

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

RODOMAR RICARDO RAMLOW

ELEMENTOS PARA UMA TEOLOGIA PÚBLICA EM HERMAN BAVINCK

São Leopoldo

2016

RODOMAR RICARDO RAMLOW

ELEMENTOS PARA UMA TEOLOGIA PÚBLICA EM HERMAN BAVINCK

Tese de doutorado para obtenção do grau
de doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração: Teologia e História

Orientador: Rudolf von Sinner

São Leopoldo

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R173e Ramlow, Rodomar Ricardo
Elementos para uma teologia pública em Herman
Bavinck / Rodomar Ricardo Ramlow ; orientador Rudolf
Von Sinner. – São Leopoldo : EST/PPG, 2016.
245 p.: 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de
Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo,
2016.

1. Teologia publica. 2. Bavinck, Herman. 3. Teologia
pública – Brasil. 4. Igrejas reformadas - Doutrinas. I.
Sinner, Rudolf Von. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

RESUMO

A Holanda do século 19 viu surgir um movimento cristão que passou a ser conhecido como neocalvinismo holandês. Na origem do movimento estavam nomes como Guillaume Groen van Prinsterer, Abraham Kuyper e Herman Bavinck. Foi um período em que também a Holanda começava a experimentar uma nova era em que as mudanças em todos os âmbitos se davam num ritmo cada vez mais acelerado. Em todas as esferas da vida os efeitos do Iluminismo e dos princípios revolucionários da Revolução Francesa se revelavam. Os neocalvinistas procuraram reagir aos efeitos da secularização, por um lado, mas também não concordavam que a igreja simplesmente optasse pelo isolamento, afastando-se do debate político e dos desafios culturais mais amplos. A produção teológica de Kuyper e Bavinck contribuiu fortemente no surgimento de novos movimentos na igreja e na teologia, mas, também, na vida cultural holandesa como um todo. Herman Bavinck foi o grande teólogo sistemático do neocalvinismo e é sua obra que esta pesquisa se propõe a verificar em busca de possíveis contribuições para o debate na igreja e na teologia no Brasil. Doutrinas como o mandato cultural e a graça comum, a crítica a respeito da influência do dualismo grego e gnóstico na igreja e na teologia que separa matéria e espírito e todo um resgate da teologia reformada baseada em Calvino, especialmente na relação da igreja com o estado, são temas de referência analisados na pesquisa. O objetivo consiste em verificar possíveis contribuições da teologia de Bavinck para a reflexão teológica e a prática da igreja brasileira. O primeiro capítulo apresenta o contexto da Holanda no século 19 com uma biografia que apresenta o pastor e teólogo Herman Bavinck. Com uma pesquisa eminentemente bibliográfica serão analisados textos de Bavinck, especialmente a sua obra magna, a Dogmática Reformada, a partir da qual procura-se aprofundar, num segundo capítulo, temas como mandato cultural, graça comum, a crítica ao dualismo e a relação entre a igreja e o estado na compreensão deste autor. O capítulo seguinte apresenta um breve panorama da história da teologia brasileira, especialmente nas últimas décadas em que se procurou fazer teologia contextualizada, com preocupação com a realidade social, política e cultural na América Latina. As chamadas Teologia da Libertação e Teologia da Missão Integral representaram propostas daqueles que se ocuparam com uma teologia e uma igreja engajadas na preocupação com a justiça frente a um continente de muitos desafios na área social. E, mais recentemente, a Teologia Pública dá prosseguimento à reflexão sobre a presença da religião cristã no espaço público. No quarto capítulo a discussão se dará em torno de como a teologia de Bavinck, a partir dos recortes feitos para esta pesquisa, pode contribuir para o debate teológico atual, denunciando uma contínua presença do dualismo que contribui para uma prática da igreja muitas vezes alienada que não consegue encarar e integrar a realidade mais ampla, bem como subsidiar esta igreja com elementos que a ajudem a assumir uma postura mais dialogal e cidadã na realidade concreta em que se encontra inserida. Pois embora a igreja aguarde a plena manifestação de um reino vindouro que está sob os planos e cuidados de Deus, ela não pode viver como se a realidade imediata e concreta não fosse do interesse e preocupação deste mesmo Deus.

Palavras-chave: Teologia Pública. Herman Bavinck. Mandato Cultural. Graça Comum. Neocalvinismo.

ABSTRACT

The Holland of the 19th century witnessed the emergence of a Christian movement which came to be known as the Dutch Neo-Calvinism. In the origins of the movement were names such as Guillaume Groen van Prinsterer, Abraham Kuyper and Herman Bavinck. It was a period in which Holland was also beginning to experience a new era in which the changes in all areas were taking place in an ever more accelerated rhythm. In all the spheres of life the effects of Illuminism and of the revolutionary principles of the French Revolution were showing up. The Neo-Calvinists sought to react to the effects of secularization on the one hand, but they also did not agree that the church simply opt for isolation, distancing itself from the political debate and from the broader cultural challenges. The theological production of Kuyper and Bavinck strongly contributed to the emergence of new movements in the church and in theology, but also in Dutch cultural life as a whole. Herman Bavinck was the great systematic theologian of Neo-Calvinism and it is in his work that this research proposes to seek possible contributions to the debate in the church and in theology in Brazil. Doctrines such as the cultural mandate and the common grace, the criticism with regards to the influence of the Greek and Gnostic dualism in the church and in theology which separates matter and spirit and the whole recovery of the reformed theology based on Calvin, especially in the relation of the church with the state, are reference themes that are analyzed in this research. The goal consists in verifying the possible contributions of Bavinck's theology to the theological and practical reflection of the Brazilian church. The first chapter presents Holland's context in the 19th century with a biography which presents the pastor and theologian Herman Bavinck. Through an eminently bibliographic research texts of Bavinck are analyzed, especially his greatest work, the Reformed Dogmatic, from which one seeks, in the second chapter, to go deeper into themes such as cultural mandate, common grace, criticism of dualism and the relation between church and state in the comprehension of this author. The following chapter presents a brief panorama of the history of the Brazilian theology, especially in the last decades in which there has been an effort to do contextualized theology with the concern with the social, political, and cultural reality in Latin America. The so-called Liberation Theology and Whole Mission Theology represented proposals of those who were concerned with a theology and church which were engaged with the concern for justice in a continent of many challenges in the social area. And more recently, the Public Theology gives continuity to the reflection about the presence of the Christian religion in the public space. In the fourth chapter the discussion is around how Bavinck's theology, based on the segments chosen for this research, can contribute to the current theological debate, denouncing the continued presence of the dualism which contributes to a practice of the church that is often alienated and which is not able to face and integrate the broader reality, and aims to furnish resources for this church in elements which can help it to take on a more dialogical and citizen posture in the concrete reality in which it is inserted. Since, even though the church awaits the full manifestation of the coming kingdom which is in the plans and care of God, it cannot live as if the immediate and concrete reality were not in the interest and concern of this same God.

Keywords: Public Theology. Herman Bavinck. Cultural Mandate. Common Grace. Neo-Calvinism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 CONTEXTO	19
1.1 A Holanda do Século 19	21
1.1.1 <i>Iluminismo</i>	24
1.1.2 <i>Revolução Francesa</i>	28
1.1.3 <i>Teologia Liberal</i>	30
1.1.4 <i>Igreja e Estado</i>	34
1.2 O Neocalvinismo Holandês	39
1.3 Herman Bavinck	49
2 A TEOLOGIA DE HERMAN BAVINCK	61
2.1 Mandato Cultural	67
2.2 Graça Comum	77
2.3 A Superação do Dualismo Grego na Teologia	100
2.4 Igreja e Estado	115
3 O CRISTÃO E A ESFERA PÚBLICA	135
3.1 A Igreja e a Teologia no Contexto Brasileiro	139
3.1.1 <i>Teologia da Libertação</i>	151
3.1.2 <i>A Teologia da Missão Integral</i>	160
3.1.3 <i>Teologia Pública</i>	167
3.2 Uma Teologia da Igreja e Para a Igreja	175
4 BAVINCK E A TEOLOGIA PÚBLICA	179
4.1 Superando o Dualismo	194
4.2 Uma Teologia Dialogal	205
4.3 Por Uma Igreja Cidadã	213
CONCLUSÃO	219
REFERÊNCIAS	227
APENDICE A - CRONOLOGIA	239
APÊNDICE B – BIBLIOGRAFIA DE HERMAN BAVINCK	241

INTRODUÇÃO

De início é preciso dizer que a presente pesquisa nasceu da inquietação de um coração disposto a buscar as verdades de Deus e uma mente inquieta diante da confusão de vozes religiosas no contexto brasileiro. As leituras informais acabaram revelando os mais diversos discursos. Não conseguindo identificar-me com as tendências mais “carismáticas” ou mesmo “pentecostais” nos movimentos das igrejas, tampouco acreditava que a teologia nada mais pudesse dizer à cultura e a realidade mais ampla a não ser optar pelo caminho do gueto ou da identificação completa que não conhece mais os limites. Cresci numa família humilde de agricultores cujos pais, especialmente a mãe, cultivava sua fé de forma singela, com uma devoção sincera. Seu exemplo marcou não somente a mim como a meus irmãos. A participação nas programações da igreja luterana logo motivou ao estudo da teologia, caminho o qual eu e mais dois irmãos acabaríamos seguindo. Depois da faculdade, já no ministério eclesiástico com ordenação na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), convivi com muitas pessoas, especialmente jovens, que viviam o mesmo dilema que consistia em ser uma pessoa cristã num contexto em que a igreja era cada vez mais empurrada para um âmbito privado da vida e da sociedade. A igreja parecia aceitar isso sem muita resistência. Por consequência, a pergunta era como integrar a fé e os desafios desta realidade que envolve estudos e trabalho bem como todos os desafios ordinários da vida. Nesta caminhada de curiosidades e leituras, ao mesmo tempo em que servíamos a igreja na cidade de Pelotas, no Rio Grande do Sul, deparamo-nos com textos e autores que se ocupavam com a posição da vida e da fé cristã frente à cultura em geral. Esta caminhada nos apresentou o neocalvinismo holandês e, conseqüentemente, o teólogo Herman Bavinck.

O que despertou o nosso interesse pelo neocalvinismo holandês, um importante movimento teológico e eclesiástico, mas, também filosófico com repercussão política e cultural na Holanda do final do século 19, é exatamente sua forte atuação na esfera pública. Por isso, compreendemos que uma aproximação maior poderia trazer à luz importantes questões que virão contribuir para a reflexão atual no âmbito de pesquisa da teologia pública e da relação da igreja com a cultura. Para tal, o objetivo deste trabalho consiste em aprofundar a pesquisa iniciada no

processo de mestrado onde buscou-se compreender a origem histórica e os temas de interesse do neocalvinismo holandês do século 19 em busca dos pressupostos que contribuíram para que os neocalvinistas fundamentassem seu engajamento cultural. Para isto, o foco de estudos agora é colocado naquele que foi o grande teólogo sistemático daquele movimento, Herman Bavinck (1854-1921). A partir desta aproximação com a teologia de Bavinck, pretende-se apontar possíveis contribuições para a teologia que se faz no Brasil, pensando, especificamente, numa teologia para a igreja, o povo de Deus. Com isso estamos dizendo que não partimos de uma compreensão restrita da igreja como instituições, movimentos ou o clero tão somente. Pensamos nos cristãos de modo geral que, confessando sua fé em Cristo Jesus, passam a ser parte do corpo de Cristo, a igreja.

A busca por uma teologia contextualizada, vinculada com a realidade local, não significa abrir mão do diálogo com a longa e rica tradição do cristianismo e da teologia, neste caso, protestante. Bavinck, em sua vida e obra, procurou estar atento a esta tradição teológica bem como ao que existia de mais novo nas diversas áreas do pensamento filosófico e do mundo científico. Além de ser um acadêmico que ficou internacionalmente conhecido, engajou-se em diversas áreas de embate cultural em sua época, bem como chegou a estar diretamente envolvido com a política na Holanda. Tudo isso sem distanciar-se da vida comunitária da igreja local.

Com isso, também assumimos o nosso lugar que se identifica com uma teologia de cunho evangelical, imbricada com a o movimento de missão integral no Brasil, a partir da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, participando do labor teológico na busca por uma igreja em diálogo com a realidade brasileira e consciente dos desafios apresentados pelo contexto atual. Nosso caminho até Bavinck passa pelo ministério ordenado nesta denominação cristã e a atuação num centro urbano do sul do Brasil que geraram inquietações a respeito do papel da igreja na sociedade mais ampla onde esta se encontra inserida. Nossa busca por uma teologia contextual, crítica e capaz de dialogar com a cultura mais ampla da cidade nos levou para referenciais que tinham a sua matriz em autores holandeses reconhecidamente engajados em seu tempo e lugar no século 19, especialmente. Herman Bavinck, entre outros, é um destes autores. Nesta caminhada fomos convencidos de que existe uma complexidade de forças e influências que geram a cultura e toda a realidade existente, haja vista que os fatores sociais e econômicos são apenas parte do processo. Começamos a questionar a influência de outros

aspectos bem como o papel da religião e da espiritualidade na produção cultural. Isso acabou causando suspeitas sobre as abordagens que reduzem a explicação da pobreza e da injustiça social meramente a fatores políticos e econômicos, por mais que estes, sim, não deixem de ter sua parcela de influência. Esperamos, portanto, também, que a presente pesquisa ajude a igreja a superar tais reducionismos que geralmente partem do esforço de explicar a realidade apenas a partir de um aspecto de um todo mais abrangente (econômico, social, psicológico, etc.).¹ Com o desenvolvimento das leituras e da pesquisa, a participação em eventos acadêmicos e no grupo de pesquisa Teologia Pública em Perspectiva Latino-Americana, fomos apresentados a diversos outros autores e pesquisadores que, de algum modo, vem trabalhando na mesma direção. Sentimo-nos seguros, portanto, em continuarmos em frente na escolha da temática e também do autor pesquisado que vem sendo cada vez mais lido e publicado no Brasil.

Herman Bavinck ainda é pouco conhecido no Brasil. Sua principal obra, a *Dogmática Reformada*, foi traduzida e publicada em língua portuguesa apenas recentemente e levará ainda algum tempo até que seja lida, debatida e colocada em diálogo mais amplo com as vertentes da teologia que se faz na América Latina. Esperamos que este trabalho possa significar uma modesta contribuição nesta tarefa. Devido à sua importância para a Holanda e dentro de todo o movimento do neocalvinismo holandês, bem como da extensão de sua obra, justifica-se todo o empreendimento para compreendê-lo. A análise pode fornecer contribuições para o debate na teologia contemporânea. Soma-se a isto o fato de outros autores oriundos da tradição neocalvinista holandesa ganharem cada vez mais espaço por meio de publicações e eventos no Brasil. Uma teologia pública, dialogal, não poderia ignorar esta forte vertente que vem se revelando fonte de inspiração para diversos pensadores cristãos e militantes em causas sociais diversas. Para isto, há de se considerar as importantes contribuições, tanto advindas do campo da teologia que se faz nos meios católicos quanto protestantes desde a segunda metade do século 20 na América Latina. A Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral estão presentes na história da igreja e da teologia latino-americana e serão consideradas

¹ DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão*. Tradução de Guilherme Vilela Ribeiro e Rodolfo Amorim Caldas de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010. p. 84 e 291. Na compreensão de Herman Dooyeweerd, filósofo da tradição neocalvinista, um reducionismo seria a absolutização de algo que é relativo. Seria oferecer uma explicação teórica de uma coisa em termos de outra.

no diálogo proposto, uma vez que configuram propostas de uma teologia cristã contextual para dentro de uma realidade social de injustiça e pobreza.

