudo, o conhecimento de Deus é, em última instância, resultado de sua soberana vontade ao conceder, ou não, graça especial aos indivíduos. Embora a graça comum e a graça especial tenham a mesma raiz, Cristo, aquela não toca a raiz temporal, isto é, o

coração humano (DOOYEWEERD, 2014), para que todos tenham a revelação da verdade.

Na seção seguinte, observaremos como os princípios apontados se evidenciam no pensamento político de Dooyeweerd.

### 3.2.2 Reforma do Pensamento Político

A obra “*Estado e Soberania: ensaios sobre cristianismo e política*” é composta por dois textos traduzidos pelo Projeto Herman Dooyeweerd, uma iniciativa da AKET – Associação Kuyper para Estudos Transdisciplinares, e publicados no Brasil pela Editora Vida Nova em 2014. O primeiro texto, *A ideia cristã do Estado*, foi originalmente apresentado por Dooyeweerd à juventude antirrevolucionária no dia 3 de outubro de 1936. O segundo, *A disputa sobre o conceito de soberania*, foi um discurso proferido no septuagésimo aniversário da Universidade livre de Amsterdã, em 20 de outubro de 1950. Entre as obras apontadas de Herman Dooyeweerd e traduzidas para língua portuguesa, interessa-nos esta, devido ao problema levantado nesta pesquisa.

Iniciaremos pela introdução feita por Leonardo Ramos e Lucas G. Freire à edição brasileira, com o objetivo de contextualizar a abordagem de Herman Dooyeweerd nos assuntos da política e do Estado.

Como já mencionado, Dooyeweerd foi, ao mesmo tempo, herdeiro e criador da tradição neocalvinista. Suas reflexões transitaram entre os campos do direito e da filosofia, dedicando-se, especialmente, à reforma do pensamento filosófico e político. Os pressupostos da reforma pretendida por Dooyeweerd se encontram no pensamento e empreendimento de Abraham Kuyper em reação às transformações da modernidade presentes em sua época.

[...] Kuyper enxergava uma antítese radical entre o cristianismo e os ideais revolucionários. O Iluminismo havia disfarçado o olhar ‘científico’ e ‘racional’ sobre a sociedade e a natureza com uma aparência de neutralidade religiosa. Kuyper, ao contrário, destacou que, em última análise toda visão de mundo tem como raiz uma inclinação religiosa, seja ela negativa, seja positiva. Essa raiz com certeza também influencia a vida política: ‘esquema político algum que não tenha sido fundamentado em uma concepção religiosa ou antirreligiosa específica jamais chegou a predominar. (RAMOS; FREIRE in DOOYEWEERD, 2014, p. 19).

Tendo como pano de fundo as reflexões e o engajamento de Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd desenvolveu um sistema filosófico cristão reformado, conhecido

como “filosofia reformacional” ou “filosofia cosmonômica”, como mencionamos em sua biografia. O autor, ao partir da noção kuyperiana da soberania das esferas, desenvolve uma leitura sobre as instituições sociais e, especificamente, sobre o Estado (RAMOS; FREIRE in DOOYEWEERD, 2014).

Para Dooyeweerd, assim como para Kuyper, todo pensamento teórico possui raízes profundamente religiosas, sendo necessário reformar a raiz religiosa do pensamento teórico para se viver o chamado a uma vida bíblica. Dooyeweerd assume esse compromisso, colocando sua vida a serviço do desenvolvimento de uma filosofia cristã, que questiona as tentativas de diálogo entre sistemas filosóficos embasados em raízes religiosas contrárias às do cristianismo bíblico (RAMOS; FREIRE in DOOYEWEERD, 2014).

Conforme Ramos e Freire, a teoria do Estado de Dooyeweerd, objeto de estudo desta seção da pesquisa, emerge “[...] no sentido de elucidar a antítese entre a sua própria abordagem reformacional e as demais propostas – algumas delas reivindicando certa influência, mas, ao mesmo tempo, tentando uma síntese com a filosofia anticristã do paganismo antigo ou do humanismo moderno” (RAMOS; FREIRE in DOOYEWEERD, 2014, p. 23).

Dooyeweerd parte de um incômodo em relação ao conhecimento científico, que busca abstrair uma dimensão da realidade para seu melhor entendimento, no entanto, não é capaz de alcançar seus fundamentos, sua totalidade.

Uma vez que se compreenda que toda teoria está necessariamente sujeita a tal processo, o corolário é que 1) nenhuma dimensão dos cosmos, previamente abstraída, pode ser, de fato, a origem do cosmo e 2) toda teoria que insiste no contrário é, com efeito, reducionista. Em outras palavras, ela reduz a pluralidade do real apenas uma de suas dimensões (RAMOS; FREIRE in DOOYEWEERD, 2014, p. 24).

Esse incômodo está no núcleo da sua filosofia e teorização sobre o Estado. Dooyeweerd, por ser um autor religioso, parte de um pressuposto absoluto. Em sua obra *Raízes da Cultura Ocidental*, ao mapear o que ele denominou de “motivos básicos” que moldaram o desenvolvimento da cultura ocidental, aponta para o motivo básico da religião cristã: criação, queda e redenção. Ao abordar o *motivo da criação*, o autor diz:

[...] o motivo da criação se dá a conhecer como Palavra absoluta, completa e integral de todas coisas. Nenhum poder igualmente original se sustenta diante dele, como se sustentava diante dos deuses olímpicos [...]. Portanto, dentro do mundo criado, não é possível encontrar-se uma expressão de dois princípios contraditórios de origem (DOOYEWEERD, 2015, p. 43).

Percebe-se, nesse sentido, que Dooyeweerd, partindo de uma interpretação *ipsis litteris da Bíblia*, rejeita a ideia de uma dimensão do próprio cosmo ser origem absoluta da existência, pois tal ideia nega a narrativa bíblica da criação e também a providência divina. Assim, sua preocupação repousa sobre os limites entre a abordagem cristã e abordagens não cristãs que, em si mesmas, são reducionistas; pergunta-se, pois, até onde se pode concordar ou dialogar com elas?

[...] uma postura não reducionista pressupõe que as dimensões ou *modos* da realidade não são autoexistentes e autônomos, mas sim mutuamente dependentes – hierarquicamente organizados, mas interdependentes – e, conjuntamente, apontam para uma dependência ainda maior em relação ao Criador (RAMOS; FREIRE in DOOYEWEERD, 2014, p. 24).

O pensamento de Dooyeweerd parte do princípio da confissão de fé da Igreja Reformada: somente Deus é absoluto. Sendo assim, o sentido não está nas coisas criadas. Isso se aplica não apenas à natureza, mas também a tudo o que é produzido pelos homens, como, por exemplo, instituições sociais.

É a partir deste ponto que adentraremos à *ideia cristã do Estado*, desenvolvida por Herman Dooyeweerd. Antes, no entanto, apontamos para mais uma contribuição da introdução à edição brasileira feita por Ramos e Freire. Os também tradutores revelam o objetivo de internacionalizar o pensamento reformacional, mas advertem:

Ao internacionalizar o pensamento reformacional, recomendamos também uma atitude crítica que leve em conta a ‘geografia do conhecimento’ por trás do surgimento da escola neocalvinista. A leitura e o uso dessa abordagem para além da Europa, como é o nosso interesse propor, devem ser feitos de forma criteriosa. Tal como Kuyper, que articulou uma cosmovisão capaz de lidar com a sociedade europeia do século 19, o foco do projeto de Dooyeweerd nas primeiras décadas do século 20 também foi afetado por sua situação. Isso certamente influencia nossa recomendação dessa formulação teórica ao público brasileiro, dadas as diferenças notáveis de época, cultura e contexto institucional que orientam nossa visão acerca das possibilidades da política. Ambos os autores eram europeus, holandeses, e escreveram em um período em que o colonialismo e as narrativas que os sustentavam era ainda vistos como legítimos, mesmo em certos círculos cristãos e reformados. Além disso, ambos estavam engajados em uma problemática nacional, preocupados com as possibilidades de produzir uma visão cristã da política para a Holanda. Foi em função disso que o país buscou uma nova estrutura social sob orientação do ativismo e da política reformacional, tentando fundamentá-la na tradição de ‘pluralismo das esferas sociais’. Em suma, apesar de tais inovações intelectuais e práticas, essa consideração sobre os ‘horizontes da imaginação política’ do Neocalvinismo deve sustentar uma leitura crítica e cautelosa no nosso contexto (RAMOS; FREIRE in DOOYEWEERD, 2014, p. 34-35).

Ramos e Freire tocam no núcleo da preocupação desta pesquisa: a aplicação de uma formulação teórica, cuja sociedade e época em que foi formulada diferem abruptamente da sociedade e época para qual se pretende aplicá-la. O objetivo desta pesquisa é, sobretudo, sinalizar ao público brasileiro a necessidade de uma leitura crítica e cautelosa do Neocalvinismo holandês e seus respectivos autores, para, então, se ater às suas possibilidades e efetivação no contexto brasileiro, como apontam Ramos e Freire (in DOOYEWEERD, 2014).

Passamos, agora, ao texto *A ideia cristã do Estado*, apresentado por Herman Dooyeweerd em 1936. Dooyeweerd inicia sua exposição apontando que a ideia de um Estado cristão é alvo de muitas discordâncias até mesmo entre os cristãos. Também aponta falhas da Igreja Católica Romana na condução deste assunto. Dooyeweerd, não diferente de Kuyper, reconhece no calvinismo princípios políticos importantes para sua época, que, segundo sua percepção, atravessava um período de enfraquecimento espiritual.

A causa fundamental do enfraquecimento interno do pensamento político cristão – na verdade, de todo o modo de vida cristão dentre a diversidade de cristãos em nossos dias – reside não tanto em fatores externos, mas em uma decadência interna que ameaça o cristianismo desde o começo, em seu esforço positivo em relação a cultura, educação, vida política e movimento social. Este também foi o perigo a respeito do qual Josué, vocacionado por Deus, alertou os israelitas quando eles chegaram à terra prometida, a saber, o perigo da integração com os povos pagãos e a busca por um tal compromisso entre o serviço a Deus e a adoração a ídolos.

Tão logo o cristianismo começou a comprometer a educação, a cultura e a vida política com uma filosofia pagã e humanista, com sua visão de Estado e cultura, a sua força interna ruiu. Naquele momento, o processo de ‘conformar-se ao mundo’ teve início e foi repetidamente contido através da graça de Deus por um *reveil*<sup>29</sup> espiritual, uma reforma (DOOYEWEERD, 2014, p. 42).

O último movimento de reforma ocorreu por influência de Abraham Kuyper, e tinha como objetivo reafirmar a antítese contra o espírito de síntese, isto é, espírito de conformação ao mundo. Síntese e antítese são princípios fundamentais não apenas nas formulações teóricas de Dooyeweerd, como também para o movimento neocalvinista como um todo.

---

29 “Nota dos tradutores para língua portuguesa: em termos históricos, o termo *Reveil* refere-se a um movimento de renovação ou avivamento espiritual que ocorreu no protestantismo europeu (Suíça, partes da França, Alemanha e Holanda) no século 19. Tal movimento destaca-se por seu caráter evangélico conservador em uma época em que o racionalismo se espalhava pelas igrejas protestantes europeias” (RAMOS; FREIRE in DOOYEWEERD, 2014, p. 42)

Dooyeweerd pergunta em seu tempo: “Será que o espírito de síntese se infiltrou de forma imperceptível em nossos próprios círculos? Será que o calvinismo como um movimento político e cultural perdeu sua eficácia?” (DOOYEWEERD, 2014, p. 42-43). E aponta: “Se assim for, então, este é certamente o momento de constatarmos mais uma vez a antítese radical que separa a ideia cristã do Estado de todas as abordagens pagãs e humanistas. ” (DOOYEWEERD, 2014, p. 43). A ideia de Dooyeweerd sobre o Estado parte, portanto, da premissa de que não é possível estabelecer uma síntese entre pontos de partida cristãos e não cristãos. Além disso, Dooyeweerd também pontua que há somente uma ideia radical e bíblica do Estado cristão, o contrário disto (diversas interpretações sobre o mesmo tema) é, na verdade, um resultado destrutivo da união entre o cristianismo e outras influências da nossa época.

A ideia genuinamente cristã do Estado está arraigada na visão radical das Escrituras acerca da relação entre o reino de Deus em Cristo Jesus e as estruturas sociais temporais nas quais a graça geral ou comum de Deus enfraquece a decadência moral e espiritual causada pelo pecado (DOOYEWEERD, 2014, p. 43).

A visão de Dooyeweerd sobre a ideia cristã de Estado coloca em operação o conceito de graça comum propagado por Abraham Kuyper. A partir desse conceito, Dooyeweerd rejeita o contraste entre “natureza” e graça”, porque ele torna “[...] impossível admitir que a natureza humana seja depravada em sua própria raiz devido ao afastamento do coração em relação a Deus” (DOOYEWEERD, 2014, p. 47). Como consequência, Dooyeweerd observa que a natureza não é vista como maculada pelo pecado<sup>30</sup>.

A concepção de Estado, nesse sentido, deixou de ser amparada por uma visão religiosa da natureza humana, a qual dizia que esta era caída devido ao pecado original. Passou-se, então, a ser embasada na concepção aristotélica que privilegiava a razão como fonte originária da natureza humana. O Estado, nessa visão, é vinculado ao campo natural e, como consequência, é visto como a forma mais elevada da comunidade.

Todas as demais relações sociais, tais como casamento, família, relações de sangue, agremiações vocacionais e indústrias, todos esses são meramente componentes subordinados que servem ao mais elevado [...] Somente o Estado

---

30 Na leitura de Dooyeweerd, “Tomás de Aquino, o ícone do escolasticismo católico romano, concebeu a razão natural como independente da revelação de Deus em Cristo Jesus. A erudição, a moralidade, a vida política e a ‘teologia natural’ foram, então, tal como áreas autônomas da razão natural, praticadas de uma forma pagã aristotélica.

pode, como comunidade perfeitamente autônoma, prover ao indivíduo tudo o que serve à perfeição de sua natureza 'racional-moral' (DOOYEWEERD, 2014, p. 47).

Dooyeweerd (2014) aponta que essa ideia aristotélica do Estado se manifestou na Grécia Antiga, onde os cidadãos livres viam o Estado como “o mais elevado degrau do desenvolvimento humano”, devendo sujeitar-se ele todas as áreas das suas vidas. Para o autor essa ideia é muito similar ao Estado totalitário utilizado pelo fascismo e pelo nacional-socialismo, “embora nestes últimos a ideia não seja mais baseada em uma assim chamada ordem da razão ‘metafísica’, mas seja orientada de forma irracional para o sentimento de comunidade do povo (*Volk*) (DOOYEWEERD, 2014, p. 48).

Para Dooyeweerd, no entanto, essa visão se opõe às escrituras e sua revelação por intermédio de Cristo, pois alega que a existência humana está enraizada numa natureza “racional-moral”.

Ela, a religião cristã, revelou a verdadeira raiz supratemporal de todas as estruturas sociais humanas assentadas sobre uma ordem cósmica divinamente criada, isto é, a comunidade radical religiosa da humanidade no reino de Deus, que deve predominar no coração de uma pessoa. Aquela unidade radical mais profunda da humanidade caiu para o reino de Satanás por meio de Adão, mas, por meio de Cristo, ela foi remida e restaurada. Assim, a ‘Igreja de Cristo’ – não na sua forma temporal difusa, mas na sua unidade supratemporal em Cristo – é a raiz verdadeira de todas as relações sociais temporais, tal como foi requerido por Deus em seu plano da criação, da mesma forma que todas as funções temporais da existência humana – movimento físico, vida biótica, sensações, pensamento, justiça, moralidade e fé – devem partir do coração, o centro religioso (DOOYEWEERD, 2014, p. 49).

Nesse sentido, para o autor, o Estado e todas as relações sociais deveriam ser manifestações da Igreja supratemporal (DOOYEWEERD, 2014).

Notamos aqui, que o cristianismo proclama um governo integral de Deus, em oposição à ideia pagã do Estado total e da mesma forma que a luz se opõe às trevas. O paganismo, incapaz de transcender o tempo, busca um último vínculo temporal prioritário do qual todas as demais relações sociais nada mais podem ser, senão partes dependentes. O cristianismo não introduz uma instituição eclesiástica acima do estado como vínculo mais fundamental, mas em Cristo, o cristianismo procura além do tempo o rumo da teocracia total, a igreja invisível de Cristo. Aqui todos os relacionamentos temporais sociais têm sua raiz e base. Além disso, cada um desses relacionamentos, seguindo sua própria estrutura e lei divina, deve ser uma expressão, ainda que imperfeita, do reino invisível de Deus. Essa ideia cristã básica do reino de Deus é a única base possível para a ideia cristã do Estado (DOOYEWEERD, 2014, p.50).

Neste ponto, Dooyeweerd introduz o princípio kuyperiano da soberania das esferas. Para o autor, essa visão de que Estado se relaciona com esferas sociais como se

essas fossem partes do seu todo é pagã, opondo-se diretamente ao governo integral de Deus. Dooyeweerd afirma:

[...] nem casamento, nem família, nem relação sanguínea, nem os tipos independentes de existência social, organizados ou não, podem ser tomados como partes de um Estado todo-abrangente. Cada relacionamento social recebeu de Deus sua própria estrutura e lei de vida, soberana em sua própria esfera (DOOYEWEERD, 2014, p. 51).

O autor reivindica, ainda, exclusividade a essa visão: “Há uma e somente *uma* visão cristã acerca dos relacionamentos humanos que, de fato, leva a sério, sem concessões, o princípio bíblico do reino de Deus” (DOOYEWEERD, 2014, p. 51, grifo do autor).

Adiante, Dooyeweerd (2014), aponta para a visão bíblica de Calvino a respeito da lei, cujo centro é o serviço a Deus de todo coração. Para ele, Calvino possibilita que a Bíblia seja compreendida novamente, pois o reformador concebe a natureza humana como raiz religiosa da existência que, somente a partir de Cristo é regenerada, uma vez que este cumpre a lei de Deus em seu pleno sentido.

Esse começo radicalmente cristão da biocosmovisão de Calvino necessariamente se projetaria para toda a concepção calvinista da relação entre o cosmos temporal e o reino supratemporal de Deus em Cristo Jesus (DOOYEWEERD, 2014, p. 60-61).

A lei para Calvino, segundo Dooyeweerd (2014), é o limite entre o Deus soberano e sua criatura, pois somente Cristo conseguiu cumpri-la. Assim fica claro que somente Deus é a origem de todas as coisas, estabelecendo, para cada esfera temporal, sua própria lei de acordo com sua vontade.

A partir desse ponto, a raiz, a unidade supratemporal, a unidade mais profunda de toda a criação, é vista em Cristo, cujo Reino se estabelece no coração das pessoas. Desse ponto de vista, a verdadeira Origem de todas as ordenanças temporais não é deificada na ‘razão’, mas sim na vontade santa de Deus, o Criador soberano (DOOYEWEERD, 2014, p. 62).

Dooyeweerd chama atenção, nesse sentido, para o entendimento de Calvino acerca desse princípio básico e cósmico, da soberania das esferas, segundo o qual ele “[...] desenvolveu com grande clareza em seu ensino concernente à instituição eclesiástica temporal, mantendo sua independência interna em relação ao Estado. Contudo, aponta que nem mesmo Calvino conseguiu livrar-se completamente da teoria

política greco-romana, estabelecendo um compromisso entre o pensamento cristão e pagão.

Para Dooyeweerd (2014), a verdadeira ideia cristã do Estado não pode ser separada do princípio de soberania das esferas. O autor difere soberania das esferas do princípio político da autonomia. No princípio de autonomia, as partes, tais como municípios, províncias, são partes do Estado e possuem a mesma estrutura. No princípio de soberania das esferas, a família, o Estado, a igreja etc., se diferem radicalmente em suas estruturas. Assim, o princípio de autonomia faz sentido quando se fala de uma relação do todo com suas partes. Mas a soberania das esferas não diz respeito a esferas que se relacionam entre si como partes do todo. A autonomia implica em independência relativa, o Estado por exemplo que determina os limites das partes, tendo em vista seu funcionamento. Além disso, o poder das partes autônomas não pode ser original ou não derivado do todo. Já na soberania das esferas, as fronteiras entre uma e outra não são estabelecidas por uma das partes, como, por exemplo, o Estado. Segundo Dooyeweerd, “Essas fronteiras são estabelecidas na ordem cósmica divina e não dependem da arbitrariedade humana. No sentido pleno, elas existem ‘pela graça de Deus’” (2014, p. 72). Para o autor, uma verdadeira ideia cristã do Estado, não pode negar que a estrutura normativa interna do Estado é ordenada por Deus.

O complemento da soberania das esferas é a chamada *universalidade das esferas*. Para Dooyeweerd (2014), a unidade supratemporal e plenitude religiosa de sentido em Cristo, deve ser expressa em cada uma das esferas de lei. Isso significa dizer que nenhuma esfera temporal deve ser considerada independente das demais ou existindo por si mesma; estão lado a lado sob a lei de Deus.

Adiante Dooyeweerd aprofunda o tema da estrutura interna das relações sociais, mostrando o porquê de, no princípio da soberania das esferas, as esferas não serem partes do todo. Conforme tratamos, segundo Dooyeweerd as esferas de soberania possuem estruturas internas distintas; os elementos que determinam essa estrutura são chamados de *função qualificante* e *função fundante típica*. A “função qualificante aponta para outro aspecto da realidade, no qual a totalidade da estrutura de uma dada realidade é tipicamente baseada ou fundada” (DOOYEWEERD, 2014, p. 85). A função qualificante de uma família, por exemplo, é a relação de amor entre pais e filhos. Essa função qualificante é, por sua vez, fundada em laços sanguíneos; nesse sentido, a função fundante típica é genética. “Dessa forma, todas as relações sociais possuem sua própria

função qualificante e sua própria função fundante, ambas determinadas tais pelo princípio estrutural interno” (DOOYEWEERD, 2014, p. 85).

Em relação ao princípio estrutural do Estado, Dooyeweerd aponta que “sua função fundante típica é dada no aspecto histórico da realidade”, sendo “uma forma histórica de poder, organização monopolística do poder da espada sobre um dado território” (DOOYEWEERD, 2014, p. 86). Para o autor, onde quer que seja função fundante esteja ausente, não se pode falar de um Estado. Nesse sentido, percebe-se um diálogo com a sociologia de Max Weber e sua teoria do Estado<sup>31</sup>. Weber também observa o Estado como um poder monopolista de coerção. Contudo, para Dooyeweerd, esse poder não é sua função qualificante, isto é, sua finalidade. Enquanto que para Weber, sim. A função qualificante do Estado para Dooyeweerd é a manutenção de uma comunidade pública jurídica de governantes e sujeitos. “Apenas no caso do Estado, a comunidade jurídica em si opera como uma função qualificante, mas sempre fundada na organização territorial do poder da espada” (DOOYEWEERD, 2014, p. 88).

Segundo Dooyeweerd, se a relação entre o Estado e as demais estruturas sociais for entendida como relação entre o todo e as partes, não é possível que a justiça prevaleça em face do bem, pois o Estado terá uma competência absoluta de autoridade, que coloca ele próprio acima da lei, enquanto que “[...] a justiça demanda uma delimitação e uma harmonização equilibradas de jurisdição” (DOOYEWEERD, 2014, p. 88). O Estado

Por fim, Dooyeweerd enfatiza que somente a ideia cristã do Estado, é a verdadeira ideia de Estado constitucional.

Apenas ela pode compreender o princípio do bem comum como verdadeiramente jurídico do direito público, porque se fundamenta na confissão de uma comunidade radical supratemporal da humanidade no reino de Cristo Jesus e porque aceita, portanto, o princípio da soberania das esferas para os vínculos sociais temporais (DOOYEWEERD, 2014, p. 90).

O autor aponta que a soberania das esferas, embora resguarde a absolutização do Estado, interrompendo sua interferência arbitrária em outras estruturas sociais, ela não impõe limites externos à tarefa do Estado. O Estado, assim como todas as outras relações sociais, funciona em todos aspectos da realidade, por estarem integrados em

---

31 O Estado, bem como as associações políticas que o precederam historicamente, é uma relação de dominação (*Herrschaft*) de seres humanos sobre seres humanos, apoiada no instrumento da violência legítima (isto é, violência considerada legítima) (WEBER, 2015, p. 317).

uma unidade de sentido supratemporal. Assim o Estado não é meramente uma comunidade de direito, mas também uma

comunidade de vida, de sentimento, de pensamento, de forma cultural histórica e de dimensões sociais e morais. E a ideia cristã de Estado demanda que sua estrutura se expresse também em uma comunidade cristã de fé, abarcando tanto governantes quanto governados (DOOYEWEERD, 2014, p. 91)

No que diz respeito à fé, Dooyeweerd afirma que o Estado tem uma limitação intrínseca, determinada pela sua estrutura interna, por isso não pode assumir uma estrutura eclesial, não pode vincular-se a uma confissão doutrinária. No entanto, sua segunda afirmação nega essa primeira:

[...] o Estado cristão como uma comunidade de fé não deve vincular-se a um credo confessional com relação a sacramentos e à pregação da Palavra. A base do credo do Estado cristão em sua função como comunidade de fé só pode ser a confissão da soberania de Deus revelada no reino de Jesus Cristo, o Governante de todos os governos da Terra. Mas esse credo político implica a todos da vida estatal o reconhecimento da base verdadeiramente bíblica para a vida política. E o centro de tudo isso continua a ser a confissão da soberania de Deus em Cristo Jesus, em quem está incluído o reconhecimento da soberania das esferas das várias relações sociais (DOOYEWEERD, 2014, p. 92).

A partir dessa afirmação se percebe que a ideia de Estado de Dooyeweerd, tem apenas uma roupagem nova, mas seu fundamento permanece o mesmo: a doutrina cosmológica da soberania de Deus de João Calvino. O Neocalvinismo holandês aponta para uma tentativa da religião de se manter no âmbito público com os processos da modernidade em voga. Essa contradição no pensamento de Dooyeweerd se dá pela afirmação de que o Estado moderno não pode ser confessional, no entanto, ele deve reconhecer o reino de Jesus Cristo. Dooyeweerd formula essa ideia, porque para sua filosofia reformacional a unidade do cosmos em Cristo é uma realidade, como em muitos momentos aparece em seus escritos, supratemporal. Quer o Estado, quer o indivíduo acredite ou não, essa realidade não é passível de questionamento. Ademais, para Dooyeweerd, “Nenhuma outra visão permite-nos ver a verdadeira harmonia entre as várias esferas da vida, como determinada por Deus em sua ordem criacional” (2014, p. 94). Sobre a relação entre Igreja e Estado, Dooyeweerd diz:

O cristianismo bíblico [...] nunca pode assumir esse slogan liberal de separação entre igreja e Estado sem um suicídio espiritual. A soberania das esferas não produz uma compartimentalização estanque ou uma divisão mecânica entre as áreas da vida. Trata-se, como temos visto, de um princípio coerente

organicamente mais profundo, pois parte da unidade radicação das esferas da vida. (DOOYEWEERD, 2014, p. 95)

Essa unidade, raiz de todas esferas da vida, é o motivo básico bíblico criação – queda – redenção. Como dito, para Dooyeweerd, todo cosmo se assenta nessa unidade, não sendo possível, portanto, separar a fé de outros âmbitos da vida. Nesse sentido, como aponta Pieper (2019),

[...] do ponto do fiel, a dimensão religiosa acaba penetrando nas demais. Ele, por exemplo, entende a política a partir das suas crenças. Ele não é cidadão e, depois religioso. Ele entende sua inserção no espaço público, por exemplo, a partir da sua convicção religiosa (PIEPER, 2019, p. 13).

Em última análise o que se percebe, portanto, é que o princípio da soberania das esferas, resguarda a religião de uma intromissão do Estado, mas não o Estado de sua interferência. No próximo capítulo analisaremos as implicações dessas formulações teóricas no pensamento e práticas no âmbito religioso-político de Francis Schaeffer.

#### 4 FRANCIS SCHAEFFER: UM PONTO DE INFLEXÃO DO NEOCALVINISMO HOLANDÊS

*Muitos Líderes dos países que costumavam ter uma boa base cristã agora a veem composta por homens 'modernos'. Felizmente existem raras exceções, mas são exceções. A tentativa de ser autônomo – independente de Deus e do que ele ensinou na Bíblia e da revelação de Deus em Cristo – tem consequências sérias tanto para os líderes políticos quanto para os professores universitários e pessoas comuns. A grande maioria desses líderes também pensa em termos de síntese, não de padrões fixos e absolutos, e isso se evidencia por todas as ações políticas, tanto em seus países quanto em assuntos internacionais.*

(SCHAEFFER, 2013, p. 165).

Dedica-se o presente capítulo ao estudo do pensamento de Francis Schaeffer, buscando apontá-lo como um dos principais popularizadores do Neocalvinismo holandês, a partir de sua estrita relação com o fundamentalismo reformista e seu importante papel na política americana entre os anos 1970 e 1980. Destaca-se a figura de Francis Schaeffer, uma vez que o objetivo desta pesquisa é delinear o itinerário do Neocalvinismo holandês até sua recepção brasileira. Pretende-se com isso fornecer elementos teóricos para uma leitura crítica e cautelosa do movimento em nosso contexto. Procuraremos compreender, portanto, a conexão de Schaeffer com os pensadores neocalvinistas e como seu arcabouço teórico pode ter fornecido subsídios à sua estratégia de ação nos campos religioso-político e social.

Como colocado, a vida e obra de Francis Schaeffer tem uma relação com o fundamentalismo reformista que se difere do fundamentalismo reconstrucionista. Os fundamentalistas reformistas tendem a

[...] atuar no contexto das práticas culturais com vistas a recompô-las segundo uma visão cristã, e assim, 'cristianizar' grupos diferentes de atores (culturais, políticos, intelectuais, etc) não cristãos. Uma das principais características dos fundamentalistas reformistas é o estabelecimento de alianças interdenominacionais e inter-religiosas que se pautem por interesses específicos mútuos, a fim de fortalecer a disseminação de seus valores cristãos evangélicos em diferentes espaços sociais, o que dá a esta corrente uma roupagem mais 'aberta' e 'dialogal' (SOUZA, 2017, p. 76).