Obviamente não se pode compreender a vida e o pensamento de uma pessoa sem levar em consideração o seu contexto e os desafios e dilemas com que lidou na época e no lugar em que viveu. Por isso, o primeiro capítulo deste trabalho procura apresentar um breve panorama do contexto cultural, especialmente no que se refere à filosofia e à teologia na Holanda do século 19. O período em que Herman Bavinck viveu e desenvolveu seu trabalho era de profundas mudanças, envolvendo revoluções nas áreas da indústria e da ciência, o desenvolvimento de movimentos culturais e intelectuais, tudo dentro de um período que ficou conhecido como Iluminismo. Um período que iniciou com Descartes inaugurando a dúvida como o método para se chegar à verdade ocorrera apenas dois séculos antes. A realidade de um mundo estático, com pouquíssimas mudanças era cada vez mais uma coisa do passado. A visão que o ser humano nutria a respeito do mundo e de como este funcionava era desafiado pela visão copernicana. A ciência e a religião experimentam uma relação de crise que se agrava com a publicação de *A origem das Espécies* de Charles Darwin, em 1859. O século 19 viu também a aplicação de uma metodologia crítica aplicada ao estudo da Bíblia, cujos resultados geraram inseguranças na igreja. Foi também no século 19 que Karl Marx publicou *O Capital*, em 1867 e, com Engels, já havia patrocinado *O Manifesto Comunista*, em 1848. E, Sigmund Freud também já contribuía com novos desafios para a religião, tratando-a como mera fantasia dos seres humanos. O cristianismo via ainda o descobrimento de um mundo geográfico cada vez mais amplo que revelava a existência de diversas outras religiões, obrigando a teologia a se posicionar criticamente para além do Judaísmo e do Islamismo, como estava habituada. O mundo se tornava cada vez mais industrial e urbano. Neste contexto mais amplo, importantes eventos históricos influenciavam a cultura, a política e a igreja na Holanda e contribuem para uma melhor compreensão do surgimento do movimento neocalvinista bem como da vida e obra do teólogo Herman Bavinck. Este, porém, não é um trabalho cujo objetivo está focado nas minúcias da vida e do cotidiano de Herman Bavinck. Um trabalho de tal magnitude requereria uma imersão mais ampla e aproximada na cultura holandesa da Europa e, especialmente, da Holanda dos séculos 18 a 20. Tal empreendimento excederia em muito o escopo da proposta que segue. Restringimo-nos, portanto, em delinear os contornos mais gerais da realidade na qual Bavinck estava inserido. Assim, iniciaremos com um primeiro

capítulo relatando brevemente a história da Holanda entre os séculos 16 e 19, com destaque para eventos como o Iluminismo, a Revolução Francesa, o surgimento da chamada Teologia Liberal e as relações entre igreja e estado na época.

Prosseguindo para um segundo capítulo, o objetivo consiste em aprofundar a análise sobre a teologia de Bavinck em busca de compreensão e discernimento em torno daquilo que fez do neocalvinismo holandês um movimento cristão de forte atuação na esfera pública e consciente engajamento cultural. Sem a pretensão de abordar toda a profícua obra do autor, restringimo-nos ao recorte que inclui temas chave como o mandato cultural, a graça comum, a proposta de revelar e superar a influência do dualismo grego na teologia e a relação entre igreja e estado. A escolha de tais assuntos reflete alguns pressupostos básicos. Dentre estes, o fato de que seriam temas chave na formulação de uma teologia que fundamentaria a práxis neocalvinista. Além das referências a outras obras e autores, baseamos esta análise especialmente na obra magna de Bavinck, sua *Dogmática Reformada*, publicada originalmente na Holanda sob o título *Gereformeerde Dogmatiek*. Sua tradução para os mais diversos idiomas incluiu recentemente o português que servirá de ampla referência no trabalho que segue. As referências a outros autores ocorrem especialmente na medida em que nestes encontramos os mesmos temas. São, geralmente, autores que viveram posteriormente a Bavinck e que, portanto, receberam da vertente neocalvinista as influências para o seu ministério e atividade acadêmica.

A partir do terceiro capítulo, o esforço consiste em colocar Bavinck em diálogo com a teologia pública contemporânea. São diversos os temas de preocupação da teologia pública no Brasil. Por teologia pública, compreende-se, aqui, o esforço por produzir uma teologia que não apenas permaneça num âmbito acadêmico e científico, mas que subsidie a igreja em geral nos seus desafios concretos na esfera pública. Os movimentos na teologia mundial e suas iniciativas na América Latina e no Brasil aparecerão com maiores detalhes, uma vez que representam iniciativas concretas frente a desafios de seu contexto. Com isso partimos também de alguns pressupostos que marcam o contexto das igrejas cristãs no Brasil que pode se beneficiar com uma leitura teológica que desafie a uma reflexão mais profunda e que seja capaz de cooperar para a superação destes pressupostos tais como a tendência escapista e de gueto, a acomodação, o fundamentalismo, a dicotomia entre espírito e matéria, a idolatria, o relaxamento ético, a teologia da prosperidade e outros que serão

apresentados a partir das análises de autores locais. Correntes como a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral consistiram em esforços alternativos contra o fundamentalismo e toda ideia de uma igreja comprometida com projetos de dominação na América Latina. Por isso, são dignos de reconhecimento e consideração como movimentos que reuniram pessoas engajadas por uma igreja pública, profética e ativa numa perspectiva mais ampla nesta realidade.

O quarto capítulo, então, finalmente, procura integrar elementos da teologia de Bavinck no diálogo com a igreja brasileira e seus desafios. Conceitos e ideias por trás de doutrinas como o mandato cultural, a superação de todo dualismo que impede uma compreensão integral da fé de tradição cristã, e o resgate de princípios da Reforma como a relação entre igreja e estado, podem lançar nova luz e subsidiar a reflexão teológica desde os bancos e cadeiras das comunidades cristãs até os debates acadêmicos mais engajados. Ao falarmos de uma teologia pública e que se ocupa com assuntos da esfera pública, logo encontramos-nos diante de uma vasta gama temática. São diversos os assuntos de interesse e pertinência. O objetivo desta pesquisa não consiste, portanto, em abordar e aprofundar qualquer destes temas em especial. Porém, busca subsídios para ampliar a visão da igreja de modo que esta não se limite às questões de âmbito privado. O ganho, sugerimos, poderá consistir numa igreja e numa teologia mais dialogal, sem perder o senso crítico, na formação de um povo mais comprometido, de forte espírito público, consciente das implicações de viver como cristãos num mundo marcado pelo pecado. Um teólogo cuja obra indicamos ser de fundamental subsídio nesse desafio, portanto, é Herman Bavinck.

Num ambiente evangélico com características de forte negação da assim chamada cultura secular, pode ser positivo conhecer a história de um teólogo com a trajetória de Bavinck. Trata-se de alguém que saiu de um contexto de forte apelo sectário, e, não se conformando totalmente com tal realidade de reducionismo e recolhimento, ousou buscar mais, dialogando com a cultura e a realidade social e política de seu tempo, assumindo sua fé sem partir de posturas fundamentalistas e de intolerância frente a pluralidade de ideias correntes. O desafio por uma igreja atuante, protagonista na arena pública, passa pela teologia (academia) e precisa chegar à igreja propriamente dita, a congregação dos santos, o corpo de Cristo, aos fiéis que vivem o evangelho na sua forma de boas novas para todos os povos. Sem dúvida o ensino teológico e, seja na academia ou de cunho mais informal - das escolas bíblicas, cursos livres de teologia, escolas dominicais, cadernos de estudo, e, os diversos

eventos de formação e capacitação das diversas instituições eclesiais a partir das denominações cristãs pelo Brasil -, parece carecer de um conceito mais abrangente de Deus que leve a uma cosmovisão cristã integral e, portanto, menos isolacionista e mais tolerante, menos bélica e mais dialogal, menos defensiva e mais ousada na interação com a realidade para onde a igreja é chamada a dar testemunho da mensagem do amor que se expressa no evangelho. A igreja, portanto, carece de uma teologia que a subsidie, mas, que também não se encerre nela. A leitura e aprofundamento na obra de Bavinck representa grande desafio intelectual e revela-se refrigério para quem deseja aceitar o desafio de ser parte de uma igreja que salga e ilumina, que está no mundo sem ser dele e, que busca, pela constante renovação da mente, experimentar a boa, perfeita e agradável vontade de Deus.

1 CONTEXTO

A Europa do Império de Carlos V (1500-1585) experimentava mudanças cruciais com as reformas na igreja no século 16. As ideias e discussões geradas pelo movimento de reforma alcançaram também grande aceitação nos Países Baixos. No ano de 1555 o imperador Carlos V se viu obrigado a assinar a Paz de Augsburgo² que estabelecia que “cada príncipe tinha o direito de fixar a religião dos seus súditos”.³ Para os Países Baixos isso significou que todos deveriam continuar católicos. Apesar do ferrenho combate da governadora Margarida de Parma (1522-1586), os protestantes ganhavam terreno nos Países Baixos. Com o êxito político de Guilherme de Orange nos conflitos com o Império, em 1574 foi assinado um tratado de paz que visava expulsar as tropas espanholas e suspender as leis contra as “heresias” protestantes. Com a União de Utrecht (1579) se estabeleceu também a liberdade de consciência no que se refere a religião, o que poria fim às perseguições religiosas. “A União de Utrecht foi concebida como um acordo provisional, mas passou a ser a base da República que se formou posteriormente”.⁴ Já no ano de 1579, com base na União de Utrecht, aconteceria a união das sete províncias neerlandesas que geraram a República das Províncias Unidas, diferenciando-se da maioria dos Estados europeus por não ter um monarca como chefe.⁵

Os Países baixos viveram o seu chamado “Século de Ouro” no século 17, quando atravessaram “um período de florescimento, graças à prosperidade econômica”, e, também, pelas “mudanças no âmbito religioso”. As ideias advindas da

² De acordo com Carter Lindberg, “a Paz de Augsburgo ratificou em termos jurídicos as divisões confessionais do Império, alinhando a religião de uma área com a religião de seu governante”. Ainda conforme Lindberg, “Carlos V era da opinião que se devia extirpar a Reforma e de que o catolicismo romano e a unidade do Império deviam ser restaurados”. A paz de Augsburgo “foi influenciada pela preocupação, por parte dos príncipes protestantes e católicos, de aumentar seus poderes particularistas”. Nesta realidade onde todos pareciam mais interessados em assegurar seus próprios interesses, o resultado teria sido uma “paz pública” provisória baseada muito mais em atos de conciliação política e não “consequência de qualquer senso de tolerância”. Dentre as cláusulas da Paz de Augsburgo constava o “reconhecimento da soberania dos príncipes sobre a religião”, classicamente formulado como *cuius regio, eius religio* (“de quem for o reinado, dele será a religião”). LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 236; 274; 294.

³ DOEL, H. W. van den. *História dos Países Baixos*. Haia: Ministério de Negócios Estrangeiros, 1998, p. 17. O livreto em questão apresenta, nas primeiras páginas, a informação de que se trata de “uma publicação do Departamento de Informação ao Estrangeiro do Ministério Neerlandês de Negócios Estrangeiros” (p. 3) baseado no manuscrito “História Resumida dos Países Baixos” de H. W. van den Doel.

⁴ DOEL, 1998, p. 21.

⁵ DOEL, 1998, p. 24.

Reforma tiveram boa aceitação nos Países Baixos. Apesar de se ter estabelecido “que só os protestantes poderiam professar a sua religião publicamente”, a União de Utrecht definiu certa liberdade religiosa, mesmo que isso significasse que outros credos, como os católicos, fossem “meramente tolerados”. Com isso, “muitas pessoas perseguidas por motivo da religião na Europa foram para a República, onde o governo não prestava muita atenção às suas convicções mais profundas”. Apesar de sua posição privilegiada com relação ao Estado, a igreja reformada (calvinista) “tinha que permitir o pluralismo religioso na sociedade”.⁶ Com a censura muito menos rígida do que em outras regiões da Europa, a República atraía também pensadores e “eruditos que não podiam publicar as suas obras no seu próprio país”. Dentre os nomes célebres de pensadores que se refugiaram na República estão o francês René Descartes e o inglês John Locke.⁷ A independência definitiva da República das Províncias Unidas ocorreria com a Paz de Vestfália⁸ (1648) e o fim da guerra dos trinta anos, quando finalmente, houve o rompimento do “vínculo formal com o império germânico e com o rei espanhol”.⁹

O século 18 não foi tão promissor e favorável para a República que assimilava derrotas consideráveis no campo militar e político, vendo seu território invadido pela Inglaterra e pela França. Havia recessão na economia com o crescimento do mercantilismo no estrangeiro. Com a guerra anglo-holandesa, iniciada em 1780, a República perdia várias colônias, sofrendo também diminuição na sua frota marítima além dos danos e os contratemplos políticos e econômicos que geravam uma série de distúrbios. Sob a influência do Iluminismo, grupos se formavam “a favor de uma reorganização social e administrativa na república”. Tais grupos que se denominavam patriotas

⁶ DOEL, 1998, p. 27.

⁷ DOEL, 1998, p. 28.

⁸ A Paz de Vestfália se configura como um conjunto de tratados elaborados para encerrar a Guerra dos Trinta anos e também reconhecer as Províncias Unidas (um estado anterior aos atuais países baixos e que agrupava sete províncias, dentre elas Frísia, Groningen, Güeldres, Holanda, Overijssel, Utrecht e Zelândia, e a Confederação da Suíça). (AUGUSTO, Pedro. *Paz de Vestfália*. <<http://www.infoescola.com/historia/paz-de-vestfalia>>. Acesso em: 09 fev. 2015). A Paz de Vestfália ajudou a “traçar as fronteiras entre catolicismo e protestantismo”. Calvinistas e luteranos passaram a ser “considerados um só partido, em oposição aos católicos” (WALKER, Wiliston. *História da Igreja Cristã*. 4 ed. São Paulo: ASTE, 2015, p. 629).

⁹ DOEL, 1998, p. 30.

aspiravam à admissão de outros cidadãos no governo, ao invés dos regentes, ao controle de atuação dos administradores, à liberdade de pensamento e a uma maior participação do governo no incentivo à economia.¹⁰

A Revolução Francesa (1789) fortaleceria ainda mais a esperança dos grupos que almejavam mudanças na República e, com a ocupação francesa em 1795, as colônias neerlandesas teriam sua administração delegada aos ingleses. A República das Províncias Unidas receberia o nome de República Batava para a qual, em 1796, decidiu-se elaborar uma constituição e a centralização da administração estatal. Todas as religiões foram homologadas e, “pela primeira vez desde a Guerra dos Trinta Anos, os que não eram protestantes puderam participar ativamente na vida política”.¹¹

No início do século 19, precisamente o ano de 1806, com a nomeação de Luís Napoleão (1778-1846), irmão de Napoleão Bonaparte (1769-1821), como rei, a República se converteria no Reino da Holanda.

1.1 A Holanda do Século 19

O período da história em que Herman Bavinck viveu e desenvolveu seu trabalho experimentava profundas mudanças, envolvendo revoluções nas áreas da indústria e da ciência, o desenvolvimento de movimentos culturais e intelectuais, tudo dentro de um período que ficou conhecido como *Iluminismo*. Dois séculos antes René Descartes (1596-1650) enfatizava a dúvida como o método para se chegar à verdade.¹² A realidade de um mundo estático, com pouquíssimas mudanças, era cada vez mais uma coisa do passado. A visão que o ser humano nutria a respeito do mundo e de como este funcionava era desafiado pela visão copernicana. A ciência e a religião entram numa crise cada vez maior com a publicação de *A origem das Espécies* de Charles Darwin, em 1859. O século 19 marca também a expansão da aplicação de uma metodologia crítica ao estudo da Bíblia¹³, cujos resultados gerariam insegurança

¹⁰ DOEL, 1998, p. 33.

¹¹ DOEL, 1998, p. 35.

¹² A obra *O discurso do Método* foi publicado originalmente em 1637, porém, ainda sem o nome do autor, apresenta um apanhado filosófico de René Descartes.

¹³ Uma abordagem a respeito do contexto e surgimento do método que se chamaria “histórico-crítico” de interpretação da Bíblia encontra-se disponível em MUELLER, Enio R. O Método Histórico-Crítico

no contexto da igreja. Foi também neste século que Karl Marx publicou *O Capital*, em 1867 e, com Engels, já havia patrocinado *O Manifesto Comunista*, em 1848. E, Sigmund Freud surgira com novos desafios para a religião, tratando-a como mera fantasia dos seres humanos. O cristianismo via ainda o descobrimento de um mundo cada vez mais amplo a revelar a existência de diversas outras religiões, obrigando a teologia e a igreja a se posicionar criticamente para além do Judaísmo e do Islamismo, como era habitual até então. O mundo se tornava cada vez mais industrial e urbano. E, mediante todos os impactos que o cristianismo sofria, foi também este o século de gestação de movimentos distintos na teologia como o *fundamentalismo*, o *liberalismo* e o *evangelho social*.¹⁴

Imersa nesta realidade mais ampla, a Holanda apresenta suas próprias características contextuais no século 19. No entanto, não permanece imune aos grandes acontecimentos que envolvem questões políticas, filosóficas e teológicas que estão ocorrendo na Europa. Os desdobramentos do Iluminismo e dos princípios revolucionários a partir dos eventos ocorridos na França geram consequências sobre a igreja e a teologia. Todo este contexto produziu reações que dariam origem ao movimento que ficou internacionalmente conhecido como *neocalvinismo holandês*. Como um país Europeu, a Holanda da virada do século 18 para o século 19 também estava sob as influências dos acontecimentos envolvendo o pensamento iluminista e a Revolução Francesa. A igreja, por sua vez, experimentava estas consequências especialmente nos questionamentos que surgiam a partir da teologia liberal e sobre a relação entre a igreja e o estado.