Francis Schaeffer foi um teólogo americano de impacto, comprometendo-se com a disseminação de seus valores evangélicos em espaços paraelesiásticos. No final

da década de 1930 e início da década de 1940, Schaeffer travou uma luta contra as ideias protestantes liberais e neo-ortodoxas, pois, de acordo com o evangelista, imperava em seus dias um pensamento relativista, responsável pelo reconstrucionismo e desconstrucionismo do conceito de verdade. A partir da década de 1960, Schaeffer intensifica sua produção literária, com o intuito de transmitir uma cosmovisão cristã que abrangesse todos os aspectos da vida. O pensamento e as práticas de Schaeffer foram orientadas pelas formulações do Neocalvinismo holandês. Schaeffer teve seu primeiro contato com o pensamento kuyperiano através do seu professor Cornelius Van Til (1895-1987)<sup>32</sup>.

Van Til se dedicou profundamente ao estudo das obras de João Calvino e Abraham Kuyper, autores bastante influentes no seu método de apologética pressuposicionalista – “escola que reconhece o lugar dos pressupostos em nossa percepção da realidade” (PORTO, 2015, p. 14) – e foi um importante ator do evangelicalismo fundamentalista do século XX nos Estados Unidos (SOUZA, 2017). A propósito, Van Til nasceu na Holanda, no entanto, imigrou para os Estados Unidos aos 10 anos de idade com sua família; uma típica família calvinista<sup>33</sup>. Mais tarde, Van Til se formou e lecionou no Seminário Teológico de Princeton, rompendo com a instituição devido a sua guinada para a perspectiva liberal<sup>34</sup>. Com sua saída de STP, Van Til compôs o quadro docente do Seminário Teológico de Westminster, onde lecionou a disciplina de apologética até sua aposentaria em 1974 (SOUZA, 2017).

O método da apologética vantiliano, como apontado por Souza (2017), baseia-se no “conhecimento verdadeiro de Deus”; somente a consciência cristã garante um completo conhecimento de si mesmo e da realidade circundante. Para ele, ser cristão é

---

32 O pensamento de Van Til não é objeto de estudo desta pesquisa, no entanto, é importante contextualizá-lo, dada sua influência sobre Francis Schaeffer. Também cabe destacar que existem diferenças conceituais entre os autores, mas não é objetivo desta pesquisa aprofundá-las. Pretende-se apenas demonstrar como se deu o contato de Schaeffer com a tradição neocalvinista. Para uma análise mais aprofundada do autor, indicamos a seguinte tese: SOUZA, Andreia Silveira de. **O legado fundamentalista do seminário teológico de Westminster: reformistas x reconstrucionistas no espaço público americano**. Juiz de Fora: UFJF, 2017, 154 p. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

33 A presença dos holandeses na América a partir do século XX é bastante forte. Os holandeses como uma subcultura étnica, como aponta Bratt (2002), foram americanizados e moldados pelas igrejas e organizações desse continente. Curiosamente, as famosas *Stone Lectures*, sobre a qual abordamos no segundo capítulo, foram proferidas por Kuyper nos Estados Unidos e não na Holanda. Houve também um esforço de Dooyeweerd para escrever suas obras em inglês. Ao que tudo indica, existe, portanto, uma “afinidade eletiva” – nos termos de Weber (2004) – entre o Neocalvinismo holandês e o fundamentalismo reformista, por sua maior difusão na América. Considera-se também o fato dos *neerlandeses* terem sido colonos na América, fundando, a partir de 1614, a chamada Nova Amsterdã.

34 Percebe-se, pois, que o liberalismo teológico representou um inimigo para Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd e também Van Til; como já mencionado.

uma condição ontológica, pois, em concordância com João Calvino<sup>35</sup>, todo ser humano tem em si certo conhecimento de Deus. Por outro lado, no entanto, o pecado impede que o ser humano reconheça a Deus.

É somente quando nos aproximamos da questão do ponto de contato, analisando a situação como acontecia no paraíso antes da queda do homem, que podemos alcançar uma concepção verdadeira do homem natural e de suas capacidades no que concerne à verdade. O apóstolo Paulo fala do homem natural como possuindo de fato o conhecimento de Deus (Rm 1:19-21). A seriedade de seu pecado reside, precisamente, no fato de que, ‘tendo o conhecimento de Deus não o glorificaram como Deus’. Nenhum homem pode escapar ao conhecimento de Deus. Este conhecimento está indelevelmente envolvido na consciência de que ele possui toda e qualquer coisa. Então, o homem *deve*, como diz Calvino, reconhecer a Deus. Não há desculpa se ele não o fizer. A razão para que falhe em reconhecer a Deus reside exclusivamente nele. É a sua transgressão intencional da lei do seu ser (VAN TIL, 2010, p. 93, grifo do autor)

Assim, Van Til, diferentemente de Kuyper, no entanto – que acreditava existir um abismo intransponível entre crentes e descrentes, de modo que toda tentativa de apologética estaria fadada ao fracasso –, como pressuposicionista, comprometeu-se em “[...] mostrar que a cosmovisão cristã é a única racional e objetivamente válida” (VAN TIL, 2010, p. 9). Assim, como outros teólogos reformados, não desprezava outras fontes do conhecimento, mas submetia estas à verdade bíblica, pois somente dela é possível um conhecimento abrangente (SOUZA, 2017).

Este [o pecador redimido] está restaurado para o relacionamento correto. Mas ele está restaurado apenas em princípio. Existem amarras sobre ele. Seu ‘velho homem’ quer que ele interprete a natureza à parte da revelação sobrenatural na qual ele opera. A única proteção que ele tem contra esse impedimento histórico é testar suas interpretações constantemente pelos princípios da Palavra escrita. E se a teologia for bem-sucedida em apresentar mais claramente a profundidade das riquezas da revelação bíblica de Deus nas Escrituras, o filósofo ou o cientista cristão terá prazer em fazer uso dessa interpretação mais clara e completa e, por consequência, mais verdadeiramente reveladora de Deus. Não pretendemos aqui defender nenhuma subordinação da filosofia ou ciência à teologia. O teólogo é simplesmente um especialista no campo da interpretação bíblica tomada no sentido mais restrito. O filósofo está sujeito diretamente à Bíblia e deve, em última análise, depender daqueles de sua própria interpretação da Palavra. Mas ele pode aceitar ajuda daqueles que estão mais constante e exaustivamente engajados no estudo bíblico do que ele pode estar (VAN TIL, 2010, p. 66).

Para Van Til, portanto, o conhecimento de Deus é o pressuposto necessário para o conhecimento verdadeiro e pleno do mundo, “somente aquele que crê no Deus da Escritura – seja ele cientista, filósofo ou não – possui esta lente” (SOUZA, 2017). Assim

---

35 Para Calvino cada ser humano possui o conhecimento de Deus, devido ao *sensu divinitatis* [sentido da divindade]: “está inscrito no coração de todos um sentimento de divindade” (CALVINO, 2008, p. 43, t.1).

como Dooyeweerd, Van Til critica a autonomia da razão para alcançar esse conhecimento, pois, se assim fosse, o ser humano seria superior ao seu próprio seu Criador.

Van Til considera que a autonomia, tão defendida e valorizada pelos filósofos modernos, coloca o ser humano em condições de estabelecer a verdade ou falsidade do que quer que seja, bem como todo e qualquer critério de análise que valide ou não certas premissas e conclusões (SOUZA, 2017, p. 66).

Percebe-se, além disso, uma ênfase de Van Til à teologia “bem-sucedida”; para o apologista apenas uma é capaz de apresentar a verdadeira perspectiva cristã da história, e esta é a teologia calvinista. Essa ênfase dada ao calvinismo como o arauto da mensagem cristã é uma herança da própria tradição; a radicalização da doutrina da predestinação pela ortodoxia protestante produziu uma visão de supremacia dos indivíduos que aderem a suas confissões. Somada a esta, a *antítese religiosa*, isto é, duas forças diametralmente opostas (do Reino de Deus e do mundo) que se manifestam em duas categorias de pessoas – crentes e descrentes – e não pode ser mediada nem mesmo pela *graça comum*, a qual, em princípio, seria um ponto de contato, mas logo revela sua impossibilidade por estar abaixo da *graça especial*<sup>36</sup>, conferem aos calvinistas, tais como Kuyper, Dooyeweerd, Van Til e Schaeffer, legitimidade e poder para iniciar um projeto de futuro segundo suas crenças.

Esta dicotomia entre crente e incrédulo resulta para Van Til, assim como para Kuyper, em duas visões de mundo distintas e conflitantes, que marcam não somente as diferentes perspectivas a partir das quais diferentes homens existem e veem o mundo, mas, também, marcam aquilo a que eles conferem autoridade (SOUZA, 2017, p. 69).

Nota-se também no discurso do autor um diálogo com a filosofia de Herman Dooyeweerd, quando tenta se eximir de uma possível subordinação da filosofia à teologia; sua declaração é de respeito à “autonomia das esferas”. Contudo, ainda que Van Til concorde que a teologia não deve impor seus princípios a outras disciplinas, ao final, ele

---

36 Dentro da tradição reformada, calvinista e neocalvinista, a graça comum é subserviente à graça especial ou salvadora – esta que é concedida por Deus, em sua soberania, somente aos eleitos –, ou seja, não é capaz de contrair o abismo entre crentes e descrentes ou apaziguar o conflito entre o Reino de Deus e o mundo. Para Van Til, “Nem a Confissão nos permite minimizar o caráter rígido do contraste absoluto entre a graça e a maldição de Deus pela ideia da ‘graça comum’. A graça comum é subserviente à graça salvadora ou especial. Como tal ela ajuda a manifestar o próprio contraste entre essa graça salvadora e a maldição de Deus. Quando os homens têm sonhos de um paraíso, trazido pela graça comum, estes apenas manifestam a ‘forte desilusão’ que recai como punição de Deus por sobre aqueles que abusam de sua revelação natural” (VAN TIL, 2010, p. 58).

devolve a ela a autoridade para guiar outros especialistas à interpretação da “Palavra de Deus”. Por fim, para Van Til, os indivíduos que não possuem uma consciência cristã têm, portanto, uma compreensão de mundo limitada e distorcida. Assim, reafirma-se a antítese religiosa, a dicotomia entre crentes e incrédulos, presente no mundo. Como já mencionado, esse conflito de valores irreconciliáveis parece ser a espinha dorsal da tradição reformada, calvinista e neocalvinista, que sustenta tanto o pensamento de Van Til quanto o de Schaeffer, como veremos a seguir.

Para demonstrar de que maneira o Neocalvinismo holandês orientou o pensamento de Francis Schaeffer e suas práticas no âmbito religioso-político, procuraremos analisar o discurso Schaeffer através da obra *Como Vivemos?*, originalmente, publicada sob o título *How Should We Then Live*, em 1976. Esta obra é importante por ter sido publicada como parte de uma coletânea em um único volume que trata das influências das artes, da filosofia e da ciência em nosso cotidiano e, principalmente, como o cristianismo pode influenciar ainda hoje. Além dessa obra, procuraremos respaldo, no que se refere a Schaeffer, ao fundamentalismo reformista e seu impacto na política norte-americana entre as décadas de 1970 e 1980, na tese de doutorado, *O legado fundamentalista do seminário teológico de Westminster: reformistas x reconstrucionistas no espaço público americano*, defendida em 2017 por Andreia Silveira de Souza, no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora.

#### **4.1 Nota biográfica**

Quem foi Francis August Schaeffer? Como mencionado, Schaeffer foi um pastor e teólogo americano reformado, embora preferisse ser reconhecido como um evangelista, “chamado para dizer a verdade com intransigente urgência a pessoas reais que estavam com problemas de verdade” (PACKER in SCHAEFFER, 2002, p. 11). Nascido em 1912 em Germantown, no estado da Filadélfia, diferentemente de Kuyper, Dooyeweerd e Van Til, não cresceu em uma família cristã. Seu primeiro contato com o cristianismo foi aos 18 anos, pela curiosidade de ler a Bíblia (SOUZA, 2017). Tempos depois, ele se converteu e, em 1935, ingressou no Seminário Teológico de Westminster, onde desenvolveu seu repertório teológico.

O desenvolvimento teológico mais importante ocorreu no âmbito do seminário de Westminster. [...] Durante este tempo, Schaeffer também aprendeu apologética cristã com o proeminente pressuposicionalista Cornelius Van Til. Calvinista holandês, Van Til introduziu Schaeffer à transformadora visão neocalvinista da cultura de Abraham Kuyper, que dizia que o 'calvinismo era um sistema de vida para ser vivido em todas as esferas da vida'. Schaeffer, de uma forma ou outra, permaneceu dedicado àqueles três ensinamentos – a inerrância da escritura, a apologética ou relação de oposição à cultura moderna, e a crença calvinista holandesa que o cristianismo deve ser aplicado a todas as áreas da vida e do pensamento – ao longo de toda a sua vida (EDWARDS apud SOUZA, 2017, p.78).

Schaeffer permaneceu no seminário até 1937, quando decidiu formar o Seminário Teológico da Fé e a Igreja Presbiteriana da Bíblia no estado de Maryland, tornando-se o primeiro pastor no ano seguinte. Nove anos depois, mudou-se para Europa como missionário pelo *Independent Board for Presbyterian* (SOUZA, 2017), estabelecendo-se na Suíça. Entre 1951 e 1952, ainda na Suíça, Schaeffer enfrentou uma assim chamada “crise espiritual”, sentindo a necessidade de repensar suas razões para ser cristão. Em sua obra *Verdadeira Espiritualidade*, ele relata:

Em 1951 e 1952 enfrentei uma crise espiritual em minha vida. Muito antes, eu me convertera do agnosticismo tornando-me cristão. Servi como pastor durante dez anos nos Estados Unidos. Depois, minha esposa Edith e eu trabalhamos vários anos na Europa. Durante esse tempo todo eu sentia avolumar-se pesada carga pela posição cristã histórica e pela pureza da igreja visível. Contudo, gradualmente fui-me dando conta de um problema – o problema da realidade. Esta se compunha de duas partes: Primeira – parecia-me que entre muitos daqueles que sustentavam a posição ortodoxa via-se pouca prática real das coisas que Bíblia claramente diz que deviam resultar do cristianismo. Segunda – aos poucos fui tomando consciência de que em mim mesmo a realidade era menor do que havia sido nos primeiros dias depois de haver-me tornado cristão. Percebi que, a bem da honestidade, eu tinha de retornar e repensar toda minha posição. [...] Ao repensar minhas razões por que ser cristão, vi de novo que havia razões totalmente suficientes para saber que o Deus pessoal e infinito existe e que o cristianismo é verdadeiro (SCHAEFFER, 1993, p. 5 – 6).

Após esse período de profunda reflexão, Schaeffer retorna aos Estados Unidos em 1953 e apresenta, num acampamento bíblico, princípios que foram elaborados no tempo que esteve em Champêry. Essa experiência foi a verdadeira razão que o levou a mudar radicalmente sua atuação como cristão reformado e a iniciar um novo projeto.

Em 1955, Francis e sua esposa Edith Schaeffer retornam à Europa e fundam o *L'Abri*<sup>37</sup> (“O Abrigo”), uma instituição paraeclesial, cujo papel foi “fundamental no

<sup>37</sup> “*L'Abri Fellowship* começou na Suíça em 1955, quando Francis e Edith Schaeffer decidiram pela fé abrir sua casa para ser um lugar onde as pessoas pudessem encontrar respostas satisfatórias para suas perguntas e demonstração prática de cuidado cristão evangélico. Foi chamado de *L'Abri*, a palavra francesa para ‘abrigo’, porque eles buscavam fornecer um abrigo contra as pressões do século 20, implacavelmente secular. [...] Houve talvez quatro ênfases principais no ensino de *L'Abri*. Primeiro, que o cristianismo é objetivamente verdadeiro e que a Bíblia é a palavra escrita de Deus para a humanidade. Isso significa que o cristianismo bíblico pode ser defendido racionalmente e perguntas honestas são

desenvolvimentismo de suas ideias e de sua atuação junto aos jovens, revelando ser, posteriormente, um importante instrumento de luta de segmentos evangélicos contra a cultura secular da segunda metade do século XX” (SOUZA, 2017, p. 80).

Esta foi e é a verdadeira base de 'L'Abri'. Ensinar as respostas cristãs históricas e dar respostas honestas a perguntas honestas são cruciais, mas foi dessas lutas que brotou a realidade. Sem isso, uma obra incisiva como 'L'Abri' jamais teria sido possível. Nós só podemos estar agradecidos por isto. Os princípios que elaborei em Champéry foram primeiramente apresentados em forma de palestras num acampamento bíblico que funcionou num velho celeiro de Dakota, USA. Isto foi em julho de 1953. Foram anotados em tiras de papel no porão da casa do pastor. Dessas mensagens o Senhor deu algo muito especial, e até hoje reúno aqueles que, quando jovens, tiveram seu pensamento e sua vida transformadas ali. Depois do início de 'L'Abri' em 1955, preguei aquelas mesmas mensagens em Huémoz. Mais tarde elas foram escritas de modo mais desenvolvido e completo na Pennsylvania, em outubro e novembro de 1963, Apresentei-as outra vez em Huémoz no fim do inverno e começo da primavera de 1964. Essa foi sua forma final e a forma em que estão registradas nas fitas de gravação de 'L'Abri' (SCHAEFFER, 1993, p. 6).

A partir da função de *L'Abri*, Schaeffer e Edith passam a dividir o tempo entre a Europa e os Estados Unidos, tendo assim um “importante papel na política americana nos anos 1970 e 1980” (SOUZA, 2017, p. 80).

Segundo Castells (2002), Schaeffer é um dos principais mentores do fundamentalismo cristão evangélico contemporâneo, tendo sua vasta produção bibliográfica como panfleto para o movimento antiaborto durante a década de 1980 nos Estados Unidos. Mesmo após sua morte em 1984, aos 72 anos de idade, suas práticas e obras alimentam uma agenda moral e de costumes, pautada em uma interpretação *ipsis litteris* da Bíblia.

---

bem-vindas. Em segundo lugar, porque o Cristianismo é verdadeiro, ele fala a toda a vida e não a uma esfera estritamente religiosa, e muito do material produzido por *L'Abri* tem como objetivo ajudar a desenvolver uma perspectiva cristã nas artes, política e ciências sociais etc. Terceiro, na área de nosso relacionamento com Deus, a verdadeira espiritualidade é vista em vidas que, pela graça, são livres para ser totalmente humanas, em vez de tentar viver em algum plano espiritual superior ou de alguma forma negativa cinzenta. Quarto, a realidade da queda é levada a sério. Até que Cristo volte, nós e o mundo em que vivemos seremos afetados pela desfiguração do pecado. Embora o lugar da mente seja enfatizado, *L'Abri* não é um lugar 'apenas para intelectuais'. Estamos tão preocupados em viver quanto estamos em pensar e, desde o início, a preocupação é que a verdade seja exibida tanto na vida cotidiana quanto defendida na discussão. Não fazemos isso perfeitamente, é claro, mas dependemos do Senhor para trazer à luz uma medida de realidade em nossa vida diária.” Disponível em: <<http://labri.org/history.html>>. Acesso em 3 nov. 2020.

## 4.2 Pressupostos teológicos

O estilo de comunicação de Schaeffer não era de um acadêmico, como o de seu preceptor Van Til. Com o seu discurso, pretendia alcançar um público mais amplo, dos intelectuais aos fiéis da igreja, constituindo assim, um discurso apologético e evangelístico, isto é, um discurso que buscava defender a fé cristã e transmiti-la como uma tábua de salvação para vidas que, em sua percepção, estavam destruídas pelo relativismo, irracionalismo e niilismo da cultura de sua época (PARKER, 2002, p. 12). Com isso não queremos dizer que Schaeffer se utilizou de um discurso rudimentar, pelo contrário. “Na realidade, as obras de Schaeffer são construídas com base em rigorosa estrutura argumentativa e em referências que, de certa forma, solicitam do leitor certa erudição cultural” (SOUZA, 2017, p. 81). Ele propõe textos críticos sobre a ciência, a arte, a história e a filosofia, exigindo do seu leitor ao menos um conhecimento geral acerca de tais assuntos.

Souza destaca o sentido também político do discurso de Schaeffer, “na medida em que convoca os cristãos – aqueles que, segundo ele, creem numa perspectiva verdadeiramente cristã da vida e do mundo – a tomarem uma posição pelo cristianismo e atuarem ativamente no conflito cultural que se instalou com o modernismo e secularismo” (2017, p. 81). Numa nota especial da sua obra *Como Viveremos*, Schaeffer direciona um apelo aos cristãos evangélicos:

Esta nota especial é primeiramente para cristãos. Primeiro, é preciso lembrar qual é a marca distintiva do pensamento humanista na geração atual. É a aceitação da dicotomia, a separação do otimismo sobre o sentido e de valores da área da razão. Uma vez aceita esta separação, o que um indivíduo coloca no campo do irracionalismo é secundário. A marca da forma atual do pensamento humanista é esta *metodologia existencial*. Não podemos, enquanto cristãos, desenvolver a nossa própria forma de metodologia existencial. E é isto que estaremos fazendo se tentarmos nos apegar aos sistemas de valores, ao sistema de sentido, e aos ‘assuntos religiosos’ dados na Bíblia e ao mesmo tempo ignoramos o que a Bíblia diz acerca do cosmos, da História e dos mandamentos especificamente para a moral. Se começarmos a orientar o que a Bíblia diz sobre o cosmos, História e mandamentos absolutos quanto à moral de acordo com os padrões culturais, estaremos seguindo a nossa própria forma de metodologia existencial. E se fizermos isso, a próxima geração certamente acabará em desvantagem, no que diz respeito ao Cristianismo histórico. E, mais, se nós mesmos alimentarmos a marca distintiva da nossa geração, não seremos capazes, no presente momento da História, de ser a voz que deveríamos ser para a nossa geração empobrecida e fragmentada; não seremos capazes de ser o sal restaurador que se supõe que os cristãos devam ser para a sua geração e para a sua cultura, e estaremos nos deixando igualmente marcar por uma metodologia existencial. E se nos deixarmos marcar desta maneira, então já não teremos absoluto real algum para nos deixar

ajudar ou julgar a cultura, o Estado, e a sociedade (SCHAEFFER, 2013, p. 169, grifo do autor).

Ao analisar o conteúdo<sup>38</sup> do discurso de Schaeffer, para além das ricas informações apresentadas, percebemos argumentos embasados numa cosmovisão<sup>39</sup> que, embora se pretenda abrangente, é, na realidade, bifurcada e, portanto, limitante. Schaeffer chama os cristãos evangélicos ao reconhecimento da impossibilidade de se ter, num mesmo polo, valores cristãos e valores da cultura; colocando-os desta maneira, o cristão será guiado apenas pela própria metodologia existencial e não pelo que ele considera ser a metodologia cristã. É necessário orientar-se tanto pelo que a Bíblia diz acerca do cosmos<sup>40</sup> e da história, quanto pelo que ela diz sobre os mandamentos. Para Schaeffer, o cristianismo, tal como reconhecem os representantes do Neocalvinismo, é um ponto de partida absoluto que não sintetiza com outros sistemas de valores, estabelecendo-se como “[...] premissa e/ou verdade geral que chamará de pressuposto, tendo em vista que constitui um requisito essencial para todo e qualquer tipo de conhecimento que se pretende realmente verdadeiro, seja ele conhecimento da vida em geral ou de realidades particulares” (SOUZA, 2017, p. 83).

Schaeffer explicita em seu discurso que para julgar a cultura, o Estado e a sociedade, o cristão evangélico deve fazê-lo a partir do cristianismo, pois somente este detém toda a verdade sobre a realidade. Mas não cabe ao cristão evangélico somente *julgar*, ele deve *agir*.

[...] enquanto cristãos, não basta só *conhecer* a visão de mundo correta, a visão de mundo que nos diz a verdade sobre o que *existe*, mas também *agir* conscientemente de acordo com aquela visão de modo a influenciar a sociedade o máximo que pudermos em todas as suas áreas e aspectos e por toda a nossa vida, na total extensão dos nossos dons individuais e coletivos (SCHAEFFER, 2013, p. 169-170).

---

38 Existem diferenças entre a análise de conteúdo e análise de discurso; o que se pretende fazer é justamente a análise de conteúdo, uma forma tradicional de interpretação muito presente nas ciências humanas e sociais. Segundo Orlandi, “[...] a *análise de conteúdo* considera a linguagem transparente e busca, atrás de suas formas, um conteúdo a ser extraído [...]. Em geral parte de pressupostos teóricos de suas disciplinas específicas e encontra, nos textos, comprovação do que diz, através da análise [...]. A análise de conteúdo se caracteriza assim apenas como um instrumento prático, que não considera a ordem da linguagem em si” (2007, p. 148).

39 O termo *cosmovisão*, como apontado no segundo capítulo, é um termo apropriado por Abraham Kuyper do alemão *Weltanschauung*, para designar uma visão abrangente da realidade.

40 A ideia de “cosmos” é também aponta para a relação de Schaeffer com o Neocalvinismo holandês, muito presente nas obras de Herman Dooyeweerd. “Dooyeweerd, às vezes, usa ‘cósmico’ no sentido de estrutural, de ‘cosmológico’, como nas expressões ‘esfera modal cosmicamente anterior’, ou ‘tempo cósmico’, ou ‘sentido cósmico’” (CARVALHO in DOOYEWEERD, 2010, p. 272). Com este termo ele pretende se referir a toda realidade criada, à criação.

A fala de Schaeffer é marcada pelo princípio neocalvinista de extensão da verdade cristã para todas as esferas sociais. Na vida pública, assim como em outros âmbitos da existência, o cristão evangélico deve atuar de acordo com sua cosmovisão, em defesa de seus valores, fazendo-os valer sobre cada decisão de ordem governamental. Não se trata, pois, de valer-se do direito de liberdade religiosa para realização das atividades cúlticas, direito este que abrange todas as religiões num estado laico; pelo contrário, Schaeffer adverte que essa passividade é uma ameaça: “O grande perigo no que diz respeito ao surgimento de um regime autoritário é que os cristãos se mantenham passivos, desde que ninguém perturbe as suas atividades religiosas, evangelismo e estilo de vida” (2013, p. 170). Percebe-se, pois, uma relação com a famosa frase de Abraham Kuyper: “Oh, nem um único espaço de nosso mundo mental pode ser hermeticamente selado em relação ao restante e não há um centímetro quadrado em todos os domínios da existência humana sobre o qual Cristo, que é o Soberano sobre tudo, não clame: é meu!”<sup>41</sup>.

Nesse sentido, o pensamento schaefferiano estabelece diálogo com as bases em que foi gestado, o Neocalvinismo holandês, a partir do ponto de contato com Cornelius Van Til. Contudo, apontar Van Til como o mediador entre Schaeffer e os autores neocalvinistas, não significa dizer que ele mesmo não tenha interpretado diretamente as formulações de Kuyper e Dooyeweerd. Souza (2017) assinala que, enquanto Edith Schaeffer descreve Van Til como o teólogo que lhe proporcionou maior amplitude de pensamento, Schaeffer refere-se diretamente a Kuyper, “[...] mostrando inclusive a importância da sua compreensão da integralidade dos âmbitos da vida do indivíduo verdadeiramente cristão e de como isso se traduz na prática” (SOUZA, 2017, p. 88). Na obra *Pollution and the Death of Man*, escrita em 1970, Schaeffer diz que Kuyper

[...] considera cada um de nós como muitos homens: o homem do Estado, o homem que é empregador, o homem que é pai, o ancião da igreja, o professor na universidade – cada um destes numa esfera diferente. Mas embora eles estejam em esferas diferentes em tempos diferentes, os cristãos devem agir como cristãos em cada uma das esferas. O homem sempre está lá e ele sempre é um cristão regido pelas normas da Escritura quer seja na sala de aula ou em casa (SCHAEFFER apud SOUZA, 2017, p. 88).

---

41 Segundo Carvalho (in DOOYEWEERD, 2010, p. 18), esta frase foi proferida por Kuyper numa palestra proferida em 20 de outubro de 1880, na *Nieuwkerk*, em Amsterdã. Nem mesmo Carvalho teve acesso a ela diretamente; ele retira de BRATT, James D. **Abraham Kuyper: a Centennial Reader**, 1998, p. 488 – obra a que não temos acesso no presente momento.

Schaeffer expõe a teoria das esferas de soberania formuladas por Kuyper nas *Stone Lectures* e, posteriormente, desenvolvidas por Dooyeweerd em sua obra filosófica. Conclui-se que é notável, portanto, a apropriação da teologia neocalvinista no conteúdo de seus discursos. Apropria-se da ênfase dada ao âmbito público da vida dos sujeitos, seguindo uma hierarquia das relações. Compromete-se primeiro em refletir a verdade do cristianismo nos âmbitos político, econômico-social e, por fim, familiar e eclesial, possivelmente como aplicação do *mandato cultural*, essa ordem para dominar a cultura de acordo com a cosmovisão cristã. Com isso, no entanto, não queremos dizer que o âmbito privado é desprezado por esses autores, mas supomos que, sendo para eles um âmbito composto por *eleitos* e, portanto, salvos, estes devem estar comprometidos em ordenar sobre a verdade no mundo, visto que detêm a autoridade e legitimidade concedida pelo próprio Deus.

Explanamos, portanto, sobre os pressupostos teológicos presentes no pensamento e obra de Francis Schaeffer, destacando a relação que sua trajetória de vida estabelece com eles. Além disso, analisaremos, na próxima seção, em que contexto Schaeffer instrumentalizou a teologia holandesa em decorrência do seu ativismo político-religioso.