Com o declínio do Império Francês surgiria o Reino dos Países Baixos cujo primeiro rei seria Guilherme I. A nova constituição protegia todas as religiões do reino de forma igualitária.¹⁵ Posteriormente uma ampla reforma política ocorreria com a nova constituição de 1848 quando se deu também a liberdade de religião, reunião e associação, imprensa e ensino. Em meados do século 19 não existia ainda na Holanda os “partidos políticos no sentido moderno da palavra”. Era possível identificar

– uma avaliação. In: FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. *Entendes o que Lês?: um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica*. 2ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 237-318. Outro autor que faz referência ao “método crítico histórico” como substituto a de outras formas de abordagem na universidade a partir do Iluminismo é Kevin Vanhoozer (VANHOOZER, Kevin. *Há Um Significado Neste Texto? Interpretação Bíblica: os enfoques contemporâneos*. São Paulo: Vida, 2005. p. 331).

¹⁴ LEITH, John H. *A Tradição Reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*. São Paulo: Pendão Real, 1996, p. 178.

¹⁵ DOEL, 1998, p. 37.

especialmente um grupo com tendências mais liberais e outro mais conservador e, também aqueles parlamentares que procuravam assumir uma postura intermediária. “Os partidos políticos, como associações organizadas, surgiram nos finais do século XIX”, sendo o Partido Anti-Revolucionário o mais antigo dos Países Baixos, criado em 1879.¹⁶

Assuntos relacionados ao ensino e a religião estavam entre os principais a ocupar a política neerlandesa no século 19. Era uma época em que a igreja reformada desfrutava da proteção do estado. Com isso, outros grupos, como os católicos, sequer podiam criar suas próprias escolas. Com a separação entre igreja e estado estabelecida na Constituição de 1848 os católicos puderam finalmente reestabelecer um antigo desejo quanto ao poder episcopal nos Países Baixos. Embora já antes a liberdade religiosa tivesse sido estabelecida, os Protestantes gozavam de amplo favorecimento. Em 1853 o Papa finalmente criou cinco bispados para a região dos Países Baixos e um importante passo foi dado “na emancipação social e cultural dos católicos neerlandeses que se cristalizou, sobretudo, no campo político e educativo”.¹⁷

O desenvolvimento experimentado na segunda metade do século 19 fazia surgir uma sociedade cada vez menos agrária e cada vez mais industrial nos Países Baixos. Surgia, assim, também uma forte classe operária, estimada em 70% da população no final do século. Havia pobreza crescente e via-se a necessidade de medidas para combater suas causas. Logo as autoridades entenderam que deveriam assumir cada vez mais a tarefa de regular as relações de trabalho.¹⁸ Esta era a realidade na Holanda quando Abraham Kuyper (1837-1920) assumiu como primeiro ministro em 1901. Doel informa que muitas esperanças estavam depositadas sobre Kuyper já que ele “sempre havia lutado por uma boa legislação social”. Embora Kuyper tenha enfrentado dificuldades no início, “várias leis na área social foram logo após e em pouco tempo promulgadas, sobretudo normas legais com respeito aos seguros, que foram consideradas como um marco importante”. Apesar dos avanços que se deram a partir da Constituição de 1848, apenas “uma pequena parte da população podia participar da vida política”. Assim, “as tendências liberais e conservadoras enfrentavam-se uma à outra e os protestantes ortodoxos e os católicos romanos

¹⁶ DOEL, 1998, p. 42. Como ficará claro adiante, trata-se do partido que aglutinaria esforços das causas neocalvinistas onde militaram nomes decisivos deste movimento como Abraham Kuyper e o próprio Herman Bavinck.

¹⁷ DOEL, 1998, p. 43.

¹⁸ DOEL, 1998, p. 47.

estavam claramente sub-representados”. Mediante esta realidade “o grupo de protestantes ortodoxos se organizou sob a liderança de Abraham Kuyper”, criando o partido Anti-Revolucionário (ARP)¹⁹, seu próprio jornal e a sua própria universidade, a Universidade Livre de Amsterdam.²⁰ Sobre todo o país e também na igreja sopravam os ventos de mudança que se impunham a partir de movimentos políticos, filosóficos e culturais.

1.1.1 Iluminismo

Aquilo que se convencionou chamar de *Iluminismo* pode ser encontrado com outra identificação em diferentes países e é, nas palavras de McGrath, ainda “um termo vago e difícil de definir com precisão”. Refere-se, de forma geral, a

um conjunto de ideias e atitudes características do período entre 1720-1780, como o uso livre e constitutivo da razão na tentativa de demolir mitos antigos

¹⁹ Nas palavras de Koyzis o Partido Antirrevolucionário (ARP – Anti-Revolutionare Partij) foi o “primeiro partido político holandês moderno e o primeiro partido democrata cristão do mundo”, fundado por Abraham Kuyper em 1879 (KOYZIS, David T. *Visões e Ilusões Políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 274). Chaplin esclarece que o nome transmitia “oposição ao espírito ateísta da Revolução Francesa, em vez de resistência à reforma política”. Foi um partido de extrema importância, em todo empreendimento kuyperiano na Holanda do século 19. Foi, nas palavras de Chaplin, “formado em uma ruptura com o movimento conservador aristocrático com o qual os “anti-revolucionários” estiveram aliados. Não foi apenas o primeiro partido democrata-cristão a ser estabelecido na Europa, mas o primeiro partido político de massas” (CHAPLIN, Jonathan. *O Peso Total das Nossas Convicções: O Ponto do Pluralismo Kuyperiano*. Trad. Daniel Dilver. (<<http://ultimato.com.br/sites/guilhermedecarvalho/2014/04/24/o-peso-total-das-nossas-conviccoes-o-ponto-do-pluralismo-kuyperiano/>>. Acesso em: 9 jun. 2016). Posteriormente uma cisão levou a formação de outro partido de cunho mais conservador, o *Christelijke-Historische Unie* (União Histórico-Cristã, ou CHU). Havia ainda na Holanda do século 19 o Partido Católico Romano (RKSP). Koyzis lembra que “esses três partidos democratas cristãos cooperaram em pontos específicos que todos compartilhavam e chegaram a constituir governos de coalizão, mantendo, ao mesmo tempo, uma identidade organizacional separada”. No final do século 20 chegaram finalmente a se unir numa federação em 1976 e se uniram definitivamente numa só organização (Apelo Democrata Cristão) em 1981 (KOYZIS, 2014, p. 275). Dooyeweerd lembra que ser antirrevolucionário não equivalia a ser contrarrevolucionário. Pois o partido Antirrevolucionário não era contra tudo o que estava relacionado à Revolução Francesa, como, por exemplo, a ideia moderna de estado, mas, combatia, alguns dos *princípios* da revolução (DOOYEWEERD, Herman. *Raízes da Cultura Ocidental: as opções pagã, secular e cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015. p. 86). Outras obras, especialmente a respeito de Abraham Kuyper apresentam maiores informações a respeito dos Partido Antirrevolucionário (MCGOLDRICK, James E. *Abraham Kuyper: God’s renaissance man*. Darlington: EP Books, 2009, p. 49ss.; HESLAM, Peter S. *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper’s Lectures on Calvinism*. Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 2, 45; BRAT, James D. *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013, p. 122, 125-126).

²⁰ DOEL, 1998, p. 48.

que, para muitos, eram cadeias que prendiam os indivíduos à opressão do passado.²¹

Paul Tillich aponta o socinianismo, um movimento iniciado por Faustus Socius (1539-1604), como uma das fontes do Iluminismo. Com a proposta de uma teologia protestante predominantemente racionalista, os socinianos acabariam por dissolver “todos os dogmas cristãos com o auxílio do racionalismo e do humanismo da Renascença”.²² Da mesma forma Bengt Hägglund identifica as raízes do Iluminismo no humanismo da Renascença e no socianismo.²³ O Iluminismo, especialmente a partir de Kant, explica Tillich, prega a liberdade humana, com ênfase na autonomia do ser humano. Uma autonomia baseada na “lei universal da razão, que é a própria estrutura da realidade”. Se “a autonomia é a lei natural dada por Deus presente na mente humana e na estrutura do mundo”, conseqüentemente, o que se está dizendo é que a lei da razão é a lei divina. Por isso “o iluminismo procurava estabelecer um mundo baseado na razão humana”, pois compreendiam que a razão autônoma é “muito mais forte do que qualquer ideia religiosa tendente à arbitrariedade”.²⁴

Além de autonomia, outro conceito importante na era do Iluminismo foi o de *razão*. Além da razão como o *logos universal*, Tillich define a razão crítica como a “ênfase na bondade essencial do homem, apaixonada e revolucionária, em nome do

²¹ MACGRATH, Alister. *Teologia Histórica: uma introdução à história do Pensamento Cristão*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 239. McGrath lembra que o Iluminismo é também conhecido por outras expressões, como o termo alemão *die Aufklärung* (“O aclaramento”) ou a expressão francesa *les lumières* (“as luzes”). Champlin se refere ao período como “A Iluminação”, lembrando que também ficou conhecido como *Era da Razão* (CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. Ed. 9. São Paulo: Hagnos, 2008, v. 3, p. 240). Já a historiadora Gertrude Himmelfarb aponta para o Iluminismo francês como aquele mais focado na razão. Himmelfarb, ao abordar o Iluminismo a partir de três vertentes diferentes, a britânica, a francesa e a americana, prefere falar em Iluminismos cujas formas diferem em seus caminhos para a modernidade. Assim, ela procura evidenciar a pluralidade do Iluminismo sem adotar a crença num movimento de ideias homogêneas. Para a autora, em certo momento na história, “esses três Iluminismos representaram diferentes aproximações à modernidade, hábitos intelectuais e emocionais alternativos de consciência e sensibilidade”. Assim, a despeito das diversas datações e origens que se pode encontrar para o Iluminismo na literatura, Himmelfarb assume a visão de se tratar de movimento do século 18 quando emergiu “não apenas como um episódio na história da filosofia, mas como um movimento social e intelectual, um evento histórico com conseqüências políticas e sociais” (HIMMELFARB, Gertrude. *Os Caminhos Para a Modernidade: os iluminismos britânico, francês e americano*. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 16). Em sua obra, portanto, a autora procura fazer uma apreciação “do Iluminismo britânico, juntamente com o francês e o americano que lhe servem de realce. No interior de cada um desses Iluminismos, havia importantes variações e diferenças” (HIMMELFARB, 2011, p. 35).

²² TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: ASTE, 2007. p. 282.

²³ HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. 6. ed. Porto Alegre: Concórdia, 1999, p. 291

²⁴ TILLICH, 2007, p. 284.

princípio da justiça”. Foi em nome desta razão crítica “que se preparou a revolução francesa” que, “por causa do conflito com o catolicismo, [...] se fez radical e até mesmo anti-religiosa”.²⁵ Portanto, o Iluminismo seria uma das cosmovisões modernas que dominariam o pensamento ocidental causando impacto sobre o cristianismo²⁶, especialmente porque favorecia o desenvolvimento de uma religião com características deístas.²⁷

Praticamente cada aspecto da realidade humana sofreria influência do Iluminismo que, nas palavras de Champlin, “penetrou em cada domínio da vida: o religioso, o literário, o artístico, o filosófico e o político”. Especialmente no que se refere à religião, o Iluminismo promoveu

A desintegração da autoridade da Igreja e seu ponto de vista do mundo, com o desrespeito por seus dogmas e por sua autoridade; o desenvolvimento do deísmo; a fragmentação das organizações religiosas; o surgimento das seitas; a ênfase sobre a religião natural e não sobre a religião sobrenatural.²⁸

O teólogo Bengt Hägglund também identifica a era do Iluminismo na Europa como movimento marcadamente do século 18 e que alterou “as condições nas quais se desenvolvia a atividade teológica”. Comparando a era do Iluminismo com a época anterior, Hägglund argumenta que o pensamento filosófico deixa de lado a metafísica para se concentrar no mundo material.²⁹ Hägglund continua caracterizando o Iluminismo como movimento que procurava compreender o mundo com base somente nos princípios da razão humana, enfatizando a razão natural, autônoma e diretamente acessível. A concepção do sistema solar de acordo com Copérnico é definitivamente reconhecida e, com a Terra não mais ocupando o centro do Universo, o ser humano

²⁵ TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2010. p. 60.

²⁶ MACGRATH, 2007, p. 238.

²⁷ CHAMPLIN, 2008, v. 3, p. 240. Segundo Champlin, o deísmo “enfatizava que o conhecimento sobre questões religiosas e espirituais vem através da razão, e não através da revelação”. O termo aparece também em contraste com o *teísmo*, afirmando que “houve um deus ou força cósmica de algum tipo que deu origem à criação, mas que, ato contínuo, abandonou a sua criação, deixando-a entregue ao controle das leis naturais”. Diferente, portanto, do teísmo, Deus não teria interesse e nem intervém na sua criação, ele foi apenas a causa primeira (CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. 9. ed. São Paulo: Hagnos, 2008, v. 2, p. 38).

²⁸ CHAMPLIN, 2008, v. 3, p. 240.

²⁹ HÄGGLUND, 1999, p. 291.

ficaria também reduzido.³⁰ Ainda assim, na concepção de Hägglund, permaneceria a crença ou uma fé ingênua na capacidade humana, em sua razão e capacidades de observar e controlar seu próprio ambiente. Teria ocorrido ainda, uma nova compreensão quanto aos “direitos naturais”, emancipada do conceito cristão com que sempre estava atrelado à revelação. Agora, a moralidade não se basearia mais na revelação de Deus, mas, na razão autônoma. Também o Estado deixaria sua concepção de autoridade como derivada soberania divina para ser interpretado como a promotora do bem-estar social a partir da crença otimista na razão humana. Tais desdobramentos levariam a uma influência cada vez mais forte sobre a teologia, levando à teologia racionalista entre os protestantes alemães e ao deísmo inglês, uma espécie de religião natural sem revelação.³¹ Ocorreria, assim, uma crescente secularização, levando a cultura a um desenvolvimento “independente de igreja e confissões”. Hägglund entende que o processo de secularização, no entanto, não implicaria “na rejeição do cristianismo ou da religião, mas trouxe consigo profunda alteração dos pressupostos para a teologia e a pregação”. Uma transformação que acabaria por revelar influências sobre a teologia, como uma maior dependência da filosofia e do pensamento racionalista; uma maior preocupação com a moralidade; a privatização da religião e; a “humanização” do cristianismo, um esforço por “acomodá-lo a uma estrutura antropocêntrica”.³² Assim, mediante a libertação de qualquer tutela de Deus ou da igreja, o indivíduo moderno vai desde o questionamento até o completo desdém para com as tradições de fé.

Com esta ênfase cada vez mais no humano em detrimento da religião, do transcendente e do divino, autores como Edmund Burke, Alexis de Tocqueville, Guillaume Groen Van Prinsterer e outros surgiram como críticos que viram em proeminentes pensadores da era do Iluminismo as origens do pensamento que desencadearia na Revolução Francesa. Como diria Himmelfarb, o Iluminismo francês, tendo sua essência na razão, “foi uma Reforma atrasada, uma Reforma empreendida não por uma religião mais excelsa e pura, mas por mais excelsas e puras autoridade e razão”.³³

³⁰ HÄGGLUND, 1999, p. 292.

³¹ HÄGGLUND, 1999, p. 293.

³² HÄGGLUND, 1999, p. 294.

³³ HIMMELFARB, 2011, p. 33.

1.1.2 Revolução Francesa

A era das revoluções teria iniciado em 1770. Godechot lembra que para um evento das proporções da Revolução Francesa não existe apenas uma causa, mas, diversas. Dependendo das opções políticas e ideológicas do historiador a ênfase pode recair ora mais às ideias ora mais sobre causas econômicas ou políticas. Importante destacar, no entanto, que o significado da palavra *revolução* passa a ser tomado como “um movimento brusco do regime político e social de um país”.³⁴

No final do século 18 “a França era a mais populosa e próspera nação da Europa”. Seus 25 milhões de habitantes estavam divididos em três grupos (ordens ou classes): o clero, com cerca de 130 mil pessoas; a nobreza, com cerca de 400 mil e; num Terceiro Estado o restante da população. Assim, nos informa Durant, a “Revolução foi a tentativa desse Terceiro Estado, em ascensão econômica porém em desvantagem política, de atingir o poder político e a aceitação social de acordo com sua crescente riqueza”. A religião cristã, identificada especialmente com a Igreja Católica, estava em crise nesse período da França. A vida monástica perdera seu atrativo; muitas igrejas estavam se esvaziando; “entre os camponeses os costumes pagãos e as superstições competiam ativamente com as doutrinas e a liturgia da Igreja”. O apoio do estado à igreja se dava especialmente porque “os estadistas geralmente concordavam que o clero lhes dava uma ajuda indispensável na preservação da ordem social”.³⁵ Muitos se demonstravam insatisfeitos frente a estas relações de interesses.