### 4.3 Francis Schaeffer e o espaço público americano

O pensamento de Schaeffer se insere num período de mudanças nos campos religioso e político entre as décadas de 1960 e 1980. É neste contexto que o fundamentalismo<sup>42</sup> protestante ressurgiu. O fundamentalismo é, historicamente, um movimento protestante de resposta à modernidade, “gestado no século XIX e trazido à luz no XX” (CAMPOS, 2015, p. 117), tendo como um dos marcos principais a publicação da coletânea *The Fundamentals: a Testimony to the Truth* (1910-1915). Segundo Medina (2020), a coletânea apresentava textos em defesa da inerrância bíblica e do cristianismo como igreja verdadeira, tecendo críticas à modernidade, à teologia liberal, à filosofia e ao catolicismo romano. Também delimitava doutrinas e dogmas, assim como difundia

---

42 O fundamentalismo é um fenômeno abrangente, por isso nos limitamos apenas a contextualizá-lo para o leitor. Esse é um dos muitos temas que atravessam nossa pesquisa, mas não se configura como nosso objeto de estudo.

orientações para pregações e missões. De acordo com Campos, “há um fundamentalismo *avant la lettre* que precisa ser considerado e que pode ser identificado como espírito anterior ao nome de batismo” (2016, p. 237). Deve-se dar uma atenção especial ao Seminário Teológico de Princeton<sup>43</sup>, onde nasceu um dos dogmas mais caros à ortodoxia calvinista, o dogma da infalibilidade da Bíblia (CAMPOS, 2016). Nesse sentido, o campo religioso americano é o berço do fundamentalismo protestante.

Segundo Manuel Castells, “o fundamentalismo cristão é uma constante na história dos Estados Unidos” (2002, p. 37), pois esta é uma sociedade que, aspirando a grandes transformações sociais, “inclina-se ao questionamento, de tempos em tempos, dos benefícios trazidos pela modernidade e pela secularização, ansiando pela segurança proporcionada por valores tradicionais e instituições fundadas na verdade eterna de Deus” (CASTELLS, 2002, p. 37).

Entre os anos de 1970 e 1980 a sociedade americana viu surgir o movimento da direita cristã, que ganhou força através da aliança entre líderes religiosos e pastores com políticos ligados ao Partido Republicano (LIENESCH, 1982). “Preocupados com a preservação de valores morais e religiosos em uma sociedade cada vez mais secular e plural, essas lideranças buscavam influenciar a sociedade civil através da conquista de espaços de representação local e nacional” (ALENCAR, 2018, p. 109). David Swartz (2012) afirma que esse período foi marcado pela incidência dos evangélicos reformados na política americana, cujas referências centravam-se na teologia e história de ativismo político holandês.

Historicamente à margem do evangelicalismo, mas se aproximando cada vez mais da órbita evangélica americana durante o século XX, os evangélicos reformados infundiram à coalizão crescente um rigor teológico e uma história de ativismo político trazida da Holanda (SWARTZ, 2012, p. 135, tradução nossa)<sup>44</sup>.

---

43 É importante não perdermos de vista que, dos autores que buscamos trabalhar nesta dissertação, Abraham Kuyper proferiu as *Stone Lectures* no Seminário de Princeton e Van Til se formou e lecionou nesse mesmo seminário.

44 “Historically on the fringes of evangelicalism but moving steadily closer to the American evangelical orbit during the twentieth century, Reformed evangelicals infused the growing coalition with a theological rigor and a history of political activism brought from the Netherlands” (SWARTZ, 2012, p. 135, tradução nossa).

Para Swartz (2012), Schaeffer teve um importante papel na formação da *Christian Right*, fornecendo fundamentação teológica e intelectual para o ativismo político-religioso de diversos cristãos evangélicos.

A obra de Schaeffer, *Como viveremos*, foi publicada justamente nesse cenário (1976). Numa citação extraída deste livro, o teólogo diz:

Pressões extremas estão sendo criadas para sobrecarregar as pessoas que não têm absolutos, mas apenas os pobres valores de paz pessoal e prosperidade. Estas pressões estão progressivamente preparando o homem moderno a aceitar um governo manipulativo e autoritário. Infelizmente, muitas dessas pressões estão sobre nós agora (SCHAEFFER, 2013, p. 170).

Pode-se perceber que Schaeffer observava o cenário político-social e cultural da América com certo pesar. Para ele, os valores absolutos – ou: valores evangélicos – estavam sendo perdidos e com essa perda um “governo manipulativo e autoritário” ameaçava vir à tona. Schaeffer acreditava que as pessoas, por não terem mais valores absolutos, apenas os “valores pobres”, de paz pessoal e prosperidade, se renderiam a tudo o que viesse, para assim manter seu bem-estar e dinheiro.

Para Schaeffer, havia ameaças reais, tais como a *crise econômica*, sérias *guerras entre os países expansionistas, imperialistas e comunistas e o mundo ocidental*, o *caos da violência*, a *redistribuição radical da riqueza do mundo* e uma *crescente carência de alimentos e de outros recursos naturais*.

Para o autor, com uma iminente recessão econômica, as pessoas não se preocupariam mais com as liberdades individuais e prontamente aceitariam uma arregimentação para manter seus bens materiais.

O comunismo, além disso, era um inimigo à espreita não só para a civilização americana, mas para todo o ocidente. Sua preocupação era se o Ocidente tinha condições de resistência, uma vez que os valores de liberdade do cristianismo haviam sido dissolvidos. Para Schaeffer, as pressões dos países comunistas poderiam se manifestar de diversas maneiras e, subitamente, afetar inclusive países do sul da Europa,

que não tiveram a base bíblica dos países do Norte, depois da Reforma. Em meio à observação dessa ameaça de guerra, Schaeffer diz:

A bomba atômica é uma ameaça especialmente concreta para uma geração que se afastou de maneira tão completa da existência de um Deus objetivo, e que por isso passou a acreditar que existe apenas o homem para olha com inteligência para o pôr do sol ou o voo dos pássaros (SCHAEFFER, 2013, p. 162).

A ameaça do terrorismo também o preocupa e mais uma vez ele ressalta: “Vimos indicações de como as pessoas desistem das **liberdades** mesmo que seja para que a ameaça de guerra seja pelo menos levemente minimizada” (SCHAEFFER, 2013, p. 163, grifo nosso).

Para o teólogo, a redistribuição da riqueza no mundo também pode ser um tanto quanto ameaçadora se não for acompanhada de duas iniciativas: a primeira é diminuição de riqueza dos indivíduos e países que têm garantido crescente capital econômico; a segunda é a redistribuição do poder no mundo, pois ao diminuir a riqueza de certos indivíduos e países, estes

[...] acabarão se entregando bem mais facilmente a um governo manipulador e autoritário, movidos pela esperança de que um poder como este possa de algum modo amenizar os resultados desagradáveis de uma diminuição de prosperidade e poder mundial (SCHAEFFER, 2013, p. 163).

Nesse sentido, Schaeffer mais uma vez demonstra preocupação com governos autoritários que podem silenciar as liberdades individuais. O problema maior não é a diminuição das riquezas, mas a consequência disso em face da concentração de poder, pois, novamente, pela ausência dos valores absolutos, as pessoas estarão dispostas a abrir mão de suas liberdades em nome do crescimento econômico.

Outro aspecto da opressão destacada por Schaeffer é a crescente falta de alimentos e outros recursos naturais. Para ele, a sociedade, sem os valores absolutos do cristianismo, caminha apenas para o utilitarismo, logo, não haverá solidariedade entre as pessoas, e a carência de alimentos poderá exercer pressão para que os indivíduos aceitem – novamente – uma onda crescente de autoritarismo que prometa soluções.

E com a crescente insegurança das pessoas, a ganância – movida pelos objetivos de paz pessoal e prosperidade a qualquer preço – cresce. Se as pressões continuarem a se avolumar, o que parece provável, você acha que as pessoas, jovens ou idosos, vão lutar a um alto preço para elas mesmas, ao preço de sua paz pessoal e riquezas, pela liberdade e pelo indivíduo? Os países que nunca tiveram a base da Reforma Cristã serão os primeiros a se curvar diante do autoritarismo (SCHAEFFER, 2013, p. 163).

Percebe-se, pois, que no conteúdo do discurso de Schaeffer reside uma primazia pelas liberdades individuais, muito própria da cultura americana. Esse valor, como ele mesmo menciona, é um valor cristão e, não só cristão, reformado. Desde a Reforma, passando pela ortodoxia protestante, vemos os cristãos resistirem aos autoritarismos que se apresentavam no decorrer da história. O Neocalvinismo, no entanto, parece radicalizar ainda mais esse valor a partir da teoria da soberania das esferas. Na visão neocalvinista, o Estado é um *remédio mecânico*, que tende a invadir as demais esferas, por isso o indivíduo, e principalmente o cristão evangélico, deve constantemente se opor a suas tentativas. Schaeffer busca, justamente, alertar os evangélicos para as evidências de que a ascensão de um governo autoritário é iminente. Os evangélicos, devem, portanto, *julgar* os acontecimentos e *agir*. Como Kuyper (2014) enfatiza, no Estado (e outros âmbitos públicos), o homem é um *homem livre* e, portanto, não deve se curvar diante de nenhum homem, pois ali não governa laços orgânicos.

Ao nosso entendimento, a ênfase dada à teoria da autonomia das esferas tem um impacto concreto na vida social americana, uma vez que alimenta a repulsa à interferência do Estado, pois, se assim ocorrer, significa a supressão das liberdades individuais. Essa é uma característica dos fundamentalistas evangélicos, como aponta Castells (2002). Na sociedade americana é notável a tendência autônoma dos indivíduos em relação ao Estado, os pobres são abandonados à própria sorte (CASTELLS, 2002), os indivíduos são responsáveis pela própria proteção (política de armas) e saúde. Todavia, parece haver uma contradição, pois

[...] o modo de vida cristão não pode ser realizado no plano individual, porque as instituições da sociedade, principalmente o governo, a mídia e a rede pública de ensino são controlados por humanistas de várias origens, associados [...] aos comunistas, banqueiros, hereges e judeus (CASTELLS, 2002, p. 40).

Assim, o Estado deve se manter longe do âmbito privado dos indivíduos, mas os indivíduos, especialmente cristãos evangélicos, devem exercer influência. Nas palavras do próprio Schaeffer:

Muitos Líderes dos países que costumavam ter uma boa base cristã agora a veem composta por homens 'modernos'. Felizmente existem raras exceções, mas são exceções. A tentativa de ser autônomo – independente de Deus e do que ele ensinou na Bíblia e da revelação de Deus em Cristo – tem consequências sérias tanto para os líderes políticos quanto para os professores universitários e pessoas comuns. A grande maioria desses líderes também pensa em termos de síntese, não de padrões fixos e absolutos, e isso se evidencia por todas as ações políticas, tanto em seus países quanto em assuntos internacionais. A síntese venceu em ambos os lados da cortina de ferro: as pessoas não veem o certo e o errado como algo fixo e definitivo, mas apenas uma mistura, tanto nos negócios públicos quanto na moral privada, tantos nos assuntos externos quanto internos [...]. Em circunstâncias como essa, ao que tudo indica, só nos restarão duas alternativas no fluxo natural dos eventos: seguir a ordem imposta ou então a sociedade voltar a reconhecer a base primeira que viabilizou uma liberdade sem caos – a revelação de Deus na Bíblia e a revelação dele por meio de Cristo. [...]. Os valores cristãos, entretanto, não podem ser aceitos como se eles representassem algum tipo de utilitarismo superior, só como um meio para um fim. A mensagem bíblica é tão verdadeira que demanda um comprometimento com a verdade. [...] é a verdade que dá a unidade a todo o conhecimento e toda a vida. Esta segunda alternativa significa que indivíduos chegam a um ponto que têm esta base e influenciam o consenso. *Cristãos assim não precisam representar uma maioria para exercer influência sobre a sociedade* (SCHAEFFER, 2013, p. 165-167, grifo do autor).

Ao nosso entendimento, a abertura do discurso de Schaeffer, mencionando os líderes políticos, não é arbitrária. Deve-se influenciar a sociedade, mas através dos mecanismos do Estado, pois é nesta instituição que se concentra o poder. O que se percebe, portanto, é uma tentativa de incorporar o Estado à religião – neste caso, cristã reformada –, pois é na religião que se preverão as ações do Estado. Schaeffer, referindo-se diretamente ao conceito de síntese, este que é uma formulação neocalvinista, chama atenção do público leitor, para suas implicações enquanto visão de mundo. Ademais, ele reafirma a síntese como um desvio da sociedade, preconizando, novamente, um conflito cultural e de valores irreconciliáveis. Essa posição combativa parece ser constitutiva do discurso indentitário calvinista que – outra vez – se radicaliza no Neocalvinismo e, para além dessa tradição, transita entre os diversos tipos de fundamentalismo religioso também presentes na política americana.

Outro aspecto que salta aos olhos nos discursos de Schaeffer é a urgência do posicionamento por parte dos evangélicos. Podemos dizer que há, pelo menos, duas razões para isso; a primeira diz respeito à antropologia da tradição na qual Schaeffer se insere, que herda de João Calvino uma visão pessimista acerca do ser humano. Assim, não se espera um futuro benevolente, mas, como Schaeffer expõe, uma crescente insegurança e pressão para/sobre os cristãos evangélicos. A segunda razão é de ordem escatológica: o fim dos tempos aproxima-se; o evangélico não é cidadão deste mundo,

mas enquanto nele estiver, deve ser “o sal restaurador” (SCHAEFFER, 2013, p. 169) e fazer tudo, inclusive sobreviver à batalha cultural instalada, com vistas à volta de Cristo. Como o próprio Kuyper disse: “A vida cristã como peregrinação não foi mudada, mas o calvinista tornou-se um peregrino que, durante sua caminhada para a nossa mansão eterna, ainda deve cumprir uma importante tarefa sobre a terra” (2014, p. 136).

A luta deve ser intensificada, bem como firmados os acordos necessários com a política institucional, porque, o tempo urge. O ‘fim dos tempos’ aproxima-se, o que faz que nos arrependamos e purifiquemos nossa sociedade, para que estejamos prontos para o retorno de Jesus Cristo, que dará início a uma nova era, um novo milênio de paz e prosperidade sem precedentes. Porém, esse é um período de transição perigoso, porque teremos de sobreviver à terrível Batalha de Armagedon, que terá origem no Oriente Médio e deverá se alastrar por todo o mundo. Israel e a Nova Israel (os Estados Unidos), finalmente sairão vitoriosos ante seus inimigos, contudo a um preço altíssimo, e contando somente com a capacidade de regeneração de nossa sociedade. Daí a transformação da sociedade (por uma política cristã inflexível para o povo) e a regeneração do ser (por uma vida devota e familiar) constituirão elementos necessários e complementares. (CASTELLS, 2002, p. 41).

A escatologia cristã, guardadas as devidas proporções<sup>45</sup>, implica aos evangélicos a responsabilidade de estarem prontos, agindo sobre o que puderem para minorar a opressão e violência que se aproximam. A violência e opressão também se apresentam, para os evangélicos, na forma dos movimentos sociais que, ao reivindicarem os direitos dos grupos sociais historicamente marginalizados, “abalam a instituição familiar, fonte primeira da estabilidade social, da vida cristã e da realização pessoal” (CASTELLS, 2002, p. 40).

Embora Schaeffer não tenha participado diretamente de organizações, como a *Moral Majority*, ele forneceu fundamentação teológica e intelectual para muitos pregadores e políticos conservadores desse período (ALENCAR, 2018).