O radicalismo no período da Revolução Francesa atingiu seu auge quando uma facção liderada por Robespierre conseguiu tomar o poder, guilhotinando o rei Luis XVI em praça pública e, passou a implantar um programa de descristianização.³⁶

³⁴ GODECHOT, Jacques. *A Revolução Francesa: cronologia comentada*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 35.

³⁵ DURANT, Will; DURANT, Ariel. *A Era de Napoleão: uma história da civilização europeia de 1789 a 1815*. Rio de Janeiro: Record, 1993. p. 3.

³⁶ McGrath lembra que este processo de maior radicalismo teria iniciado com Robespierre a partir de 1793 com a implantação do culto à Deusa da Razão. Isso significou, entre outras coisas, a substituição do calendário antigo, “pelo calendário republicano que eliminou os domingos e as festas cristãs, colocando em seu lugar alternativas seculares. Clérigos foram pressionados a renunciarem sua fé e teve início um programa para o fechamento das igrejas”. Até mesmo o papa da época fora deportado para a França em 1798 (MACGRATH, 2007, p. 238). O historiador David Andress destaca esse período com iniciativas em que a religião deveria ser “reinventada para servir às necessidades da República”. A nova religião implicava em celebrações a cada dez dias, marcando um novo período para os dias de “domingo”, haveria ainda a promoção de cerimônias para celebrar conceitos

Por isso, lembra McGrath, “a Revolução Francesa costuma ser destacada como indicador do auge do sentimento anti-religioso na Europa”.³⁷ Não demorou até que tais políticas se espalhassem para as regiões vizinhas com verdadeiras campanhas do exército revolucionário fundando repúblicas-satélites abrangendo áreas como os Países-Baixos, Suíça, norte da Itália e regiões da Renânia. Assim, o início do século 19 é marcado por uma realidade em que, na Europa, o futuro do cristianismo, como até então conhecido e organizado, é extremamente incerto. Era uma época em que muitos consideravam o cristianismo “uma religião atrelada às políticas de uma era ultrapassada, um obstáculo para o progresso e a liberdade”. McGrath aponta a visão racionalista de escritores franceses como Denis Diderot (1713-1784), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Voltaire³⁸ (1694-1778) como forças inspiradoras da Revolução. E, Edmundo Burke acrescentaria a esta lista ainda Claude-Arian Helvétius (1715-1771), acusado de querer extirpar a religião do coração das pessoas.³⁹ Da mesma forma Tocqueville fala dos “homens de letras” que, em meados do século 18, tornaram-se os principais homens políticos da França.⁴⁰ A Revolução contribuiria para despertar o sentimento de expectativa no progresso da humanidade, “no qual os profetas dão lugar aos cientistas e a redenção pela fé dá lugar à evolução através da ciência”.⁴¹

Diversos países sofrem os impactos e as influências da Revolução. Os países Baixos se converteriam no Reino da Holanda, governado pelo irmão de Napoleão Bonaparte, Luís Napoleão (1778-1846). Os esforços do rei em tentar governar sem

revolucionários “os Mártires da Liberdade e toda uma série de ídolos mais vagos como: a raça Humana, o Amor à Pátria, a Verdade, a Justiça, a Simplicidade, a Amizade, a Frugalidade, o desapego, a Fidelidade Conjugal, o Amor Paterno e a Ternura Materna” (ANDRESS, David. *O Terror: Guerra Civil e Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Record, 2009, p. 355). Em sua História da Civilização Européia Will e Ariel Durant também registram detalhes da guerra contra a religião durante a Revolução Francesa, lembrando, inclusive, como a catedral de Notre-Dame chegou a ser rebatizada de “Templo da Razão” (DURANT, 1993, p. 68ss.)

³⁷ MACGRATH, 2007. p. 237.

³⁸ Herman Bavinck também faz menção de Voltaire nos empreendimentos de aversão ao cristianismo no século 18. E, lembra ainda Strauss que pregava que o cristianismo deveria ser substituído pela religião da humanidade e da moralidade (Cf. BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada: Prolegômena* São Paulo: Cultura Cristã, 2012, v. 1, p. 420).

³⁹ BURKE, Edmund. *Reflexões Sobre a Revolução Francesa*. São Paulo: Edipro, 2014, p. 105.

⁴⁰ De acordo com Tocqueville, a França era um país destacadamente literário em meados do século 18 e, seus filósofos, diante da realidade dada, com toda sorte de abusos e privilégios, “ficaram desgostosos com tudo o que era antigo e com a tradição, o que os levou naturalmente a querer refazer a sociedade de seu tempo conforme um plano inteiramente novo, que cada um esboçava à única luz de sua razão” (TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1989, p. 144).

⁴¹ REICHOW, Josué. *A Filosofia Reformada de Herman Dooyeweerd e suas Condições de Recepção no Contexto brasileiro*. Dissertação (Mestrado em Teologia). São Leopoldo: EST/PPG, 2014, p. 24.

dependem da França não obtiveram êxito e, em 1810, Napoleão anexaria os Países Baixos meridionais e logo todo o Reino da Holanda estaria anexado à França. O império francês, no entanto, entraria em declínio a partir de 1813 e os países Baixos voltariam a ser independentes. Foi no congresso de Viena de 1815 que se decidiu pela criação de “alguns estados fortes que enfrentariam o ímpeto expansionista francês. O Reino dos Países Baixos era um desses estados” cujo primeiro rei seria Guilherme I.⁴²

As reações às ideologias promovidas pela Revolução Francesa também vieram da igreja. Apesar de muitos líderes eclesiásticos estarem ao lado dos revolucionários, tanto no meio católico quanto protestante levantaram-se vozes antirrevolucionárias. Koyzis lembra as encíclicas do Papa Leão XIII (1810-1903), especialmente a *Rerum Novarum* (1891) que tratava a “relação do Estado com as comunidades não estatais”, posteriormente conhecida como a doutrina da *Subsidiariedade*.⁴³ Entre os protestantes, Koyzis destaca especialmente os reformadores holandeses como mais importantes na proposta de uma pluriformidade estrutural ou social em resposta à ideologia revolucionária.⁴⁴ Apesar das diferenças nos seus desdobramentos, tanto católicos como reformados procuraram desenvolver uma teoria de pluriformidade social a partir da soberania de Deus.

1.1.3 Teologia Liberal

O Iluminismo, caracterizado pela maneira que seus simpatizantes pensavam, dando “uma ênfase sobre a capacidade humana de raciocinar e penetrar os mistérios do mundo”, foi um período em que as publicações estavam permeadas por um espírito

⁴² DOEL, 1998, p. 36.

⁴³ KOYZIS, 2014, p. 261. Koyzis apresenta este princípio com mais detalhes, lembrando que o mesmo seria desenvolvido no século 20 por Jacques Maritain (1882-1973) que rejeitaria a ideia de soberania do Estado para afirmar que somente Deus é soberano no sentido estrito. Cabe salientar ainda que a ideia e desenvolvimento da doutrina da subsidiariedade é fruto de uma retomada de interesse pela filosofia de Tomás de Aquino no final do século 19, o que remonta a Aristóteles e sua ideia de sociedade hierarquicamente organizada à qual Aquino teria acrescentado a igreja (Koyzis, 2014, p. 268).

⁴⁴ Koyzis cita especialmente Guillaume Groen van Prinsterer, Abraham Kuyper e Herman Dooyeweerd como fundamentais no desenvolvimento de uma teoria política caracteristicamente reformada. Antes destes, porém, Koyzis destaca a importância da influência de João Calvino (1509-1564) e de Johannes Althusius (1557-1638) cujo pensamento tenderia ao republicanismo (Koyzis, 2014, p. 269 ss.).

de otimismo “com base na crença no progresso científico e social”.⁴⁵ Naquele período a “ênfase cada vez maior sobre a necessidade de descobrir as raízes racionais da religião teve implicações negativas consideráveis para o Cristianismo” e, especialmente a teologia protestante, mostrou-se bastante “aberta para as novas correntes que surgiram do Iluminismo e de seus resultados”.⁴⁶ Alister McGrath aponta para a resposta ao programa teológico de F. D. Schleiermacher (1768-1834) como marcante para o surgimento do protestantismo liberal. Assim, “o protestantismo liberal clássico surgiu na metade do século XIX na Alemanha”, indica McGrath, “em meio à crescente percepção de que a fé e a teologia cristãs necessitavam, ambas, ser revistas à luz do conhecimento moderno”.⁴⁷ Com o avanço científico e do conhecimento humano em geral, era imperativo que os métodos clássicos de interpretação bíblica e vários dogmas tradicionais da igreja “fossem descartados ou reinterpretados, para que se alinhassem àquilo que agora se sabia a respeito do mundo”. E, assim, “diversos dogmas cristãos vieram a ser considerados extremamente ultrapassados em comparação com as normas culturais modernas”.⁴⁸ O professor de história da igreja, Earle E. Cairns, define a teologia liberal como aquela que

Ressaltava a mensagem ética de um Cristo humanizado e a imanência de Deus no coração do homem; desse modo, a experiência, e não a Bíblia, era normativa. Os liberais empregaram grandemente o método científico e a lei natural para explicar os milagres, não aceitando o sobrenaturalismo, o pecado original e o sacrifício vicário de Cristo.⁴⁹

Sobre a crítica do Iluminismo ao Cristianismo tradicional, McGrath lembra que um dos argumentos era que “as crenças do Cristianismo eram racionais e, portanto, poderiam ser submetidas ao escrutínio crítico”. Se as ideias básicas do Cristianismo

⁴⁵ MACGRATH, 2007, p. 239.

⁴⁶ MACGRATH, 2007, p. 240. McGrath, no entanto, não vê apenas aspectos negativos na chamada teologia liberal. Para ele, o “respeito pelas perspectivas alheias e abertura em relação a elas” seriam marcas positivas que viriam a somar na igreja e na teologia (MACGRATH, Alister. *Teologia Sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 141).

⁴⁷ MACGRATH, 2005, p. 138.

⁴⁸ MACGRATH, 2005, p. 139.

⁴⁹ CAIRNS, Earle Edwin. *O Cristianismo Através dos Séculos: uma história da Igreja Cristã*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 466.

são racionais, então, podem ser derivadas da própria razão, não havendo assim, necessidade “de lançar mão da ideia de revelação divina”. Logo, o Cristianismo não passaria de uma reedição da religião da natureza. Conseqüentemente, a razão crítica “possuía a qualificação suprema para julgar as crenças e práticas cristãs visando eliminar quaisquer elementos irracionais e supersticiosos”. A razão estaria acima da revelação.

Como um fenômeno eminentemente ocidental, o Iluminismo ocorre numa região do mundo onde a religião principal é o Cristianismo. Portanto, “a crítica do Iluminismo à religião em geral foi, com frequência, particularizada como uma crítica ao Cristianismo”.⁵⁰ McGrath aponta seis áreas específicas da doutrina cristã com as quais os pensadores iluministas entraram em conflito: 1) A possibilidade de milagres (Logo, Jesus não poderia ter ressuscitado); 2) o conceito de revelação (A verdade estaria na razão e não em eventos históricos); 3) a doutrina do pecado original (não há um pecado original, o problema estaria na ideia de que há); 4) o problema do mal (A existência do mal tiraria a credibilidade da fé cristã); 5) o status e a interpretação da Escritura (A Bíblia seria simplesmente um livro como qualquer outro – abordagem crítica); 6) a identidade e o significado de Jesus Cristo (um redentor sobrenatural seria inaceitável, no máximo, Jesus teria sido um bom mestre moral).⁵¹

Os dogmas geralmente recebiam um dos dois tratamentos: ou eram abolidos, como é o caso da doutrina do pecado original, ou, eram reinterpretados de uma maneira mais adequada ao espírito da época, como é o caso da doutrina da divindade de Jesus Cristo. Durante este processo de reinterpretação doutrinária

pode-se perceber uma nova preocupação de alicerçar a fé cristã no mundo dos homens – sobretudo, na experiência humana e na cultura moderna. O liberalismo, pressentindo as prováveis dificuldades em basear a fé cristã em um apelo exclusivo às Escrituras e à pessoa de Jesus Cristo, buscou ancorar essa fé na experiência do homem comum e interpretá-la de formas que fizessem sentido para a visão moderna.⁵²

⁵⁰ MACGRATH, 2007, p. 240-241.

⁵¹ MACGRATH, 2007, p. 242-245. Obviamente não se pode considerar que todos os autores tomados por liberais estejam de acordo com todos estes aspectos.

⁵² MACGRATH, 2005, p. 139.

McGrath aponta Paul Tillich (1886-1965) como o mais influente entre os representantes do movimento que se dedicou à função de estabelecer um diálogo entre a cultura humana e a fé cristã por meio da teologia moderna. Por sua vez, Tillich, ao apontar o socianismo como movimento que teria antecipado “a teologia do iluminismo e do liberalismo moderno” destaca o questionamento aos dogmas tradicionais do cristianismo como a inerrância da Bíblia, a trindade, a criação de Deus *ex nihilo*, o pecado original, a expiação de Cristo, a justificação dos pecados e a escatologia⁵³ como características do liberalismo na teologia.

O teólogo Herman Bavinck destaca a doutrina da incognoscibilidade de Deus como forte marca do pensamento moderno. Em suas palavras,

na segunda metade do século 19, o agnosticismo virtualmente reinou supremo. As pessoas desconfiavam de toda metafísica e tinham aversão à especulação. Somente aquilo que era concreto era considerado confiável e pertencia ao campo das ciências exatas.⁵⁴

No contexto em que trata do propósito de Deus para a criação, Bavinck lembra como “o humanismo colocou o homem em primeiro plano” para dizer ainda que “o socianismo não procurou a essência do homem na comunhão com Deus, mas em seu domínio sobre a terra”. Como consequência, continua Bavinck, “a doutrina da lei natural, da moralidade natural e da religião natural tornou o ser humano autônomo e independente de Deus”. A tentação da teologia, assim, consistiu em excluir toda metafísica, restringindo-se “à esfera do religioso”. No século 18, com seu racionalismo, o ser humano se tornaria “a mais interessante de todas as criaturas”, entendendo tudo o mais a seu serviço, inclusive Deus. Tudo passaria a ser um meio em favor do fim maior que é o próprio ser humano.⁵⁵

O liberalismo teológico que se impunha no protestantismo europeu, portanto, também alcançava a Holanda. A Universidade de Leiden seria este centro que recebeu entre seus alunos dois dos expoentes teológicos do que viria a ser o

⁵³ TILLICH, 2007, p. 283. Bavinck também já apontava o socianismo como movimento que “rejeitou o testemunho do Espírito Santo e baseou a verdade do Cristianismo em provas históricas” (BAVINCK, 2012, v. 1, p. 513),

⁵⁴ BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada: Deus e a criação*. v. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. p. 45.

⁵⁵ BAVINCK, v. 2, 2012, p. 441.

neocalvinismo holandês: Abraham Kuyper e Herman Bavinck. Estes pensadores holandeses, no entanto, não se opunham totalmente à proposta do liberalismo protestante, uma vez que demonstravam igual preocupação em dialogar com a cultura contemporânea.⁵⁶ O “respeito pelas perspectivas alheias e abertura em relação a elas”⁵⁷, apontado por McGrath como forte marca positiva do liberalismo, certamente pode ser aplicado, especialmente, ao teólogo Herman Bavinck.

1.1.4 Igreja e Estado

Desde as revoltas holandesas contra o domínio espanhol no século 16, “a Holanda se desenvolveu sob a influência de um entendimento pluralista a respeito da natureza das associações diversas”.⁵⁸ Um jurista e acadêmico, de origem cristã reformada, chamado Johannes Althusius (1557-1638) teria sido “o primeiro importante teórico reformado a fornecer uma teoria abrangente da realidade social” enquadrando “o argumento político de Calvino dentro de um sistema mais completo”. Fiel, portanto, à tradição reformada desde Calvino, Althusius entendia que “toda autoridade vem de Deus, e, na estrutura da criação, ele determinou que toda autoridade terrena seria relativa”.⁵⁹ Para Althusius a sociedade seria composta por “diversos tipos de associações” e “cada uma com sua própria estrutura interna” e independente, ou seja, não seriam meramente partes de um todo. Neste caso, em se tratando do governo civil, este teria “sua autoridade limitada por sua função de exercer justiça pública”.⁶⁰

Um dos principais eventos políticos da Holanda do início do século 19 foi a nova Constituição de 1816. William de Nassau, que levou a Holanda à independência

⁵⁶ McGrath chama a atenção para o modo impreciso e confuso com que o termo “liberal” pode ser utilizado. Para ele, a melhor interpretação do termo “liberal” seja aquela que se aplique a “um teólogo que, segundo a tradição de Schleiermacher e Tillich, esteja interessado na reformulação dogmática em resposta à cultura contemporânea” (MACGRATH, 2005, p.140).