No final da década de 1970, Schaeffer emergiu como o principal evangélico oponente do aborto, que ele retratou como a principal questão a demandar uma resposta Cristã. Em *Whatever Happened to the Human Race*, que Schaeffer co-escreveu com o futuro cirurgião geral, C. Everett Koop, ele argumentou: ‘De todos os assuntos relacionados à erosão da santidade da vida humana, o aborto é a pedra angular.’ Schaeffer argumentou que a permissibilidade do aborto significava que a América havia abandonado o respeito à vida humana. O livro conectou o aborto a uma série de práticas desumanizadoras, incluindo eutanásia, a tortura e o suicídio. As páginas finais de *Whatever Happened to the Human Race* apresentavam várias figuras retratadas em gaiolas: escravos africanos,

---

<sup>45</sup> Escatologia cristã é um tema amplo discutido pela teologia. São diversas as correntes teológicas sobre o assunto, com suas diferenças e nuances. Contudo, não é nossa intenção aprofundá-la, mas mencionar, em linhas gerais, seu significado para os cristãos, sejam eles católicos, luteranos, calvinistas, neocalvinistas, pentecostais ou neopentecostais, e quais implicações são geradas na esfera político-social.

americanos, imigrantes judeus, uma menina deficiente e um prematuro infantil. Schaeffer concluiu que ‘devemos enfrentar a perda de humanidade em todas as suas formas.’ Ele viu o aborto como assassinato de inocentes, e seu livro popularizou essa interpretação entre os protestantes conservadores. Talvez o mais importante, Schaeffer disseminou uma visão de envolvimento político que encorajou—até exigiu—que os evangélicos cooperassem com não evangélicos para obter sucesso político (DOWLAND, 2009, p. 612-613, tradução nossa)<sup>46</sup>.

Também na obra *Como vivemos?*, Schaeffer faz uma longa análise da decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos em relação ao feto humano, cujo *background* foi o caso de *Roe vs. Wade* em 1973<sup>47</sup>. Para Schaeffer, a decisão da Suprema Corte foi arbitrária tanto do ponto de vista médico quanto legal.

Os absolutos arbitrários da Suprema Corte estavam sendo aceitos contra um consenso anterior, que havia perdurado por séculos, bem como contra as leis do passado. *E (tomando o aborto como exemplo), se este absoluto arbitrário está sendo aceito como lei pela maior parte das pessoas do mundo moderno, articulado ao conceito de negação dos absolutos e afirmação da relatividade, por que não poderíamos aceitar igualmente os absolutos relativos a assuntos normalmente tidos como limitações autoritárias da liberdade, já aqueles são tidos como sociologicamente úteis? Ficamos relegados à lei sociológica, sem qualquer certeza quanto aos limites* (SCHAEFFER, 2013, p. 139).

Ao falar de um consenso anterior e de leis do passado, Schaeffer se refere às bases cristãs, em um tempo em que a cultura predominante era cristã, “um só indivíduo podia julgar e alertar a sociedade, usando nada mais do que a sua Bíblia, não importava qual tivesse sido o voto majoritário, pois havia um absoluto de acordo com o qual julgar” (SCHAEFFER, 2013, p. 140). A modernidade, no entanto, trouxe pluralidade de valores a partir da sua diferenciação das esferas sociais, representando, deste modo, um obstáculo ao projeto de hegemonia cristã. À vista disso, os discursos de Schaeffer propõem um

---

46 “By the end of the 1970s, Schaeffer had emerged as the foremost evangelical opponent of abortion, which he portrayed as the primary issue demanding Christian response. In *Whatever Happened to the Human Race*, which Schaeffer co-wrote with the future surgeon general, C. Everett Koop, he argued, “Of all the subjects relating to the erosion of the sanctity of human life, abortion is the keystone.” Schaeffer contended that the permissibility of abortion meant America had abandoned respect for human life. The book connected abortion to a host of dehumanizing practices, including euthanasia, torture, and suicide. The final pages of *Whatever Happened to the Human Race* featured various figures pictured in cages: African-American slaves, Jewish immigrants, a handicapped girl, and a premature infant. Schaeffer concluded that “we must stand against the loss of humanness in all its forms.” He saw abortion as murder of innocents, and his book popularized that interpretation among conservative Protestants. Perhaps more important, Schaeffer disseminated a view of political involvement that encouraged—even demanded—that evangelicals cooperate with non-evangelicals in order to achieve political success” (DOWLAND, 2009, p. 612-613).

47 Em 1973, a Suprema Corte dos Estados Unidos reconheceu o direito à interrupção da gravidez nos primeiros meses de gestação. Norma McCorvey (conhecida pelo pseudônimo Jane Roe) *versus* Henry Wade (Procurador Distrital do Condado de Dallas) foi o caso concreto para que o processo judicial pudesse ser movido contra o Estado, questionando a constitucionalidade da lei, em matéria de aborto, que vigorava na época.

projeto de reordenação da esfera pública e política americana (SOUZA, 2017), que faz ressoar do seu interior a afirmação dos Estados Unidos como a nação escolhida.

Como mencionamos, na vida de Schaeffer houve um momento de profunda crise espiritual, mas que possibilitou a ele uma transformação de suas práticas religiosas e político-sociais. As ações de Schaeffer se circunscreveram num âmbito simbólico, a partir do discurso<sup>48</sup>. Primeiro, porque Schaeffer percebeu a necessidade de buscar respostas na Bíblia para sua realidade (SCHAEFFER, 1993). A Bíblia pode ser observada como um livro de discursos, o que coloca a interpretação como uma relação necessária, “embora na maior parte das vezes negada pelo sujeito” (ORLANDI, 2007, p.20). Segundo, porque Schaeffer percebe o discurso como um meio para “ensinar respostas cristãs históricas e dar respostas honestas a perguntas honestas” (SCHAEFFER, 1993, p. 6). E ele encontra no texto e na ideia de uma comunidade paraeclesial, os suportes essenciais à disseminação dos seus discursos, pois, mesmo que não estivesse totalmente clara para ele, a interpretação “intervém decisivamente na relação do sujeito com o mundo (natural e social)” (ORLANDI, 2007, p. 20).

Nesta seção, destacamos a presença de Schaeffer, através da sua produção bibliográfica, no cenário político americano entre as décadas de 1970 e 1980. Buscamos apontar a relação dos seus textos com a pauta da direita cristã desse período, portanto, o impacto dos seus discursos e o seu modo de ativismo religioso-político. Também buscamos demonstrar, sobretudo, o ponto de contato entre o pensamento de Schaeffer e o Neocalvinismo holandês, afirmando a hipótese de que este forneceu o arcabouço teórico às práticas religiosas e político-sociais do fundador do *L’Abri*.

Na próxima seção, aprofundaremos um pouco mais acerca da instituição paraeclesial *L’Abri* enquanto *lugar* de instrumentalização dos crentes, o qual é, também, um dos principais interlocutores da recepção do Neocalvinismo holandês no Brasil.

---

48 O discurso é tomado aqui como um espaço simbólico, mas que se materializa numa instância concreta da relação do homem com o mundo, a partir do texto, por exemplo. O texto é constituído pela relação de sentidos que derivam e apontam para outros, tornando-o uma questão aberta, onde todos os sentidos são possíveis (ORLANDI, 2007). Mas isso não quer dizer que ele “possa se desenvolver em qualquer direção: há uma necessidade que rege um texto e que vem da relação com a exterioridade” (ORLANDI, 2007, p. 15).

#### 4.4 L'Abri: *lugar*<sup>49</sup> de instrumentalização dos crentes

O primeiro *L'Abri*, como vimos, foi fundado nos Alpes Suíços em 1955, por Francis e Edith Schaeffer, com o propósito de receber pessoas em busca de respostas às suas perguntas existenciais. O casal, que desejava relacionar a fé cristã à totalidade da vida, iniciou o projeto em sua própria casa, proporcionando, deste modo, um ambiente acolhedor a todos que desejassem ouvi-los. Schaeffer, oferecia “aulas, estudos dirigidos, palestras sobre temas considerados relevantes para a sociedade contemporânea com o intuito de fornecer material intelectual e religioso para indivíduos, cristãos ou não”. (ALENCAR, 2018, p. 106). Assim, seus escritos e palestras ganharam visibilidade, permitindo que *L'Abri* fosse fundado em outros países como Austrália, Canadá, Inglaterra, Holanda, Coreia, Estados Unidos e Brasil (ALENCAR, 2018).

Os livros de Schaeffer tiveram amplo alcance, e ele pôde palestrar nas principais universidades do mundo, como Oxford, Harvard e o MIT. Suas séries de vídeo também se tornaram populares. Além disso, o fundador de *L'Abri* influenciou pessoas cujos nomes se destacam em diversos campos do conhecimento: Os Guinness, na sociologia; Nancy Pearcey, na matemática, filosofia da ciência, e apologética de cosmovisão; Lane T. Dennis, no mercado editorial; Jerram Barrs, na missiologia; William Edgar, na apologética; e Richard Winter, na psicologia, são alguns dos que sofreram influência direta do evangelista — como Schaeffer se denominava (PORTO, 2015, p. 14).

*L'Abri* constituiu-se, então, como uma instituição inovadora no meio evangélico, que proporcionou maior relevância e alcance do pensamento de Francis Schaeffer, além de ter sido um campo fundamental para o desenvolvimento da sua análise da cultura e aplicação da sua abordagem apologética (PORTO, 2015). Ao propor demonstrar o cristianismo como opção relevante para a cultura a partir dos anos 50, tendo mantido sua influência mesmo depois de sua morte, Schaeffer fundou o *L'Abri* como também um lugar de construção de sentidos, que impactou intimamente cada indivíduo que por lá passou.

---

49 Para caracterizar o *L'Abri*, optamos pelo substantivo “lugar” ao invés do substantivo “espaço”, pois aquele reflete uma apropriação conceitual do antropólogo francês, Marc Augé (1935 –). A noção de lugar, para Marc Augé, está entrelaçada a um espaço identitário e relacional; “[...] o lugar antropológico é simultaneamente princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para quem o observa” (AUGÉ, 1994, p. 51). Assim, como veremos, o *L'Abri* é lugar que, mediado pela religião, promove sentido para os indivíduos.

Entre os nomes citados por Porto (2015), Nancy Pearcey, que é, atualmente, uma das mais influentes escritoras evangélicas, alinhada à tradição reformada neocalvinista e ao pensamento schaefferiano, descreve sua experiência em *L'Abri* em seu livro *Verdade Absoluta: libertando o cristianismo de seu cativo cultural* (2006):

Poucos anos depois, quando frequentava uma escola na Alemanha e estudava violino no Conservatório de Heidelberg, fui parar em L'Abri, Suíça, onde ficava o ministério residencial de Francis Schaeffer. Fiquei fascinada pelo lugar. [...] O próprio Schaeffer costumava chocar as pessoas com sua aparência um tanto quanto estranha, de cavanhaque e bermuda tipicamente suíça. [...]. Mas quando abria a boca e falava, as pessoas ficavam pasmadas: tratava-se de um *cristão* falando sobre filosofia moderna, citando os existencialistas, analisando temas de cosmovisão nas letras de Led Zeppelin, explicando a música de John Cage e as pinturas de Jackson Pollock. E não nos esqueçamos de que era uma época em que os universitários cristãos não tinham permissão de ir ao cinema para assistir aos filmes da Disney, e ali estava ele, discutindo filmes de Bergman e Fellini. [...]. Enquanto ainda estava em L'Abri, aproximei-me de outro estudante e exigi que ele explicasse por que se convertera ao cristianismo. O rapaz [...] apenas respondeu: 'Eles venceram todos os meus argumentos'. Continuei olhando para ele de modo um pouco desdenhoso, esperando algo mais dramático. [...] Era a primeira vez que encontrava alguém cuja conversão fora estritamente intelectual, e na ocasião nem me passou pela cabeça que minha conversão seria igual. [...] Empolgada pela esperança de que talvez Deus fizesse algo [...] espetacular em minha vida, pedi-lhe [...] que, se Ele fosse real, me fizesse algum sinal sobrenatural [...]. Pensando que este tipo de coisa funcionasse melhor com uma abordagem agressiva, prometi ficar acordada a noite inteira até que Deus me desse um sinal. [...]. Por fim, bastante desgostosa por ter me engajado em tal atitude teatral exagerada, abandonei a vigília. E quando o fiz, de repente percebi que estava falando diretamente com Deus sobre as profundezas do meu espírito, sentindo a sua presença de maneira muito íntima. Reconheci que não precisava de sinais e maravilhas externos porque, do fundo do meu coração, tive de admitir (com decepção e pesar) que já estava convencida de que o cristianismo era verdadeiro. (PEARCEY, 2006, p. 19-20, grifo da autora).

Pearcey relata sua experiência, primeiro de encantamento com o *L'Abri* e a abordagem de Francis Schaeffer em seu diálogo com a cultura, depois ela descreve sua experiência de conversão, que, longe de qualquer acontecimento sobrenatural, ocorreu pelo convencimento intelectual de que o cristianismo era verdadeiro. O seu contato com *L'Abri* foi, portanto, decisivo, pois foi capaz de atribuir sentido e redirecionar toda vida daquela jovem universitária, fornecendo-lhe instrumentalização teológica para o seu diálogo com a cultura e propagação dos valores cristãos evangélicos, como ocorre até os dias atuais.

Vemos, portanto, que Schaeffer, com o projeto *L'Abri*, “não apenas reconhece, mas também trabalha de maneira estratégica ao perceber o lugar das expressões culturais na formação de um povo, bem como na disseminação de ideias e

desenvolvimento da cosmovisão dele” (PORTO, 2015, p. 133). Nesse sentido, sua abordagem envolve conhecer a cultura, para, através do diálogo, criticá-la, demonstrando os equívocos e a insuficiência das diversas concepções acerca da realidade quando tentam responder aos dilemas humanos. Com isso – reavivando a ideia de Abraham Kuyper (2014) –, aponta-se para o cristianismo, de vertente neocalvinista, como o único sistema de vida abrangente, capaz de salvar a herança cristã. Ademais, pode-se também dizer que, embora Schaeffer se mostrasse bastante aberto ao diálogo com a cultura, seu instrumental hermenêutico continuou a ser fundamentalista.

#### 4.5 *L’Abri* Brasil e a recepção do Neocalvinismo holandês

Os ensinamentos neocalvinistas adentraram ao Brasil primeiro com as publicações das obras de Francis Schaeffer através da editora ABU – Aliança Bíblica Universitária –, aproximadamente no início dos anos 2000, e depois a partir da Instituição paraeclesial *L’Abri Brasil*, que é uma importante interlocutora na recepção do movimento. Fundada em 2008, em Belo Horizontes, pelo teólogo e pastor Guilherme de Carvalho, a instituição funciona como um “centro de estudos que combina vida em comunidade, hospitalidade e reflexão cristã [...]”<sup>50</sup>, assim como o primeiro *L’Abri* fundado por Schaeffer.