⁵⁷ MCGRATH, 2005, p. 141.

⁵⁸ RAMOS, Leonardo; FREIRE, Lucas G. Introdução. In: DOOYEWEERD, Herman. *Estado e Soberania: ensaios sobre cristianismo e política*. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 17.

⁵⁹ RAMOS; FREIRE, 2014, p. 15, 16.

⁶⁰ RAMOS; FREIRE, 2014, p. 15. A filosofia política sistematizada de Johannes Althusius foi publicada pela primeira vez em 1603. A obra intitulada *Política*, de Athusius, expõe uma abrangente teoria do “republicanismo federal fundamentada numa visão da sociedade humana e derivada, mas não dependente, de um sistema teológico” (ELAZAR, Daniel J. Grande Projeto de Althusius para uma Comunidade Federal. In: ALTHUSIUS, Johannes. *Política*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 47-63).

contra uma Espanha Católica no século 16, era um protestante reformado. Assim, a igreja que nasceu e subsistiu na Holanda depois de 1580 foi a Igreja Reformada. Ao longo dos séculos 16 a 18, embora houvesse católicos na Holanda, a Igreja Reformada desfrutava de privilégios, mantendo sua posição pública no país até a invasão francesa de 1795 e as subseqüentes batalhas napoleônicas. Os efeitos de uma revolução na própria Holanda culminaram na formação de um estado centralizado, o Reino dos Países Baixos em 1815. Assim, em 1816, o Rei William I (Guilherme I) nomeou sua nova igreja nacional (*volkskerk*) como Igreja Reformada Holandesa (Nederlanse Hervormde Kerk).⁶¹ No entanto, o que já ocorria ao longo do século 19 na Holanda revelava o início de uma erosão da posição dominante da igreja nacional. Wood Jr. aponta a diferenciação da sociedade, especialmente a separação entre Igreja e Estado e sua democratização, como de particular importância neste processo.⁶²

A autoridade da estrutura tradicional da religião sofria com o surgimento e crescimento de novas formas de religiosidade. Wood Jr. afirma que a Revolução Francesa⁶³ derrubou a unidade dominante de igrejas e estados e, assim, abriu caminho para uma variedade de movimentos religiosos. O clima era de multiplicação de novos grupos e surgimento de novas facções religiosas na Holanda da segunda metade do século 19. Havia ainda o desafio imposto sobre as igrejas a partir das visões secularistas de mundo. O liberalismo ou modernismo teológico atacava as fundações sobrenaturais do cristianismo histórico na Holanda assim como acontecia no restante da Europa. Logo, o cristianismo na Holanda não ficou livre das tentativas de acomodar a teologia cristã aos pressupostos da ciência naturalista. Os movimentos de reavivamento que surgem pelas igrejas da Europa já no final do século 18, portanto,

⁶¹ WOOD JR., John Halsey. *Going Dutch in the Modern Age: Abraham Kuyper's struggle for a free church in the nineteenth-century Netherlands*. New York: Oxford University Press, 2013. p. 6-8. Wood Jr. explica que *volkskerk* não é um termo que significa exatamente o que tradicionalmente se costuma chamar de uma igreja estatal, pois a Igreja Reformada Holandesa não era a única igreja ou grupo religioso sancionado pelo estado em 1816. O ideal do rei era unir os grupos dentro de uma mesma unidade administrativa. No entanto, um grupo dentre os quais a Igreja Reformada era o principal, pois era superior em número de fiéis e em influência na Holanda do século 19. Assim, mais do que uma igreja estatal, a esperança era de que a Igreja Reformada unisse os protestantes do país, como uma igreja nacional, não tendo, portanto, o domínio que igrejas estatais demonstravam em outros países.

⁶² WOOD JR., 2013, p. 9.

⁶³ A série de eventos ocorridos no final do século 18 que ficou conhecida como Revolução Francesa, além de transformar o regime político na França, alterou modos de vida e toda a organização econômica e social. Por isso, costuma ser considerada também uma revolução cultural. E, como tal, não se restringiu à França, estendendo-se por toda a Europa e por outros continentes do mundo (GODECHOT, 1989. p. 9).

demonstravam insatisfação com uma igreja oficial que sofre influências do espírito da época fortemente caracterizado pelos ideais revolucionários e a filosofia dominante nos séculos 17 e 18.

Dentro deste contexto, surgem reações de lideranças cristãs como o teólogo reformado Abraham Kuyper, que viam o modernismo como uma cosmovisão ampla que procurava envolver todas as áreas da vida humana. Uma cosmovisão dinâmica, abrangente e antagônica com forte potencial de influência.⁶⁴ Kuyper tem em mente três elementos principais característicos: os princípios da Revolução Francesa, o panteísmo e, o evolucionismo. Todos eles seriam governados por um mesmo princípio essencial baseado na descrença (incredulidade). Assim, fundamental nas objeções de Kuyper, seria o fato de que a cosmovisão modernista começaria muito mais com a humanidade do que com Deus, consistindo em explicar toda a existência humana sobre dados naturais muito mais do que com base na revelação divina. Isto, para Kuyper, seria uma consequência direta dos princípios revolucionários que culminariam na Revolução Francesa de 1789. Por isso, na informação de HESLAM, em sua carreira como político e jornalista, Kuyper fez mais referências à Revolução Francesa do que qualquer outro evento histórico, incluindo a Reforma. Kuyper, na realidade, não se preocupava tanto com o evento em si, que ele acredita ter dado uma contribuição positiva ao acabar com a tirania dos Bourbons, mas, com o princípio por trás da revolução. Tal princípio seria o da incredulidade, já apontado anteriormente por Groen Van Prinsterer.⁶⁵

No ano de 1845 o historiador e estadista reformado Guillaume Groen van Prinsterer (1810-1876) fez um pronunciamento intitulado *Ongeloof en Revolutie* (Incredulidade e Revolução). Esta conferência foi posteriormente publicada e traduzida para outros idiomas. Numa pequena versão espanhola, o prólogo de Harry Van Dyke revela que Groen van Prinsterer foi um grande oponente do chamado movimento liberal do século 19. Confessava a fé evangélica e foi um defensor da

⁶⁴ HESLAM, Peter H. *Creating a Christian Worldview*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 96. Sobre o conceito de *cosmovisão*, David Naugle examina sua história e sua utilização em vários sentidos, tal como definida ou utilizada em Filosofia, Ciências Naturais, Ciências Sociais, Teologia e Teoria Política em *Worldview: The History of a Concept* (NAUGLE, David K. *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids: Erdmans, 2002). Nesta obra Naugle apresenta um capítulo com o nome de pensadores do evangelicalismo protestante e como estes viam o conceito de cosmovisão. Também trabalhamos esta temática da cosmovisão no neocalvinismo holandês em trabalho anterior (RAMLOW, Rodomar R. *O neocalvinismo holandês e o movimento de cosmovisão cristã*. São Leopoldo, RS, 2012. 99 f. Dissertação (Mestrado); orientador: Valério Guilherme Schaper. São Leopoldo: EST/PPG, 2012).

⁶⁵ HESLAM, 1998, p. 97.

monarquia constitucional e dos direitos parlamentares, bem como se opunha às tendências totalitárias. Também lutou contra o domínio de uma modernidade⁶⁶ que apregoava o homem e sua razão como a mais alta autoridade, herança iluminista e da Revolução Francesa. Tal influência não se restringia à esfera política, mas, sobrepunha-se também na educação, na igreja, e na cultura em geral. De acordo com Ramos e Freire, Groen van Prinsterer entendia que “tanto as ideias revolucionárias quanto as reacionárias e conservadoras tinham em seus pressupostos básicos uma confiança exacerbada no poder terreno”.⁶⁷ Assim, Groen van Prinsterer também adquiriu fama por sua luta contra estas influências na igreja e seminários teológicos. Suas convicções políticas antirrevolucionárias vieram da influência das obras de Edmund Burke (1730-1797)⁶⁸, um político e intelectual de histórico liberal que criticou duramente as motivações e os efeitos da Revolução Francesa. Ramos e Freire destacam que a luta de Prinsterer por colocar em prática seu pensamento sobre uma teoria da realidade social baseada no cristianismo fez dele “o primeiro líder influente do recém-formado movimento cristão antirrevolucionário”.⁶⁹

Groen van Prinsterer atuou como secretário do Rei Guilherme I e, por várias décadas, foi arquivista da família real e editor dos arquivos da casa de Orange-Nassau. Assim, de acordo com van Dyke, o livreto *Ongeloof en Revolutie* acabou se tornando uma declaração do pensamento cristão antirrevolucionário cuja tese central seria de que o pensamento europeu da época é fruto de uma revolução que só floresceu graças à incredulidade. A nova filosofia política que não reconhecia qualquer autoridade além do ser humano e da razão seria fruto do ceticismo e dos ideais do

⁶⁶ Entendemos que o termo “modernidade” configura-se num complexo de características que marcam um determinado período do mundo ocidental. O século 19 vivia a ebulição deste processo de mudanças cujas raízes remontam a própria Reforma do século 16 (WACHHOLZ, Wilhelm. *História e Teologia da Reforma*: Introdução. São Leopoldo: Sinodal, 2010, p.14). O período do século 19 na Europa, no entanto, vive de forma mais vívida a influência de eventos como o Iluminismo, a Revolução Francesa e a Revolução Industrial que geram transformações em todas as esferas da vida e do conhecimento (para um panorama da modernidade e suas características de mudanças na área epistemológica e do seu ideal de progresso ver REICHOW, 2014, p. 21ss.).

⁶⁷ RAMOS; FREIRE, 2014, p. 18.

⁶⁸ Em 1790 foi publicado um manifesto político contra a Revolução intitulado *Reflexões*, por Edmund Burke (BURKE, Edmund. *Reflexões Sobre a Revolução Francesa*. São Paulo: Edipro, 2014). Esta obra obteve grande repercussão na época e logo foi traduzido para diversos outros idiomas. Burke antecipava os escritos posteriores de Tocqueville ao denunciar os interesses e motivações por trás da revolução na França. Os intelectuais ou “homens de letras” tiveram papel decisivo com seus escritos políticos e “seus princípios abstratos no desenvolvimento da Revolução Francesa”. A obra de Burke é considerada também “a obra fundadora do moderno conservadorismo político” (SOARES, Miguel Nanni. Introdução. In: BURKE, 2014, p. 19 e 21).

⁶⁹ RAMOS; FREIRE, 2014, p. 19.

Iluminismo que se rebelou contra Deus e seus decretos para a humanidade.⁷⁰ A publicação de *Ongeloof en Revolutie* (1847) aconteceu uma década antes de *L’Ancien Régime et le Régime de la Révolution* (1856) de Alexis de Tocqueville ser publicado em Paris⁷¹. Nesta obra Tocqueville compara a Revolução Francesa a uma revolução religiosa, “uma espécie de nova religião, uma religião imperfeita, é verdade, sem Deus, sem culto, sem Além”.⁷² A isto Groen van Prinsterer teria acrescentado que ao tentar se livrar da religião a Revolução Francesa teria posto em seu lugar a religião civil de Rousseau.⁷³ Portanto, as raízes da Revolução seriam profundamente religiosas apesar de sua teoria de incredulidade. Assim como Tocqueville faria mais tarde, Groen van Prinsterer aponta para a filosofia do século 18 como forte influência que levou à Revolução.⁷⁴ Logo, por entender que também em seu país se travava uma batalha sobre a História e o Direito Constitucional que ignorava o evangelho, Groen van Prinsterer não queria ficar à margem do debate que envolvia tão preciosos e sagrados interesses.⁷⁵ Sua luta consistia também no apelo em trazer seus irmãos na fé a se envolverem com os eventos políticos e influências culturais do seu tempo⁷⁶, uma vez que a tendência da igreja se inclinava a aceitar o isolamento e o afastamento das questões mais abrangentes e de interesse público.

Neste período a Holanda já testemunhava movimentos de avivamento nas igrejas e uma cisão que ficou conhecida como *The Afscheiding*⁷⁷ e que culminou no

⁷⁰ DYKE, Harry van. Prólogo. In: PRINSTERER, G. Groen van. *Incredulidad y Revolución: conferencia* XI. Barcelona: Felire, 1973, p. V-VI.

⁷¹ Nesta obra, Tocqueville já faz uma análise a respeito da filosofia do século 18, como sendo umas das causas da Revolução, e seu caráter “irreligioso”, contrário à igreja e aos fundamentos do cristianismo. (TOCQUEVILLE, 1989). No entanto, Tocqueville compara a Revolução Francesa com revoluções religiosas, pois foi uma revolução política que se processou a maneira de uma revolução religiosa onde “questões de princípios se sucederam a questões de território” (ibid., 1989, p. 59). Isso também não significa dizer que Tocqueville está defendendo que o objetivo da Revolução consistia em “destruir o império das crenças religiosas”, mas, visava tão somente “aumentar o poder e os direitos da autoridade pública” (ibid., p.67). Portanto, se este não era o objetivo, foi, no entanto, uma consequência.

⁷² TOCQUEVILLE, 1989, p. 60. Mais adiante Tocqueville destaca que “no século XVIII, o cristianismo tinha perdido em todo o continente da Europa uma grande parte de sua força”, no entanto, “em nenhum lugar a irreligiosidade tornara-se uma paixão geral, intolerante ou opressiva, a não ser na França”. Ali a religião cristã era atacada com furor sem nenhuma tentativa para se colocar outra religião no lugar (TOCQUEVILLE, 1989, p.149).

⁷³ DYKE, 1973, p. VI.

⁷⁴ PRINSTERER, 1973, p. 4. Van Prinsterer se refere à filosofia do século 18 como uma “negra noite de incredulidade”.

⁷⁵ PRINSTERER, 1973, p. XIV.

⁷⁶ Uma breve revisão da história da influência do pensamento reformado na história política da Holanda e seus desdobramentos a partir de Althusius, Groen van Prinsterer, Kuyper e Dooyeweerd encontra-se em RAMOS, Leonardo; FREIRE, Lucas G. Introdução. In: DOOYEWEERD, 2014, p. 7-36.

⁷⁷ *The Afscheiding* – movimento de separação que levou à *Christelijke Gereformeerde Kerk* (CGK), em inglês, Christian Reformed Church (WOOD JR., John Halsey. *Going Dutch in the Modern Age*:

surgimento de uma nova denominação reformada no ano de 1834. Daí viria Herman Bavinck que, posteriormente, junto com Abraham Kuyper e outros, dariam origem ao neocalvinismo holandês. A seguir apresentaremos com maiores detalhes a história do neocalvinismo holandês bem como a vida e obra de Herman Bavinck. Veremos que, embora muito ofuscado por Kuyper, Bavinck foi, de fato, o grande teólogo sistemático do movimento. Sua contribuição teológica constitui um legado que vem sendo redescoberto recentemente também no Brasil.

1.2 O Neocalvinismo Holandês

O empreendimento encarado por Groen van Prinsterer consistia em negar os benefícios da secularização nos temas de interesse público, uma vez que também a própria revolução teria seus pressupostos religiosos. Não poderia ser assim que pura e simplesmente por se livrar da religião instituída, houvesse garantias de que a outra opção gozasse de autonomia religiosa e, por isso, demonstrasse maior capacidade de gerar empreendimentos políticos e sociais melhores. Prinsterer convoca os cristãos de seu tempo para que não ficassem de fora da política. Para isso, empenhou-se em desenvolver um novo roteiro para a política, baseado naquilo que acreditava serem as linhas cristãs históricas e antirrevolucionárias.⁷⁸ Se considerado o aspecto antirreligioso da Revolução, é possível compreender como os cristãos sentiram-se ameaçados na época. Apesar de haver exageros e abusos na igreja, Tocqueville argumenta que o problema não consistia apenas em apontar os pecados da instituição religiosa. Mas, esta passou a ser encarada como um “obstáculo à revolução política que se preparava”. Os escritores da época, principais promotores da Revolução, não podiam tolerar nada que se apoiasse na tradição, que reconhecesse qualquer autoridade acima da razão individual e que se fundasse sobre uma hierarquia. Logo, a igreja instituída, com tudo isso, teria que desaparecer para dar lugar à nova ordem. Tal confusão entre igreja e estado não permitiria, na época, uma distinção necessária entre as instituições, gerando um ataque generalizado a toda e qualquer realidade

Abraham Kuyper's struggle for a free church in the nineteenth-century Netherlands. New York: Oxford University Press, 2013. p. 15).

⁷⁸ DYKE, 1973, p. VII.

com as características de apelo ao passado, à soberania de qualquer coisa que não a razão e que se baseasse em uma hierarquia. Tudo isso sem desprezar que na época “a própria igreja era o primeiro dos poderes políticos” presente na sociedade⁷⁹. Assim, Groen van Prinsterer sustentava a tese de que toda a explosão de iniquidade que acompanhou o período da Revolução era fruto e manifestação sistemática da incredulidade⁸⁰. E, se o princípio da Revolução é a incredulidade, Groen van Prinsterer defenderia a ideia de que o remédio é a crença, a fé⁸¹. Pois um estado soberano e totalitário dependeria de um princípio contrário à fé, que têm somente em Deus o ser supremo e soberano. O erro fundamental na história da Revolução estaria na suposição de que há uma liberdade e uma igualdade original que ignora o princípio cristão (e a doutrina do pecado original) de que o ser humano sem Deus, mesmo que as circunstâncias lhes sejam favoráveis, nada pode fazer senão trabalhar para a sua própria destruição.⁸² E, o “espírito” da Revolução não se restringiu à França, mas, ganhou terreno por toda a Europa.⁸³ Os líderes e monarcas mais influentes estariam todos imbuídos de uma mentalidade revolucionária. Groen van Prinsterer argumenta que as propostas das ideias revolucionárias prometiam aumentar o poder dos soberanos sob a justificativa de felicidade geral do povo. A maneira como as ideias que levaram à Revolução foram preparadas envolvia cooptação de reis e magistrados para a causa.⁸⁴ Com a conquista das mentes, “a história trouxe como resultado o que já havia se consumado na esfera do pensamento”.⁸⁵

Constata-se, portanto, que os problemas envolvendo os cristãos reformados na Holanda não eram fruto de meras questões incidentais, mas, decorriam de fortes convulsões culturais no século 19. Wood Jr. aponta que os conflitos eram decorrentes das fortes pressões da sociedade moderna, especialmente a separação entre igreja e estado, as tendências democráticas, as mudanças sociais, a tolerância religiosa, a liberdade de consciência e o pluralismo religioso que invadia as igrejas. Tudo isso enfraquecia o status que a igreja nacional gozava até então.⁸⁶

⁷⁹ TOCQUEVILLE, 1989, p. 150.

⁸⁰ PRINSTERER, 1973, p. 4.

⁸¹ PRINSTERER, 1973, p. 16.

⁸² PRINSTERER, 1973, p. 17.

⁸³ PRINSTERER, 1973, p. 22.

⁸⁴ PRINSTERER, 1973, p. 27.

⁸⁵ PRINSTERER, 1973, p. 40.

⁸⁶ WOOD JR., 2013. p. 3.

Em suas Palestras Stone (*Stone Lectures*), proferidas em 1898 no Seminário de Princeton, nos Estados Unidos, o teólogo e filósofo holandês Abraham Kuyper também apontava para a Revolução Francesa e seu princípio anticristão. Para Kuyper, que foi fortemente influenciado por Groen van Prinsterer, a Revolução evidenciou a luta por emancipar os seres humanos de toda e qualquer autoridade divina. Sem deixar de reconhecer a própria Revolução como também um evento que ocorreu debaixo da soberania de Deus, trazendo, assim, resultados positivos, Kuyper compreendia que o Cristianismo estava diante de uma modernidade que defendia valores e princípios contrários à fé cristã.⁸⁷ Nas palavras de Kuyper, “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”.⁸⁸ Assim, esta seria a grande luta na qual Kuyper afirmaria estar engajado em todos os esforços de sua vida, uma luta entre princípios, entre dois sistemas de vida, ou, duas cosmovisões. Para Kuyper, a Revolução Francesa representou mais do que as dramáticas mudanças sociais, políticas e científicas do final do século 18 na França, que tinha sido de alguma vantagem para a civilização ocidental como um todo. É simbolizada principalmente uma mudança dramática na visão de mundo em que Deus era soberano para um em que a humanidade iria ocupar o lugar mais alto, uma mudança que deu origem ao modernismo como uma nova forma de religião.⁸⁹

Foi neste contexto que pensadores que deram origem ao movimento que ficou conhecido como *Neocalvinismo Holandês* surgiu no século 19. Homens como Kuyper e outros entendiam que os ideais revolucionários e a filosofia que a precedeu e sustentou estavam tomando a Europa e se opunha vigorosamente ao Cristianismo. Assim, “*princípio* deve ser ordenado contra *princípio*”, declarava Kuyper, pois o modernismo era interpretado como “um abrangente sistema de vida” que só poderia ser confrontado com outro sistema de vida e de poder que fosse igualmente abrangente. Kuyper e seus companheiros defendiam que tal princípio cristão estava no calvinismo que seria capaz de fornecer a inspiração para todos que desejassem assumir posição “no auge deste grande conflito de princípios”.⁹⁰ Foi, portanto, com o

⁸⁷ KUYPER, Abraham. *Calvinismo: o canal em que se moveu a Reforma do século 16, enriquecendo a vida cultural e espiritual dos povos que o adotaram. O sistema que hoje a igreja cristã deve reconhecer como bíblico*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003. p. 18.

⁸⁸ KUYPER, 2003, p. 19.

⁸⁹ HESLAM, 1998, p. 100.

⁹⁰ KUYPER, 2003, p. 19.

objetivo de apresentar o calvinismo como uma resposta aos desafios de seu tempo que Kuyper apresenta suas palestras divididas em seis temas: 1) O Calvinismo como Sistema de Vida; 2) Calvinismo e Religião; 3) Calvinismo e Política; 4) Calvinismo e Ciência; 5) Calvinismo e Arte; 6) Calvinismo e o Futuro.⁹¹

Sobre a Revolução Francesa, o pensamento de Kuyper reproduz aquilo que Groen van Prinsterer e Tocqueville já manifestaram décadas antes. Para Kuyper, trata-se de um movimento que luta “por causa da glória do homem”, algo claramente oposto ao cristianismo cuja causa deveria ser a glória de Deus.⁹² Então, Kuyper argumenta que o Calvinismo reuniria as condições requeridas pelos sistemas gerais de vida para fazer frente ao Modernismo. Para ele, a fé cristã, como vista e desenvolvida no calvinismo, preenche as condições para tal concepção geral de vida uma vez que trata das três relações fundamentais da vida humana: 1) A relação dos seres humanos com Deus; 2) A relação dos seres humanos uns com os outros; 3) A relação da humanidade com o mundo.⁹³ Na época, Kuyper identifica, além do Modernismo e do Calvinismo, o Paganismo, o Islamismo e o Catolicismo como cosmovisões abrangentes e capazes de propor uma unidade de concepção de vida.⁹⁴ Em boa medida, portanto, o empreendimento dos neocalvinistas foi uma luta apologética contra um sistema de vida que eles interpretaram como fruto da filosofia do século 18 e dos ideais revolucionários que teriam se rebelado contra Deus. O desafio consistiria em fornecer respostas a uma realidade em processo de secularização, mas, também, de surgimento de outras propostas religiosas. O neocalvinismo configurou-se, assim, num movimento protestante marcado pelo forte engajamento cultural na Holanda e que procurava “interpretar a visão reformada calvinista do mundo e da vida em um contexto moderno e de reestruturação nacional, frente às pressões ideológicas da revolução francesa e do imperialismo bonapartista”.⁹⁵ Entre os principais nomes que se destacaram no empreendimento neocalvinista estão Guillaume Groen Van Prinsterer (1801-1876), James Orr (1844-

⁹¹ Kuyper procura esclarecer o modo como ele emprega o termo *calvinismo* em suas palestras. Não se trataria apenas de uma concepção que se refere a uma identificação confessional ou de mero segmento, tampouco como uma identificação denominacional. Para Kuyper a utilização se dá como um nome “científico, quer em um sentido histórico, filosófico ou político” (KUYPER, 2003, p. 22).

⁹² KUYPER, 2003, p. 27.

⁹³ KUYPER, 2003, p. 28.

⁹⁴ KUYPER, 2003, p. 40.

⁹⁵ CARVALHO, Guilherme de. Introdução Editorial: Hermann Dooyeweerd, reformador da razão. In: DOOYEWEERD, Herman. No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão. Tradução de Guilherme Vilela Ribeiro e Rodolfo Amorim Caldas de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010. p. 7 e 8.

1913), Abraham Kuyper (1837-1920), Hermann Bavinck (1854-1921) e, posteriormente, o filósofo Herman Dooyeweerd (1894-1977).⁹⁶ Dentre estes, Kuyper é o nome mais conhecido, pois esteve envolvido amplamente nas mais diversas esferas da sociedade holandesa em sua época. Assim, o epíteto “neo” adicionado ao termo calvinismo refere-se a este movimento que visava contextualizar as doutrinas reformadas, especialmente calvinistas, na realidade holandesa do século 19. A teologia de Kuyper e Bavinck acentuava aspectos que não estavam tão explícitos na teologia de Calvino, mas que, para eles, eram fundamentais diante dos desafios que a igreja e os cristãos holandeses estavam enfrentando. Gleason explica que o neocalvinismo como concebido por Kuyper e fortemente apoiado por Bavinck, foi a renovação do velho estilo de calvinismo.⁹⁷

As origens do neocalvinismo holandês remontam a diversos aspectos desde o princípio do século 19. A *Afscheiding*, um movimento separatista na Igreja Reformada estatal (*De Hervormde Kerk*), abriu o caminho para a ascensão do neocalvinismo na Holanda com o seu desejo de voltar à verdadeira fé reformada. Em sua biografia de Herman Bavinck, Gleason inclui um apêndice onde relata brevemente alguns aspectos sobre o movimento separatista que originou uma nova denominação reformada na Holanda em 1834. Gleason relata que a situação na igreja do estado holandês no início do século 19 revelava um verdadeiro clamor da parte de pastores, líderes e fiéis da igreja contra um racionalismo que, cada vez mais, afastava aqueles que insistiam numa espiritualidade que afirmasse a verdade das Escrituras, fidelidade às Três Formas de Unidade (Confissão Belga, Cânone de Dort e o catecismo de Hildelberg)⁹⁸ e a Ordem da Igreja do Sínodo de Dort de 1618/1619. Em 1816 o rei Guilherme I tornava a Igreja Estatal em apenas mais uma instituição burocrática sujeita ao Departamento Estadual de Religião. Com isso, se completaria um processo de alienação que começou um século antes, tirando o controle de assuntos da religião

⁹⁶ Maiores informações a respeito do Neocalvinismo Holandês e seus principais articuladores podem ser encontrados em nossa dissertação: RAMLOW, Rodomar R. *O neocalvinismo holandês e o movimento de cosmovisão cristã*. São Leopoldo, RS, 2012. 99 f. Dissertação (Mestrado em Teologia); orientador: Valério Guilherme Schaper. São Leopoldo: EST/PPG, 2012.

⁹⁷ GLEASON, Ronald N. *Herman Bavinck: pastor, churchman, statesman, and theologian*. Phillipsburg: P&R Publishing, 2010. p. 161.

⁹⁸ As comunidades reformadas produziram diversas confissões nos primeiros 150 anos de sua história. A Confissão Belga de 1561 apresenta a fé reformada de maneira ordenada e equilibrada. Foi escrita pelo pastor holandês Guido de Brés (1522-1567). Os Cânones de Dort reúnem material para responder controvérsias da época que envolviam o senhorio de Deus e da liberdade humana (1619). Já o Catecismo de Heidelberg (1563) foi um influente catecismo reformado escrito por Olevianus e Ursinus e que reflete fortes influências luteranas (LEITH, 1996, p. 190ss.).

das congregações locais para tornar a igreja muito mais em uma promotora de unidade social do que um corpo de crentes fervorosos.⁹⁹ Desta forma, a igreja e a religião também seriam cada vez mais empurradas para o âmbito privado da vida.

O fato relevante no ano de 1816 foi, como explica Godfrey, a promulgação de uma nova constituição para o reino. Assim, todos os grupos religiosos passaram a ser considerados iguais perante a lei. E, mais, “a constituição declarava que o Estado tinha uma preocupação especial para com a Igreja Reformada” que, recebeu uma “nova Ordem Eclesiástica que, em sua natureza, era mais hierárquica do que presbiteriana, e dava ao Estado a autoridade de supervisionar vários aspectos do trabalho dos Sínodos”.¹⁰⁰ Gleason aponta como a primeira e mais importante causa da separação (que levaria a uma nova igreja em 1834) a apatia espiritual resultante de uma igreja estatal sob a tutela do governo que não tinha interesse nas coisas de Cristo. Quem insistisse na fidelidade aos princípios antigos seria acusado de cultivar uma mentalidade estreita, de intolerância e frieza.¹⁰¹ Para os burocratas da época, expõe Gleason, uma versão do cristianismo que fosse mais amável, gentil e mais tolerante precisava ser implantada. Neste contexto, o movimento separatista desejava ser um movimento de reforma dentro da igreja estatal, porém, logo viria a tornar-se uma denominação separada.¹⁰²

Além disso, havia também na época outros movimentos de reavivamento espiritual em curso na Europa (Restoration Europe). Na Holanda esse movimento ficou conhecido como “*The Réveil*”. Seu primeiro e principal líder foi Willem Bilderdujk (1756-1831) que seria sucedido por Isaac da Costa. Junto com Groen van Prinsterer, Da Costa desenvolveu os princípios do movimento *The Réveil*, que incluíam encontros privados de comunhão nas casas para estudos bíblicos, exercícios devocionais e exposições sobre história, literatura e problemas sociais da atualidade na Holanda. O movimento separatista (*Afscheiding*), portanto, é fruto dos movimentos de reavivamento que, na Europa, e, portanto, também na Holanda, estavam se espalhando. Os separatistas e os membros do *Réveil* não caminhavam necessariamente juntos, embora concordassem em alguns aspectos básicos como a

⁹⁹ GLEASON, 2010, p. 431.

¹⁰⁰ GODFREY, W. Robert. Calvinismo e o Calvinismo nos Países Baixos. In: REID, Stanford W. (Ed.). *Calvino e sua Influência no Mundo Ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990. p. 113-145.

¹⁰¹ GLEASON, 2010, p. 432.

¹⁰² GLEASON, 2010, p. 433.

visão de que o ser humano é corrupto, a expiação exclusiva de Cristo e a experiência pessoal de conversão.¹⁰³

Um homem importante para a motivação do movimento separatista foi Hendrik de Cock (1801-1842). De acordo com Gleason, sua intenção não foi de gerar uma separação e dar início a uma nova igreja. Em seus argumentos, ele expressava o desejo de purificar a igreja estatal e encorajar um retorno às raízes ortodoxas. No entanto, de Cock foi tomando decisões cada vez mais consideradas inadmissíveis para a Igreja Reformada Holandesa até ser excomungado em 29 de maio de 1834.¹⁰⁴ Poucos meses depois, no dia 13 outubro do mesmo ano, de Cock e a liderança de sua congregação em Ulrum, assinaram um documento que denominaram *Ato de Separação ou Retorno*. De mais importante neste documento, Gleason aponta a afirmação de que a Igreja Reformada holandesa trazia as marcas da igreja falsa descritas nos artigos 28 e 29 da Confissão Belga.¹⁰⁵ Baseados nesses artigos de fé estavam acusações de que a Igreja Reformada havia mutilado a sã doutrina, não administrava os sacramentos de acordo com as Escrituras, negligenciava a disciplina bíblica e, em geral perseguia aqueles que detinham a ortodoxia bíblica. E, apontou que os regulamentos sinodais descritos na Ordem de 1816 não tinham fundamento na Palavra de Deus e, portanto, não poderia ser considerado como obrigatório sobre a consciência da igreja. E, ainda, o *Ato* pedia pelo retorno à visão da Escritura como infalível e inerrante, bem como à implementação das três formas de unidade e à ordem da igreja de Dort. Em poucas semanas o movimento se espalhou e outros pastores foram excluídos da Igreja Reformada holandesa. E, havia graves consequências para os pastores dissidentes, uma vez que o código penal dos tempos de Napoleão tornava a prática de serviços pastorais ilegais se praticados fora das organizações religiosas oficialmente reconhecidas pelo estado. Tais pastores passavam a ser considerados

¹⁰³ GLEASON, 2010, p. 434.

¹⁰⁴ GLEASON, 2010, p. 436. Na sua preocupação com a ortodoxia, de Cock chegou a fazer graves acusações a colegas considerados liberais e também praticar o (re)batismo de crianças dos membros de outras congregações da igreja estatal que ele não considerava suficientemente ortodoxas. Tais práticas foram consideradas como algo fora dos limites da tradição reformada, levando ao seu afastamento e, finalmente, a excomunhão.