Segundo Alencar (2018), tratando-se de estudos, estão oferecidos “Nanotermos” em períodos específicos. Os estudantes se hospedam em *L’Abri* por até quatro semanas e durante a estadia têm um tutor para definir uma rotina de estudos, participação em palestras, cultos, orações, leitura coletiva e individual da Bíblia. Todos também contribuem para as atividades domésticas, que incluem limpeza, cozinha, reformas, hortas. “A proposta é que durante um período mais estendido no *L’Abri* o cristão seja munido de assuntos variados e tenha um espaço para refletir sobre sua fé” (ALENCAR, 2018, p. 107). Atualmente, o valor da estadia está entorno de R\$180,00 por

---

50 “[...] Nossa missão é demonstrar a realidade de Deus e recuperar a riqueza da nossa humanidade, por meio de Jesus Cristo.” Disponível em: <<https://www.labri.org.br/>>. Acesso em 8 nov. 2020.

dia, o que, de acordo com Alencar (2018), pode significar que, geralmente, quem frequenta a instituição são jovens de classe média e com alto grau de escolaridade. Existem também outras atividades oferecidas pelo *L'Abri*, como Retiros Temáticos, que são realizados aos finais de semana ou em feriados prolongados, por exemplo, durante o carnaval. Esses retiros custam, em média, R\$380,00. Já o retiro de carnaval custa R\$800,00, de sexta a terça-feira (valores para 2021). Na agenda para 2021, estão previstos os seguintes temas: Uma visão cristã dos Direitos Humanos; A Igreja em uma era secular e seus desafios (semana *L'Abri* para Pastores e Líderes); O que é uma Família; Capital moral e Política Cristã; Masculinidade, Feminilidade e Questões de Gênero, entre outros.

*L'Abri* também oferece um curso de teologia (Escola de Teologia e Vida Cristã), com carga horária de 204h/a divididas em três módulos, mais as horas dos retiros temáticos. Sobre a proposta, é dito que:

A Igreja evangélica brasileira vive, hoje, uma grande crise de identidade e muitos cristãos sofrem dificuldades em sua caminhada pela ausência de uma visão sólida, prática e fiel da fé cristã. Desde sua fundação em 1955, por Francis Schaeffer, o *L'Abri* se empenha na vocação de falar a verdade com amor, defendendo a pureza da mensagem Cristã e demonstrando seu valor para o mundo contemporâneo. E para servir melhor à comunidade evangélica, foi organizado o curso *L'Abri* de Teologia e Vida Cristã. Para recuperar a visão mais antiga e clássica da vida cristã, enfatizada por muitos mestres e santos cristãos, o curso foi organizado em torno das três virtudes principais citadas por Paulo em 1 Coríntios 13:13. Assim o curso tem três módulos: A Fé Cristã, a Esperança Cristã e o Amor Cristão. Cada módulo corresponde a uma das três virtudes e procura mostrar a relação delas com a vida do cristão contemporâneo<sup>51</sup>.

No site do *L'Abri Brasil* são informados também alguns diferenciais do curso: 1) Teologia Viva: tratando-se de uma teologia fundada na tradição reforma, esta é entendida como mais que uma construção abstrata; segue-se de perto o debate contemporâneo, valorizando o diálogo com os principais autores evangélicos da atualidade, assim, relaciona-se à reflexão teológica com aspectos práticos da vida. 2) Direção Espiritual: no programa, cada aluno é orientado sobre seu estilo de vida espiritual, sua relação com a igreja e sua vocação no mundo. 3) Diálogo com a Cultura: todas as reflexões propostas

51 Disponível em: <<https://www.labri.org.br/teologia>>. Acesso em 08 de nov. 2020.

por *L'Abri* têm um corte apologético da tradição de Francis Schaeffer e Hans Rookmaaker (ambos se relacionam com o Neocalvinismo holandês) “e são voltadas para o florescimento de um Cristianismo contemporâneo, antenado, e dialógico, nos campos da arte, da filosofia, da ciência e da ética social”. 4) Hospitalidade: o curso propõe que a hospitalidade seja uma realidade vivenciada pelos alunos entre seus amigos, famílias e comunidade, segundo a tradição iniciada por Francis e Edith Schaeffer.

No que se refere à bibliografia do curso, além das obras de Schaeffer, estão presentes obras de Abraham Kuyper, Rookmaaker e outros, com enfoque na espiritualidade, ortodoxia e cultura. Referente a valores, o curso tem um custo de R\$2500,00 mais R\$300,00 de matrícula. As diárias dos retiros não estão inclusas.

Assim, percebe-se que o *L'Abri Brasil* atua estritamente para a instrumentalização dos crentes. Embora o primeiro *L'Abri*, como apontado, também atuasse fundamentalmente com esse propósito, podemos dizer que suas portas, muito mais que o *L'Abri Brasil*, estavam abertas a um público mais amplo, pessoas que ainda não tivessem sido convertidas ao cristianismo, como o caso de Nancy Pearcey. Para os temas que o *L'Abri Brasil* busca abordar em seus retiros, é necessário que antes os indivíduos participantes já estejam, minimamente, habituados ao repertório evangélico; repertório que ganha corpo ou é lapidado com os ensinamentos neocalvinistas a partir do legado teológico de Francis Schaeffer, para que possam dialogar com os campos da arte, da filosofia, da ciência e da política. Tem-se ali o objetivo de se formar pastores e lideranças também, através da Escola de Teologia e Vida Cristã.

O *L'Abri Brasil* não se constitui, portanto, em um fenômeno de massa. A própria tradição calvinista sempre esteve associada a grupos majoritariamente pequenos. Contudo, isso não quer dizer que sua influência seja restrita, pelo contrário. O *L'Abri Brasil*, além de, enquanto campo religioso, ser “[...] construído socialmente por atores que dão significado a ele e dele recebem significado” (CAMPOS, 2006, p. 4), é promotor de um poder simbólico. Segundo Bourdieu, “o poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do

mundo” (2009, p. 9, grifo do autor). Os indivíduos, portanto, que recebem esse sentido, estão aptos para instrumentalizá-lo. E assim o fazem onde atuarem. No campo da política, se não atuarem diretamente, esses ainda, sim, fornecem bases mais sólidas nas quais outros líderes [...] passam a se apoiar (ALENCAR, 2018, p. 108).

Assim, a religião pode ser instrumento de poder. Pereira (2008), referindo-se ao sociólogo e antropólogo Georges Balandier (1920-2016), diz:

Se o sagrado, segundo Balandier, ‘é uma das dimensões do campo político’, o político também é uma das dimensões do campo sagrado. Dessa forma, ‘a religião pode ser instrumento de poder’ (Balandier, 1969: 109) e garantir, com isso, a legitimidade do poder político, ao passo que a ação política também pode servir de retaguarda para garantir a legitimidade religiosa. Dessa maneira, a religião é um dos meios utilizados no quadro político e estratégias políticas são também empregadas pela religião para exercer seu domínio (PEREIRA, 2008, p. 83).

A recepção do Neocalvismo holandês, especialmente a partir as publicações de Francis Schaeffer e da fundação *L’Abri Brasil*, pode ter contribuído e ainda contribuir para uma faceta do fundamentalismo religioso presente na nova direita brasileira. Conforme Alencar (2018), as referências conservadoras do movimento passam a ser mobilizadas também por não evangélicos, que vinculam o repertório religioso do Neocalvinismo “às pautas de ‘defesa da família’ e dos ‘valores da família’, que historicamente tem sido uma agenda capaz de mobilizar sentimentos morais e formar alianças na esfera pública entre setores conservadores distintos” (ALENCAR, 2018, p. 116).

À vista disso é que se buscou nesta pesquisa, delinear o caminho percorrido pelo Neocalvinismo holandês até sua recepção no contexto brasileiro, apontando, principalmente, a relação dos elementos teológicos e suas reivindicações político-sociais. Cabe agora discutir suas possíveis implicações para o campo político brasileiro a partir dos seus, aproximadamente, vinte anos de recepção; contudo, esta já é tarefa para uma próxima e, bastante necessária, pesquisa. Como proposta para a última seção deste capítulo, buscaremos apresentar e discutir brevemente os elementos que, ao nosso entendimento, mais se acentuam em todo itinerário que fizemos neste trabalho, para que, a partir disso, outras reflexões possam ser suscitadas.

#### 4.6 De Abraham Kuyper a Francis Schaeffer: aspectos que se destacam

Propõe-se nesta seção refletir sobre alguns aspectos que, ao nosso entendimento, se destacam ao longo do itinerário do Neocalvinismo, de Abraham Kuyper a Francis Schaeffer. Itinerário este que buscamos (re) construir para que pudéssemos, a partir dele, fornecer elementos teóricos para uma leitura crítica e cautelosa da recepção do movimento em nosso contexto.

O primeiro aspecto que se destaca, refere-se à característica dispersiva do movimento; com isso queremos dizer que o Neocalvinismo holandês compromete-se com a dispersão do repertório teológico da tradição calvinista para além do âmbito eclesial. A formulação da doutrina do *mandato cultural* evidencia isto, o que justifica, em última instância, a atribuição do prefixo “neo” à frente do substantivo “calvinismo”, para conotar esse sentido ao movimento. Embora, no entanto, já possamos encontrar esse precedente no próprio Calvino, cuja questão fundamental o diferenciou de Lutero e da tradição que se seguiu no tocante à relação com a esfera temporal. Calvino, como tratamos no primeiro capítulo, preocupava-se em como honrar e servir a Deus, uma vez que a salvação era uma questão de eleição, desdobrando-se, assim, numa teologia cosmológica (MORAES, 2014).

Com a dispersão de repertório, podemos afirmar que o Neocalvinismo é uma tradição interdenominacional, estando presente em denominações que não, necessariamente, têm raízes calvinistas. Cabe ainda destacar que o prefixo “neo” não foi atribuído ao movimento no Brasil, por isso não buscaremos referência nas discussões acerca de novos movimentos religiosos brasileiros, que também carregam esse distintivo em suas nomenclaturas.

O segundo aspecto, e complementar ao primeiro, é que, do nosso ponto de vista, o Neocalvinismo holandês, com sua apropriação norte-americana, radicalizou o calvinismo. Sendo que este já havia radicalizado o pensamento de João Calvino,

conforme também apontamos no primeiro capítulo. Com radicalização nos referimos, especialmente, à doutrina da predestinação, que durante a ortodoxia protestante foi alvo de muitas discussões, que culminaram na elaboração de confissões doutrinárias, dentre as quais, duas foram objetos do nosso estudo nesta pesquisa. Essa mesma doutrina, quando levada pelos puritanos à Nova Inglaterra, ganhou outras proporções, tendo sido considerada, como aponta Weber (2013), um perigo para o Estado. É essa mesma doutrina, como demonstramos neste capítulo, que confere aos neocalvinistas legitimidade e poder para iniciar um projeto de futuro, e afirmar os Estados Unidos da América como nação escolhida. Sobre a consciência da eleição, Cavalcante (2017) diz justamente que, uma vez herdada do judaísmo e expressa quase simetricamente na doutrina da predestinação, esta dá aos indivíduos “aquele sentimento de minoria vitimizada como ‘remanescente fiel’ e de messianismo que caracterizam recorrentemente a gênese de movimentos políticos e religiosos” (CAVALCANTE, 2017, p. 52). Nesse sentido, percebemos, portanto, que existe uma tendência dentro da tradição calvinista, que numa imagem, corresponde a uma espiral, cuja tendência é alcançar novas dimensões sobre a mesma base.

O terceiro aspecto corresponde à antítese que a fé cristã estabeleceu no mundo, esta, que embasada numa interpretação *ipsis litteris* da Bíblia, aparenta ser a espinha dorsal do Neocalvinismo. A queda do homem no paraíso significou a instauração de um conflito cultural entre o Reino de Deus, representado pelos crentes, e o mundo, representado pelos incrédulos. Os crentes, pela eleição e pelo mandato cultural, têm o dever de resguardar a fé cristã de todas as pressões que a cultura, submersa no pecado, traz. Não existe conciliação entre forças diametralmente opostas. Nesse sentido, conforme Ribeiro (2017), existir mais de uma visão de mundo é uma ameaça porque a unidade de Deus é necessária à consolidação de um projeto civilizatório, uma vez que o cristianismo pensa na ideia de um único reino. Não por acaso, para Kuyper (2014), é necessário forjar essa unidade. No entanto, diferentemente da Igreja Católica Romana, o Protestantismo não possui uma “unidade de concepção de vida” e por isso se

enfraqueceu diante do modernismo, assim ele propõe que o (neo)calvinismo assuma essa tarefa.

O quarto aspecto que se acentua é a linguagem filosófica e postura dialogal do movimento. Segundo Souza (2017), no entanto, o uso de termos técnicos serve para legitimar a presença do movimento no âmbito das instituições, acadêmicas ou políticas, sendo, portanto, uma forma do movimento mostrar-se relevante no contexto da modernidade.

Como se observa, o Neocalvinismo holandês se assenta na tradição reformada calvinista, ampliando seu *corpus* teológico e sua possibilidade de ação. Ao passo que rejeita projetos gestados na modernidade, seus pensadores propõem outro projeto, que busca responder às necessidades do homem moderno, contudo, sobre as antigas bases. A Igreja não pode, por exemplo, interferir nos assuntos do Estado, mas o indivíduo evangélico torna-se o ponto de contato da religião nas esferas públicas. Quando Dooyeweerd (2014) afirma que os limites entre as esferas sociais não podem ser definidos pelo Estado, apenas por Deus, coloca-se um paradoxo: como Deus realizará essa tarefa? À medida que nos aproximamos das suas formulações teóricas e percebemos os elementos teológicos que as sustentam, fica claro que cabe ao cristão (evangélico reformado) ser o porta-voz da vontade de Deus. Nobbs, em sua obra *Teocracia e Tolerância*, aponta que o político ou governante cristão, como membro de uma igreja está sujeito à sua autoridade, havendo uma relação íntima entre as partes que coloca o Estado dentro da ordem divina e, portanto, em cooperação com a igreja (NOBBS, 2017, p. 4). Nesse sentido, o que caracteriza a relação da religião e política na modernidade, não é mais a presença da religião institucional no Estado, mas, sim, a presença do religioso.

Em contrapartida, a política também se apropria do discurso religioso, que serve, por exemplo, de aliciamento de um público eleitoral. Quando a política instrumentaliza a religião para atingir seus objetivos, pode aliciar pessoas bem-intencionadas e sinceras em suas crenças, mas a ação desses indivíduos surte efeitos

inesperados. O que se percebe, portanto, é que o poder parece ser um instrumento comum à consolidação de projetos, sejam eles políticos ou religiosos.