¹⁰⁵ Na época, os protestantes dos Países Baixos sofriam intensa repressão da Espanha católica que dominava a região (LINDBERG, 2001, p. 362). O texto da Confissão Belga pode ser encontrado na íntegra em DE BRÉS, Guido. *A Confissão Belga*. <http://www.monergismo.com/textos/credos/confissao_belga.htm>. Acesso em: 25 set. 2014. Para maiores informações a respeito das confissões reformadas ver LEITH, 1996, p. 190ss.

fora da lei, passíveis de captura e prisão com recompensa paga a quem os entregasse.¹⁰⁶

Da mesma forma Godfrey destaca aquele período de avivamento como um fortalecimento na fé para vários fiéis da igreja reformada que viam a igreja ser enfraquecida por sua nova Ordem eclesiástica e as influências dos princípios iluministas que estavam minando os fundamentos da disciplina e da doutrina.¹⁰⁷ Gleason destaca que os ideais da revolução e o pensamento iluminista tomavam conta da Europa, entre os quais também países como a Holanda, sentiam os efeitos. Em geral, a aristocracia via as classes média e baixa da igreja estatal com desdém. Assim, os grandes fazendeiros e a aristocracia local, com sua visão progressista e iluminada da sociedade, ridicularizavam o movimento separatista, composto basicamente por operários, assalariados, os fazendeiros mais pobres e pequenos comerciantes.¹⁰⁸ O governo declarou que a separação equivaleria à desobediência civil. Assim, de Cock chegou a ser preso trinta e cinco vezes. E, a cada vez que era libertado começava novamente a pregar imediatamente o evangelho conforme o entendia. A membresia dos separatistas de 1836 era composta por pessoas das classes consideradas inferiores, pessoas tidas por incultas, sem status ou nomes de importância na sociedade. Suas lideranças costumavam ser chamados de maníacos e criaturas miseráveis.¹⁰⁹ Godfrey ainda informa que em poucos anos o grupo de dissidentes contava com “cerca de vinte mil calvinistas ortodoxos”. No entanto, havia ainda muitos outros que “permaneceram na Igreja Reformada holandesa e continuaram” sua luta “em favor de uma ortodoxia reformada”¹¹⁰ dentro de sua igreja original.

Neste contexto de uma Holanda com conflitos que extrapolavam a esfera religiosa, nomes como Guillaume Groen Van Prinsterer, Abraham Kuyper e Herman Bavinck surgiram e se destacaram ao enfrentar os problemas naquele ambiente cultural marcado por tendências de pluralismo, secularismo e fragmentação da sociedade holandesa num período moderno e pós-revolucionário.¹¹¹ Embora Kuyper seja o nome mais conhecido do movimento, Gleason destaca que as contribuições de

¹⁰⁶ GLEASON, 2010, p. 437.

¹⁰⁷ GODFREY, 1990, p. 139.

¹⁰⁸ GLEASON, 2010, p. 432.

¹⁰⁹ GLEASON, 2010, p. 432.

¹¹⁰ GODFREY, 1990, p. 139.

¹¹¹ GODFREY, 1990, p. 139.

Bavinck foram tão importantes quanto, pois ele expôs a vida cristã e visão de mundo em numerosos livros e artigos. Suas maiores contribuições foram, sem dúvida, os quatro volumes da *Dogmática Reformada (Gereformeerde Dogmatiek)*, suas Palestras Stone em Princeton intitulado *The Philosophy of Revelation (De Wijsbegeerte der Openharing)*, e seu livreto que trazia o título *Cosmovisão Cristã (Christelijke Wereldbeschouwing)*.¹¹² Para Kuyper e Bavinck, a teologia não deveria permanecer trancada nos seminários teológicos, mas, deveria dialogar com as outras ciências e assim, tomar o seu próprio lugar na universidade. Ambos defendiam uma cosmovisão cristã onde as Escrituras formam e informam totalmente os seres humanos.¹¹³ No caso de Bavinck, especificamente, seu desejo era que a Dogmática Reformada e seus escritos ocasionais fossem respostas do dogma da igreja para as diversas questões culturais do seu tempo, ou seja, uma dogmática para a igreja.¹¹⁴

O neocalvinismo holandês, que começou a ganhar corpo com o reavivamento da igreja reformada na Holanda, logo se estabeleceria como uma escola internacional de pensamento, especialmente com as *Palestras Stone* de Abraham Kuyper em Princeton no ano de 1898.¹¹⁵ Além das Palestras Stone, sua obra em três volumes intitulada *Encyclopedia of Holy Divinity (Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid)* também foi de grande importância. Após a *Secessão (Afscheiding)* de 1834, uma nova divisão na Igreja Reformada Nacional na Holanda ocorreria em 1886 (os *Dolentie*) e Kuyper estava entre os ortodoxos dissidentes que se uniram, em 1892, aos separatistas (*Afscheiding*) de 1834 formando uma única denominação chamada de Igrejas Reformadas dos Países Baixos.¹¹⁶

Herman Bavinck exerceu seu ministério primeiramente nas Igrejas Reformadas Cristãs da Secessão, até 1892, quando essas igrejas se uniram às Igrejas *Doleantie* de Abraham Kuyper. Portanto, em oposição ao espírito moderno que tomava conta do país e da igreja, numa atmosfera de uma religiosidade considerada fria e formal, homens como Kuyper e Bavinck ousaram afirmar a soberania de Deus buscando restaurar o caráter reformado da igreja, aumentando assim, o impacto do

¹¹² GLEASON, 2010, p. 161.

¹¹³ GLEASON, 2010, p. 162.

¹¹⁴ GLEASON, 2010, p.182.

¹¹⁵ SANTOS, Nilson Moutinho dos. Abraham Kuyper: um modelo de transformação integral. In: LEITE, Cláudio Antônio Cardoso; CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de; CUNHA, Maurício José Silva (Orgs.). *Cosmovisão Cristã e Transformação: espiritualidade, razão e ordem social*. Viçosa: Ultimato, 2006. p. 93. As *Palestras Stone (Stone Lectures)* encontram-se publicadas em português: KUYPER, 2003.

¹¹⁶ GODFREY, 1990. p. 142.

cristianismo na Holanda. Posteriormente, além das obras dos próprios autores neocalvinistas, diversos seguidores, críticos e simpatizantes, tem revelado o impacto deste movimento que iniciou na Holanda e se estendeu por diversos países pelo mundo.¹¹⁷

Para enfrentar o espírito de sua época, nas palavras de Kuyper, “*princípio* deve ser ordenado contra *princípio*”.¹¹⁸ Assim, os neocalvinistas não acreditavam que houvesse algum conflito entre ciência e fé, mas, tão somente, entre sistemas científicos.¹¹⁹ A partir da compreensão deste conflito de princípios, Kuyper argumenta que deve ser percebido

que no Modernismo, a imensa energia de um abrangente sistema de vida nos ataca; depois também, deve ser entendido que temos de assumir nossa posição em um sistema de vida de poder, igualmente abrangente e extenso. E este poderoso sistema de vida não deve ser inventado nem formulado por nós mesmos, mas deve ser tomado e aplicado como se apresenta na história. Quando assim fiz, encontrei e confessei, e ainda sustento, que esta manifestação do princípio cristão nos é dada no *Calvinismo*. No Calvinismo meu coração tem encontrado descanso. Do Calvinismo tenho tirado firme e resolutamente inspiração para assumir minha posição no auge deste grande conflito de princípios.¹²⁰

Assim, uma forte marca do neocalvinismo holandês consistia na afirmação de uma “antítese radical entre o pensamento cristão e o pensamento não cristão”.¹²¹

Com sua visão de um cristianismo abrangente e integral, Kuyper e Bavinck não restringiram seu pensamento e abordagem apenas ao âmbito religioso. Sequer ficaram reduzidos à atuação no campo considerado religioso. Kuyper se envolveu intensamente nas áreas acadêmicas e políticas do seu país. Além de atuar como pastor, Kuyper foi editor de jornais, professor, membro da Casa Baixa do Parlamento na Holanda, participou na fundação de um partido político¹²², fundou a Universidade Livre de Amsterdã e foi primeiro ministro da Holanda entre 1901 e 1905.¹²³ Bavinck, por sua vez, embora menos envolvido com as questões políticas do que Kuyper, foi

¹¹⁷ CARVALHO, 2006, p. 93.

¹¹⁸ KUYPER, 2003. p. 19.

¹¹⁹ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 17.

¹²⁰ KUYPER, 2003, p. 19.

¹²¹ GODFREY, 1990. p. 143.

¹²² Trata-se do *Anti-Revolutionaire Partij* (ARP) ou Partido Antirrevolucionário fundado em 1879 já mencionado acima.

¹²³ SANTOS, 2006. p. 88-89.

membro na Casa Alta da Holanda e consultor e conselheiro especialmente na área da educação. Estava envolvido na luta por um cristianismo que não se limitasse a ser uma seita restrita, mas que compreendesse que a fé cristã diz respeito ao todo da vida. Nas palavras de John Bolt, “o Neocalvinismo holandês argumentava com o coração e a mente do povo holandês”, abrangendo “toda a diversidade do pensamento, as artes, as profissões, a educação, a cultura, a sociedade e a política”.¹²⁴ E, Herman Bavinck, com sua obra, foi de fundamental importância nesse processo.

1.3 Herman Bavinck

Herman Bavinck foi um teólogo da tradição reformada holandesa. Nasceu no dia 13 de dezembro de 1854. Filho de Jan e Gesina Bavinck. Seu pai foi um ministro da Igreja Reformada Cristã Holandesa (*Christelijke Gereformeerde Kerk*). A história de Bavinck, portanto, começa na igreja que é fruto de uma cisão ocorrida em 1834, onde questões envolvendo especialmente o controle do estado sobre a Igreja Reformada Holandesa, geraram protestos e divergências que logo se estenderiam para questões também de doutrina, liturgia, espiritualidade e política.

Existe pouco material sobre Bavinck traduzido e publicado em língua portuguesa. Um primeiro material publicado no Brasil é uma tradução da obra intitulada na versão inglesa por *Our Reasonable Faith* que, em português saiu com o título *Teologia Sistemática: os fundamentos da fé cristã*, pela Sociedade Cristã Evangélica Ltda (SOCEP) em 2001. No prefácio desta obra, Henry Zylstra apresenta algumas informações biográficas sobre Bavinck bem como menciona diversas obras escritas por este teólogo holandês. *Our Reasonable Faith* foi originalmente publicado com o título de *Magnalia Dei*, no ano de 1909, com o objetivo de apresentar um resumo de sua *Dogmática* num texto mais popular, menos técnico¹²⁵, confirmando mais uma vez, assim, o esforço deste teólogo em se comunicar com a população menos erudita, a igreja como o povo de Deus para a qual escrevia.

¹²⁴ BOLT, John. Introdução do Organizador. In: BAVINCK, 2012, v. 1, p. 17.

¹²⁵ BAVINCK, Hermann. *Teologia Sistemática: Os Fundamentos da Fé Cristã*. Tradução de Vagner Barbosa. São Paulo: SOCEP, 2001, p. 9. Esta obra encontra-se esgotada e não há previsão de publicação de novas edições.

Somente em 2012 a igreja brasileira recebeu uma edição em língua portuguesa da obra magna de Bavinck. Os quatro volumes da *Dogmática Reformada* (*Gereformeerde Dogmatiek*) foram publicados na íntegra pela Editora Cultura Cristã.¹²⁶ Nesta obra há uma introdução do organizador, John Bolt, que também permite uma aproximação bastante resumida à biografia e pensamento de Herman Bavinck.¹²⁷ E, já em 2016, a editora Monergismo publicou as palestras de Bavinck preparadas para serem apresentadas no Seminário Teológico de Princeton, nos Estados Unidos em 1908 e 1909. O livro tem por título *A Filosofia da Revelação*¹²⁸ (*The Philosophy of Revelation*). Não existe ainda, portanto, um texto mais detalhado e abrangente na língua portuguesa sobre a vida e a obra daquele que é considerado o grande teólogo sistemático do neocalvinismo holandês.

Um texto recente do professor emérito David J. Engelsma, do Protestant Reformed Seminary em Grand Rapids, intitulado *Herman Bavinck: The Man and His Theology* foi publicado no *Protestant Reformed Theological Journal* que dedicou uma edição especial à vida e pensamento de Bavinck¹²⁹ em 2012. Portanto, algumas referências da presente pesquisa apoiam-se também nas informações de Engelsma.

A mais recente biografia em língua inglesa sobre Bavinck é de Ronald (Ron) N. Gleason.¹³⁰ Na obra, *Herman Bavinck: pastor, churchman, statesman, and Theologian*, Gleason apresenta a trajetória de Bavinck permitindo não somente uma aproximação às informações referentes a datas e locais, mas, também revela muitos aspectos da história da família de Bavinck, passando por questões contextuais da Holanda do século 19 e todos os dilemas envolvendo o surgimento de novas igrejas

¹²⁶ De acordo com a informação contida no site da editora, “a Editora Cultura Cristã (nome fantasia), ou Casa Editora Presbiteriana, é a editora oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil”. Site oficial: <<http://www.editoraculturacrista.com.br>>. A página virtual da editora que comercializa a obra e, tampouco a própria publicação, trazem como introdução ou prefácio informações de editores, tradutores ou qualquer apresentação de brasileiros justificando o empreendimento de publicar a Dogmática de Bavinck no Brasil.

¹²⁷ Os quatro volumes foram traduzidos por Vagner Barbosa da edição inglesa de 2003 publicada pela Baker Academic (Grand Rapids, Michigan, USA).

¹²⁸ BAVINCK, Herman. *A Filosofia da Revelação*. Brasília: Monergismo, 2016 (Versão Kindle).

¹²⁹ A revista está disponibilizada com o conteúdo completo em formato digital na internet. <<http://www.prca.org/prtj/Nov2012Issue.pdf>>. Acesso em: 07 out. 2014. Além do primeiro artigo intitulado *Herman Bavinck: The Man and His Theology*, a revista traz ainda os textos *Herman Bavinck's Doctrine of the Covenant*, também de autoria de Engelsma; *Herman Bavinck's View of Common Grace* por James A. Laning; *Another Defender of Shepherd (and the Federal Vision)*, novamente de David J. Engelsma.

¹³⁰ Ronald N. Gleason (nascido em 1945) é pastor da Grace Presbyterian Church em Yorba Linda, Califórnia e doutor em teologia sistemática pelo Seminário Teológico de Westminster. Serviu também como pastor de congregações da Canadian Reformed Church e na Gereformeerde Kerk na Holanda.

na crise com a igreja estatal, a amizade de Bavinck com Abraham Kuyper, seu período como professor no Seminário de Kampen e na Universidade Livre de Amsterdã, sua trajetória política e momentos finais antes de sua morte. O próprio Gleason viveu na Holanda pastoreando na *Gereformeerde Kerk* onde pode se aproximar das obras e do contexto de Bavinck para preparar tal biografia. Além de suas próprias pesquisas com sua imersão pessoal, Gleason se utiliza em sua obra de pelo menos três outras biografias holandesas: 1) J. H. Landwehr, *In Memoriam. Prof. Dr. H. Bavinck* (Kampen: Kok, 1921); 2) Valentine Hepp, *Dr. Herman Bavinck* (Amsterdam: W. ten Have, 1921); 3) R. Bremmer, *Herman Bavinck en Zijn Tijdgenoten* (Kampen: Kok, 1961). Além disso, Gleason menciona ter conseguido acesso a uma cópia rara de uma autobiografia do pai de Herman, Jan Bavinck.¹³¹ Boa parte das informações a respeito da vida e obra de Bavinck apresentadas a seguir, portanto, baseiam-se nas obras supracitadas, além de eventuais referências a outras fontes quando estas ajudam a enriquecer o panorama.

A família Bavinck vem da tradição reformada. Gleason informa que em sua jornada espiritual, dois homens influenciaram fortemente a vida de Jan Bavinck, o pai de Herman. O primeiro foi seu tio Harm Niehaus que acompanhou Jan em seu crescimento e através de quem seria apresentado a um jovem pregador chamado Jan Berend Sundag. Sob a influência destes dois homens Jan se engajou mais com a fé reformada. Sundag era um líder religioso que estava envolvido com conflitos na igreja e suas congregações separatistas liderados por Hendrick de Cock.¹³² Jan Bavinck logo foi convencido de que a posição dos separatistas na contenda com a igreja estatal era a mais correta. E, apesar de ver muitos amigos se afastarem dele, preferiu, mesmo assim, apoiar a nova igreja. Não foi uma decisão fácil. Aquilo que ouvia dos pastores separatistas, no entanto, parecia a ele mais de acordo com o catecismo de Hidelberg e tudo aquilo de que se lembrava de casa, como havia aprendido na infância.¹³³ Depois de muita luta, oração e estudo das Escrituras, Jan finalmente aceitaria o fato de que deveria deixar a Igreja Reformada, concluindo que, na verdade, não estaria ajudando a iniciar nenhuma nova igreja, mas, apenas continuaria a igreja como ela verdadeiramente sempre foi de acordo com a palavra de Deus e o ensinamento dos pais reformados. Neste contexto, Jan sentiu-se chamado ao estudo da teologia para

¹³¹ GLEASON, 2010, p. 4. Referência 10.