## 5 CONCLUSÃO

Nossa pesquisa partiu da observação de que na esfera pública brasileira tem emergido um ativismo conservador, com forte participação dos evangélicos. Entre esse grupo bastante polissêmico, identificamos um fenômeno que nos prendeu a atenção: o Neocalvinismo holandês. Em nossas primeiras pesquisas, logo percebemos que se tratava de um movimento iniciado no século XIX, mas que adentrou ao Brasil apenas no final do século XX, início do século XXI, tornando-se opção aos evangélicos que desejavam relacionar sua fé a outros âmbitos da vida, especialmente âmbito político. A primeira questão que nos surgiu foi: como um movimento do século XIX pode ser opção ao Brasil do século XXI? Existe alguma afinidade entre sua teologia e a forte guinada conservadora, alimentada por evangélicos? Que impactos a importação de um movimento europeu de dois séculos atrás pode nos trazer? Sua relevância se deu apenas no contexto holandês? À vista dessas questões, percebemos que havia um profícuo campo de pesquisa e decidimos iniciar este trabalho. Em nossas pesquisas exploratórias, observamos que boa parte do conhecimento produzido acerca do movimento se restringia a círculos eclesiais e à exaltação das suas propostas, especialmente para o evangélico que, agora, encontrava uma teologia que possibilitava um amplo “diálogo” com a cultura. Desse modo, percebemos a importância de realizar uma pesquisa com o objetivo de (re)construir o itinerário do movimento até sua recepção no contexto brasileiro, para, assim, propiciar elementos que levassem o leitor interessado a um olhar crítico e responsável quanto a seu acolhimento e disseminação.

Ainda em fase exploratória, identificamos que o Neocalvinismo holandês chegou ao Brasil pelo pensamento do teólogo americano Francis Schaeffer, a partir das publicações das suas obras. Logo em seguida, a fundação *L’Abri*, que originalmente havia sido fundada pelo próprio Schaeffer, também se instalou no Brasil e, além de contribuir para a difusão do pensamento de Schaeffer, também tornou conhecidas as figuras de Abraham Kuyper e Herman Dooyeweerd, que, como vimos, são os principais expoentes do Neocalvinismo. Assim, nossa hipótese se constituiu na relação que Schaeffer poderia ter com esses autores. Não apenas a confirmamos, como concluímos que o Neocalvinismo holandês, com suas formulações teóricas, orientou as práticas de Schaeffer no campo religioso-político. Schaeffer, a partir da produção bibliográfica,

forneceu importantes elementos para a formação da direita cristã nos EUA, período em que o fundamentalismo religioso ressurgiu e impactou a política americana. Com isso, comprovamos que o Neocalvinismo holandês, na verdade, atingiu mais amplitude nos Estados Unidos da América. Por uma questão histórica, a própria cultura holandesa foi modelada pela sua forte presença na América. Não por acaso, conforme vimos, as palestras de Kuyper foram proferidas no seminário de Princeton, que também tem uma forte relação com o fundamentalismo bíblico. Ademais, como também dito, Dooyeweerd esforçou-se para traduzir suas obras em inglês. Portanto, podemos dizer que o Neocalvinismo holandês passou, na verdade, por um processo de americanização. O que sugere a necessidade de pesquisas que possam aprofundar sua relação também com o fundamentalismo. Isso também nos coloca em atenção para a sua presença no contexto brasileiro. Como vimos, o Neocalvinismo é interdenominacional, dentro das igrejas reformadas, estando possivelmente articulado a várias situações concretas da nossa política, o que deve ser também investigado em futuras pesquisas. Acredita-se que este estudo fornece uma boa base teórica para que possam ser realizadas.

Por fim, cabe reafirmar que o Neocalvinismo holandês está assentado em toda tradição reformada. Assim, como o calvinismo foi radicalizado pelos puritanos nos EUA (a Nova Inglaterra), foi também lá que ele ganhou novas proporções. A teologia reformada, de Calvino a Francis Schaeffer, tende a absolutizar sua visão de mundo, e com pontos de partidas absolutos o diálogo com perspectivas diferentes é embargado. Então, como podemos imaginar que sua presença na esfera pública brasileira propiciará tolerância e visará ao bem comum? O que se terá, na verdade, é uma tentativa de consolidar, cada vez mais, um projeto político-religioso, incompatível com a pluralidade religiosa brasileira, a qual é, por sua vez, um traço distintivo da nossa cultura e garantida constitucionalmente.

## 6 REFERÊNCIAS

- ALENCAR, Gustavo de. Evangélicos e a Nova Direita no Brasil: os discursos conservadores do “Neocalvinismo” e as interlocuções com a Política. **Teoria e Cultura – Revista Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF**, v. 13, n. 2, p. 101-117, 2018.
- ALMEIDA, Leandro Thomas. **É necessário queimar os hereges**: Sebastien Castellion e a liberdade de opinião na época da Reforma Protestante. São Paulo: Fonte, 2014.
- ALVES, Rubem Azevedo. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1982.
- ANÉAS, André. **A racionalização da experiência de Deus no Calvinismo da Reta Doutrina**. São Paulo: PUC-SP, 2018. 230 p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Programa de Pós-Graduação em Teologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.
- ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER. Disponível em: <https://www.ipb.org.br/ipb/doutrina>. Acesso em: 21/05/2020.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BIÉLER, André. **O pensamento econômico e social de Calvino**. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 12 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- BRATT, James D. **Dutch Calvinism in Modern America: a History of a Conservative Subculture**. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2002.
- BULTMANN, Rudolf. **Jesus Cristo e mitologia**. 4 ed. São Paulo: Fonte, 2008.
- CALVINO, João. **A Instituição da Religião Cristã [Tomo 1]**. São Paulo: Ed. UNESP, 2008.
- CALVINO, João. **A instituição da Religião Cristã [Tomo 2]**. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.
- CALVINO, João. **Romanos**. São Paulo: Editora Parakletos, 2001.
- CAMPOS, Breno Martins. Anatomia do poder religioso: um estudo do campo protestante brasileiro. **Revista Nures**, São Paulo, n. 3, p. 1-9, 2006.
- CAMPOS, Breno Martins. Ciências Sociais da Religião: estado da questão. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 191-203.
- CAMPOS, Breno Martins. Fora do fundamentalismo não há salvação: teologia e política no século XX. **Estudos Teológicos**, v. 55, n.1, p. 116-129, 2015.

CAMPOS, Breno Martins. O espírito e a letra do fundamentalismo protestante. **Paralellus**, v. 7, n. 15, p. 229-247, 2016.

CAMPOS, Breno Martins. Puritanismo e a construção político-social da realidade. **Revista Pandora Brasil**, n. 60, p. 1-9, 2014.

CAMPOS, Breno Martins; MARIANI, Ceci M. C. Baptista. Peter Berger e Rubem Alves: religião como construção social entre a manutenção do mundo e a libertação. **Protestantismo em Revista**, v. 36, n.1, p. 3-20, 2015.

CÂNONES DE DORT. In: **As Três Formas de Unidades da Igreja Reformada**. Recife: Clire, 2017.

CAPES. **Documento da Área 44: Ciências da Religião e Teologia**. Brasília, DF, 2019. Disponível em:

<[https://www.capes.gov.br/images/Documento\\_de\\_%C3%A1rea\\_2019/ciencia\\_religiao\\_tologia.pdf](https://www.capes.gov.br/images/Documento_de_%C3%A1rea_2019/ciencia_religiao_tologia.pdf)> Acesso em: 1 dez. 2019.

CARVALHO, Guilherme de. Glossário. In: DOOYEWEERD, Herman. **No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico**. São Paulo: Hagnos, 2010.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. 3 ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2002.

CAVALCANTE, Ronaldo. **As relações entre protestantismo e modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2017.

COMBY, Jean. **Para ler a histórica da igreja: do século XV ao século XX**. São Paulo: Loyola, 1994.

COSTA, Herminsten Maia Pereira. A relevância da ortodoxia protestante na elaboração das confissões protestantes nos séculos XVI e XVII. In: XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, 2009. **Anais: Sociabilidades religiosas, mitos, ritos e identidade**. Goiânia: UFG, 2009, p. 1-14.

DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. Vol. I. Prefácio. [livro eletrônico] Amsterdam: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969. Disponível em: <[https://www.dbnl.org/tekst/dooy002newc05\\_01/colofon.php](https://www.dbnl.org/tekst/dooy002newc05_01/colofon.php)>. Acesso em: 3 nov. 2020.

DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. 4 vols. Jordan Station, Ontario: Paideia Press, 1984.

DOOYEWEERD, Herman. **Estado e soberania: ensaio sobre cristianismo e política**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico**. São Paulo: Hagnos, 2010.

DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da cultura ocidental: as opções pagã, secular e cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

DOWLAND, Seth. Family Values and the Formation of a Christian Right Agenda. **Church History**, 78:3, September, 2009.

DUTRA, Roberto. A universalidade da condição secular. **Religião e Sociedade**, v. 36, n. 1, p. 151-174, 2016.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GOMES, Romeu. A análise de dados em pesquisa qualitativa. In: MINAYO, Maria C. de Souza (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2002.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. A morte e a morte da modernidade: quão pós-moderno é o pós-modernismo? **Fides Reformata**, v.1, n. 2, p. 59-70, 1996.

HALSEMA, Thea B. **João Calvino era assim: a vibrante história de um dos grandes líderes da Reforma**. Recife: Clire, 2009. Edição do Kindle.

HILL, Christopher. **O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL. Disponível em: <https://www.ipb.org.br/>. Acesso em: 21/05/2020

KENNEDY, James C. The Problem of Kuyper's Legacy: the Crisis of the Anti-Revolutionary Party in Post-War Holland. **Journal of Markets & Morality**, v.5 n. 1, p. 45–56, 2002.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. São Paulo: Cultura cristã, 2014.

L'ABRI FELLOWSHIP INTERNACIONAL. Disponível em: <https://labri.org/>. Acesso 03 nov. 2020.

L'ABRI FELLOWSHIP BRASIL. Disponível em: <https://www.labri.org.br/>. Acesso 03 nov. 2020.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2003.

LIENESCH, Michael. Right-Wing Religion: Christian Conservatism as a Political Movement. **Political Science Quarterly**, v. 97, n.3, 1982, p. 403-425.

LUTERO, Martinho. **As 95 teses e a essência da Igreja**. São Paulo: Editora Vida, 2016.

LIMA, Leandro Antonio. **Uma análise do chamado “novo calvinismo”, de seu relacionamento com o calvinismo e de seu potencial para o diálogo com a contemporaneidade**. São Paulo: Mackenzie, 2009, 147 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2009.

MCGRATH, Alister. **Teologia sistemática, histórica, filosófica**. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.

MEDINA, Camila. Fundamentalismo e hermenêutica. In: CAMPOS, Breno Martins (org.). **Fundamentalismo: terminologia, hermenêutica e apontamento**. São Paulo: Recriar, 2020.

MINTON, Henry Collin. John Calvin, Lawyer. Iowa: **The North American Review**, v. 190, n. 645, p. 212-221, 1909. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24106429>. Acesso em: 3/12/2019.

MORAES, Gerson Leite. **Filosofia e Política em João Calvino**. Campinas: Unicamp, 2014. 222 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

NOBBS, Douglas. **Teocracia e tolerância: um estudo das controvérsias no calvinismo holandês de 1600 a 1650**. Rio de Janeiro: BVBooks, 2017.

OLIVEIRA, Fabiano de Almeida. *Philosophando Coram Deo: uma apresentação panorâmica da vida, pensamento e antecedentes Intelectuais de Herman Dooyeweerd*. **Fides Reformata**, v. XI, n. 2, p. 73-100, 2006.

OLSON, Roger. **Teologia arminiana – mitos e realidades**. São Paulo: Reflexão, 2013.

ORLANDI, Eni P. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. 4 ed. Campinas: Pontes, 2006.

ORLANDI, Eni P. **Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. Campinas: Pontes, 2007.

PACKER, J. I. Prefácio. In: SCHAEFFER, Francis. **O Deus que se revela**. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

PEARCEY, Nancy. **Verdade absoluta: libertando o cristianismo de seu cativo cultural**. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

PEREIRA, José Carlos. Religião e Poder: os símbolos do poder sagrado. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, v. 3, 2008, p. 80–107.

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 33, n. 1, p. 5-35, 2019.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Rev. bras. Ci. Soc.**, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.

PORTO, Allen Ribeiro. **Sobre o ponto de contato: Cornelius Van Til, Francis Schaeffer e a apologética pressuposicionalista**. São Paulo: Centro Presbiteriano Andrew Jumper, 2015. 230 p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Programa de Pós-Graduação em Teologia. Centro Presbiteriano Andrew Jumper, São Paulo, 2015.

PRONK, Cornelis. **Neocalvinismo: uma avaliação crítica**. São Paulo: Os puritanos, 2010.

RAMLOW, Rodomar Ricardo. O Neocalvinismo holandês: autores e temas. In: Congresso Internacional da Faculdade Est, 1., 2012, São Leopoldo. **Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST**. São Leopoldo: EST, 2012. p.1701-1716.

RAMOS, Leonardo; FREIRE, Lucas G. Introdução. In: DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania: ensaios sobre cristianismo e política**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

REICHOW, Josué Klumb. **A filosofia reformada de Herman Dooyeweerd e suas condições de recepção no contexto brasileiro**. São Leopoldo: EST, 2014. 118 p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Programa de Pós-Graduação em Teologia. Faculdade EST, São Leopoldo, 2014.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Interpretação histórico-social das duas narrativas de dilúvio da Bíblia Hebraica. **Revista Horizonte**, Minas Gerais, v. 15, n. 48, p. 1446-1479, 2017.

ROMANO, Roberto. Introdução. In: LUTERO, Martinho. **Da liberdade do cristão (1520)**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

SANTOS, João Henrique. Uma reflexão sobre o papel do Thomas Müntzer no pensamento marxista. **Sacrilegens**, v.6, n.1, p. 75-84, 2009.

SANTOS, José Sidério dos. **Política e religião: um estudo da bancada evangélica eleita por São Paulo em 2002 para o Congresso Nacional**. São Paulo: Mackenzie, 2007. 140 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2007.

SCHAEFFER, Francis. **Como viveremos?**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

SCHAEFFER, Francis. **Verdadeira espiritualidade**. São Paulo: Fiel, 1993.

SILVESTRE, Armando Araújo. **Calvino e a resistência do Estado**. São Paulo: Ed. Mackenzie, 2003.

SILVESTRE, Armando Araújo. Calvino e o trato com os hereges em Genebra. **Reflexão**, v.43, n.1, p. 155-167, 2018.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. **A teologia em diálogo com a ciência da religião**. In: USARSKI, Frank (Org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2002.

SOUZA, Andreia Silveira de. **O legado fundamentalista do seminário teológico de Westminster: reformistas x reconstrucionistas no espaço público americano**. Juiz de Fora: UFJF, 2017, 154 p. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora 2017.

STRAUSS, Daniël F. M. Glossário. In: DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental: as opções pagã, secular e cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

SWARTZ, David R. Richard Mouw and the Reforming of Evangelical Politics. In: **Moral Minority: The Evangelical Left in an Age of Conservatism**. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2012.

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. 2 ed. São Paulo: ASTE, 2000.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1999.

TREVOR-ROPER, Hugh Redwald. **Religião, reforma e transformação social**. São Paulo: Martins Fontes, 1972.

VAN TIL, Cornelius. **Apologética cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

VAN TIL, Henry Reinder. **O conceito calvinista de cultura**. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

WEBER, Max. A política como profissão e vocação. In: **Weber: escritos políticos**. São Paulo: Ed. Folha, 2015.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

WITTE, John. **The Biography and Biology of Liberty: Abraham Kuyper and the American Experience**. Atlanta: Koers, v. 64, n. 2/3, p. 173-195, 1999.