¹³² GLEASON, 2010, p. 7-8.

¹³³ GLEASON, 2010, p. 9.

se preparar para o ministério pastoral.¹³⁴ Seu ministério começou oficialmente no dia nove de agosto de 1848 e, por toda sua vida serviu nas congregações da igreja que surgiu da dissidência de 1834. Diferente dos pastores alemães e das igrejas reformadas que tinham seus antigos e elegantes templos à disposição, Jan Bavinck contava inicialmente com os celeiros dos agricultores que os colocavam à disposição para os cultos aos domingos.¹³⁵

De acordo com Ron Gleason, o período da história da igreja holandesa em que Jan e Gesina Bavinck estiveram juntos era de animosidade entre as denominações. A Igreja Reformada e os Separatistas divergiam drasticamente a respeito de vários pontos em questões teológicas, confessionais e de organização eclesiástica. Também eram diferentes no que criam ser a cosmovisão e estilo de vida cristão. A esperança de que um dia as duas igrejas pudessem novamente se unir não se concretizou. Apesar da perseguição do estado aos pastores separatistas que eram considerados ilegais, o movimento só crescia.¹³⁶

Herman Bavinck nasceu no dia 14 de dezembro de 1854 na cidade de Hoogeveen. Foi batizado três dias depois. Herman Bavinck nasceu, portanto, vinte anos após a Secessão de 1834 e no mesmo ano em que a nova igreja fundava seu próprio seminário¹³⁷. Gleason destaca que na época em que Herman nasceu e o Seminário de Kampen estava sendo fundado, “a longa e árdua luta pela liberdade religiosa para as congregações separatistas tinha terminado, e o governo holandês lhes havia concedido o direito legal de se reunir e adorar”.¹³⁸

Desde cedo Herman Bavinck revelou-se um estudioso, destacando-se e abreviando o período no ginásio por causa disto.¹³⁹ Após terminar os estudos ginasiais em Zwolle, seu desejo era estudar teologia e, assim, ingressou no Seminário

¹³⁴ GLEASON, 2010, p. 10.

¹³⁵ GLEASON, 2010, p. 13.

¹³⁶ GLEASON, 2010, p. 18.

¹³⁷ Uma assembleia da Igreja Reformada Separatista aconteceu no ano de 1854. Ali os delegados decidiram pela criação de um seminário teológico que substituiria os pequenos centros de treinamento de pastores que havia até então. Assim, as igrejas separatistas queriam ter seu próprio centro de formação de homens para o ministério pastoral e também uma casa de formação teológica que preservasse a ortodoxia reformada num tempo de heterodoxia. Com isso, os delegados decidiram também que necessitariam de pelo menos quatro docentes para o novo seminário teológico cuja sede seria a cidade de Kampen. Assim, Herman nasceu no mesmo ano da fundação do centro de preparação de pastores da Congregação Cristã Reformada (*Christelijke Gereformeerde Gemeente*). O pai de Herman, Jan Bavinck, chegaria a ser um dos professores no Seminário de Kampen (GLEASON, 2010, p. 22-23).

¹³⁸ GLEASON, 2010, p. 25.

¹³⁹ GLEASON, 2010, p. 33.

Teológico de Kampen em 1873. No entanto, como nos revela Gleason, não era ali que Herman Bavinck, então um jovem reconhecidamente brilhante, gostaria de estudar. Ele teria confidenciado aos seus pais que o melhor lugar para aprender sobre a teologia liberal em primeira mão seria na Universidade de Leiden, onde Abraham Kuyper estudara.¹⁴⁰ Permaneceu, portanto, por pouco tempo naquele pequeno seminário da Secessão, pois julgou seu ensino e instrução teológica inferior e insatisfatório para suas aspirações, deixando muito a desejar, especialmente na importante área da dogmática. Seguiu adiante para continuar seus estudos na Universidade de Leiden, uma faculdade teológica famosa por sua abordagem “científica” agressivamente modernista da teologia.¹⁴¹ A fama de Leiden, na época, era de que seus professores eram incrédulos, pois negavam a ressurreição corporal de Jesus, desprezavam as doutrinas calvinistas da graça tão caros ao coração da Secessão, sendo os mais notórios críticos da Sagrada Escritura.¹⁴² Com isso, a formação de Bavinck se deu sob a tensão “entre seu compromisso com a teologia e a espiritualidade ortodoxas e seu desejo de entender e apreciar tudo o que pudesse sobre o mundo moderno”.¹⁴³

No dia 05 de junho de 1874 Bavinck se matriculou em Leiden e, três meses depois iniciou ali seus estudos em teologia. Tal decisão teria caído como bomba entre as igrejas Separatistas. Seu pai, Jan, além de ser pastor na cidade sede do seminário, também tinha sido nomeado para lecionar no Seminário de Kampen. E, o jovem Herman agora optava por Leiden, uma instituição considerada liberal e que aplicava em seu currículo métodos criticados pelos Separatistas da Congregação Cristã Reformada.¹⁴⁴ Herman Bavinck, apesar da pressão, tinha seus motivos e seguiu suas convicções.

Ao trocar seus estudos em Kampen por Leiden, Bavinck também estava agindo motivado pela admiração que sempre nutriu pela sabedoria que ele observava existir fora dos muros da fé e da tradição cristã. Baseado nisso é que ele posteriormente se ocuparia com a doutrina da graça comum, a partir de Calvino e também refletida por Kuyper, uma forte marca na doutrina do Neocalvinismo

¹⁴⁰ GLEASON, 2010, p. 40.

¹⁴¹ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 12.

¹⁴² ENGELSMA, David J. Herman Bavinck: The Man and His Theology. *Protestant Reformed Theological Journal*. Grandville, v. 46, n. 1, p. 3-43, November, 2012. p. 9.

¹⁴³ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 13.

¹⁴⁴ GLEASON, 2010, p. 46.

Holandês. Assim, acalentando um forte desejo de aprofundar seus estudos, o jovem Herman Bavinck seguiu para Leiden em busca de um ensino moderno e atual da teologia¹⁴⁵. Bavinck era “conhecido por sua piedade”, mostrou-se “um aluno brilhante e diligente” chegando a obter o grau de Doutor em Teologia no ano de 1880 com a tese *The Ethics of Zwingli*.¹⁴⁶ Assim, tornou-se o primeiro doutor em teologia da igreja da secessão e que deu origem à Congregação Cristã Reformada (*Christelijke Gereformeerde Gemeente*)¹⁴⁷.

Mesmo durante os estudos Bavinck manteve-se um homem da igreja, preocupado com o desenvolvimento das relações entre igreja e estado. Esteve atento ao que Gleason chama de esforços para “conter a onda esmagadora do liberalismo sobre a igreja”. Ele também estava ciente das grandes diferenças teológicas entre a Igreja Reformada e a Congregação Cristã Reformada. E, mesmo ainda de longe, Bavinck acompanhava os textos e o trabalho de Abraham Kuyper a quem teve a possibilidade de ouvir pessoalmente ainda em Kampen, em março de 1874. Naquela ocasião o tema abordado por Kuyper foi “Calvinismo: a origem e a garantia de nossa liberdade constitucional”. Na época o jovem Bavinck ainda não podia imaginar o quanto o caminho destes dois teólogos se cruzariam novamente. Bavinck sempre manteve um aguçado interesse em teologia, política e pela igreja local. Era um admirador de Kuyper que, depois da morte de Groen van Prinsterer, assumira a liderança do Partido Antirrevolucionário e, em 1874, fora eleito para a Casa dos Representantes (Câmara dos Deputados).¹⁴⁸

A vida de atuação ministerial de Bavinck consistiu em um breve pastorado e duas longas passagens como professor por dois seminários, a Escola Teológica das igrejas da Secessão em Kampen e, posteriormente, na Universidade Livre de Amsterdã.¹⁴⁹ Em 1882 foi nomeado professor na escola teológica das igrejas da Secessão, em Kampen, onde permaneceu por vinte anos. Gleason relata como Bavinck foi recebido com desconfiança em Kampen depois de ter realizado seus estudos num centro teológico reconhecidamente liberal.¹⁵⁰ Em confidências ao amigo Snouck, mais de uma vez Bavinck teria expressado que apesar do alto nível

¹⁴⁵ ENGELSMA, 2012. p. 9.

¹⁴⁶ TANGELDER, Johan D. *Dr. Herman Bavinck 1854-1921: “Theologian of the Word”*. Disponível em <<http://hermanbavinck.org/biography/>>. Acesso em: 13 mai. 2014.

¹⁴⁷ Assim passou a se denominar a igreja fruto da Secessão (GLEASON, 2010, p. 38).

¹⁴⁸ GLEASON, 2010, p. 62.

¹⁴⁹ ENGELSMA, 2012, p. 13.

¹⁵⁰ GLEASON, 2010, p. 66.

acadêmico e da inclinação para uma teologia científica, Leiden o teria deixado espiritualmente mais pobre, especificamente por todos os questionamentos à sua fé. Bavinck, no entanto, reconhecia que Leiden o fez muito melhor teólogo em vários sentidos. Lá foi habilitado sobre o método teológico e recebeu insights teológicos em primeira mão daqueles que futuramente viria a ser crítico. Bavinck acreditava que criticar alguém por meio de fontes secundárias era algo inaceitável. Assim, ele apreciava o fato de Leiden o ter ensinado a compreender melhor seus oponentes.¹⁵¹

Antes de assumir uma cadeira no Seminário de Kampen, Bavinck foi ordenado e instalado pastor em Franeker no dia 13 de março de 1881. Apesar de um período curto no ministério pastoral (apenas um ano), Gleason revela que este foi um tempo produtivo onde Bavinck mostrou-se um excelente expositor bíblico, com convicções espirituais profundas e um coração pastoral que amava as pessoas. Bavinck demonstrava em suas mensagens uma forte inclinação evangelical. Amava a sua igreja (Congregação Cristã Reformada), mas, sempre a viu com olhos críticos. No entanto, Bavinck jamais perdeu seu amor pela histórica fé reformada. Mostrava-se acessível e gostava de visitar todos os fiéis, dando atenção a todos, sem demonstrar preferências. Sua fama como pregador crescia, atraindo muitas pessoas que vinham visitar sua congregação apenas para ouvi-lo.¹⁵²

Com a crescente reputação de Bavinck, não demorou até que surgissem convites de outras congregações que o queriam como seu pastor. Num mês em que recebeu o convite de uma congregação em Amsterdã, Bavinck também recebeu um convite da Universidade Livre em Amsterdã para ser professor de hermenêutica e exegese do Novo Testamento. Ele declinou dos convites, pois esperava por um chamado para lecionar na Escola de Kampen. O seminário teológico de Kampen passava por uma fase de extrema necessidade de professores em 1882. E, no mês de agosto daquele ano se reuniu o Sínodo Geral da Congregação Cristã Reformada cuja pauta tinha como tema principal injetar sangue novo no seminário. Os delegados do sínodo elegeram Herman Bavinck como um dos novos professores na escola teológica de Kampen. Assim, no final de outubro de 1882 Bavinck pregava seu sermão de despedida para um público que lotava o templo da congregação de Franeker.¹⁵³ E,

¹⁵¹ GLEASON, 2010, p. 67.

¹⁵² GLEASON, 2010, p. 68-82.

¹⁵³ GLEASON, 2010, p. 90-95.

no dia 9 de janeiro de 1883 Herman Bavinck inicia sua carreira docente com uma aula inaugural sobre os teólogos do século 19 e sua influência.¹⁵⁴

Foi durante este período em Kampen que Bavinck casou-se, já aos trinta e sete anos de idade, com Johanna Adriana Schippers (1868-1942), no ano de 1891. O casal teve apenas uma filha.¹⁵⁵ Esse período em Kampen foi também de muito estudo e aprofundamento nos temas da teologia. Estes foram os anos em que ele escreveu a sua mais vultosa obra, os quatro volumes da *Dogmática Reformada (Gereformeerde Dogmatiek)*.¹⁵⁶ A esta altura Bavinck já era reconhecido por sua profunda capacidade intelectual e vinha sendo sondado para lecionar na Universidade Livre de Amsterdã. Também neste período, Bavinck, junto com Abraham Kuyper, era protagonista de uma difícil negociação para unir o movimento *Afscheiding* que originou a Congregação Cristã Reformada de Bavinck e os reformados do movimento *Doleantie*, de Kuyper. Depois de um longo e desgastante processo de negociações e debate, no ano de 1891, finalmente os Separatistas (*Afscheiding*) e os *Doleantie* se aproximavam da solução que os uniria numa só denominação. Bavinck pelo lado dos Separatistas e Kuyper do lado dos *Doleantie* tiveram papéis fundamentais no esforço para esta união, da qual surgiria, então, a nova igreja, em 1892.¹⁵⁷ Gleason informa ainda que a primeira assembleia da igreja unificada aconteceu na cidade de Dordrecht, em 1893.¹⁵⁸ A aliança aconteceu, mas, os esforços de definir qual seria o centro de formação da nova igreja não lograram êxito e os debates e divergências acabaram abalando inclusive a amizade entre Kuyper e Bavinck. Diferenças teológicas se acentuaram e acusações mútuas entre os fiéis oriundos dos dois grupos sinalizavam que não havia uma unidade de fato.¹⁵⁹

Foi, portanto, somente em 1902 que Bavinck aceitou a nomeação para lecionar dogmática na Universidade Livre, substituindo o próprio Abraham Kuyper, que tinha assumido a posição de primeiro-ministro dos Países Baixos.¹⁶⁰ Os últimos anos de Bavinck em Kampen foram bastante produtivos. Até 1901 ele havia concluído os quatro volumes da *Dogmática Reformada*. Com seu trabalho em Kampen, Bavinck colocou o Seminário daquela cidade no mapa teológico, especialmente porque foi

¹⁵⁴ GLEASON, 2010, p. 97.

¹⁵⁵ ENGELSMA, 2012, p. 15.

¹⁵⁶ ENGELSMA, 2012, p. 14.

¹⁵⁷ GLEASON, 2010, p. 146.

¹⁵⁸ GLEASON, 2010, p. 165.

¹⁵⁹ GLEASON, 2010, p. 297.

¹⁶⁰ ENGELSMA, 2012, p. 15.

durante os anos de trabalho ali que ele produziu sua grande obra que alcançou reconhecimento nacional e internacional.¹⁶¹ Em Amsterdã, já como um teólogo maduro, Bavinck continuaria sua atividade engajado nos esforços para harmonizar o relacionamento entre fé e ciência, uma discussão chave daqueles dias.¹⁶²

No ano de 1906 a Academia Real de Ciências (Koninglijke Akademie van Wetenschappen) elegeu Bavinck como membro oficial. E, no ano de 1908 Bavinck faz sua segunda viagem aos Estados Unidos, desta vez, convidado para as *Stone Lectures* em Princeton. As palestras de Bavinck em Princeton foram proferidas sob o título *The Philosophy of Revelation*.¹⁶³ E, ainda, uma menção à militância política de Bavinck também se faz necessário. Gleason destaca que a Holanda dos tempos de Bavinck possuía uma coisa não muito comum na política mundial: um partido político clara e abertamente cristão. O Partido Anti-Revolucionário era uma força poderosa dentro do Parlamento holandês. Muitos pastores e professores eram abertamente políticos que expunham de forma aberta, despudorada e ousada inúmeros tópicos teológicos e políticos.¹⁶⁴ E, como obviamente nem todos na Holanda e no Parlamento eram cristãos ou membros do Partido Antirrevolucionário, um cristão e teólogo reformado como Bavinck precisava negociar com uma diversidade de partidos e interesses políticos, desde liberais, conservadores e até os mais radicais. Para Bavinck era uma importante necessidade que os cristãos tivessem suas vozes ouvidas na arena pública das ideias e das ideologias. Sua forte noção de uma vida e cosmovisão cristã o empurraram nesta direção. Abraham Kuyper sempre esteve envolvido com uma exegese das Escrituras que se norteava pela pergunta sobre o que a Bíblia teria a dizer e representava na vida de fé pessoal e na arena pública. E, desde o início Bavinck mostrou-se igualmente intrigado pelo significado das Escrituras na vida pública.¹⁶⁵ Assim, ao se tornar um senador¹⁶⁶, Bavinck teve a oportunidade de colocar seus estudos acadêmicos dentro de uma experiência prática. A relação entre

¹⁶¹ GLEASON, 2010, p. 293.

¹⁶² GLEASON, 2010, p. 321.

¹⁶³ Disponível numa versão inglesa em <<http://www.neocalvinisme.nl/tekstframes.html>>. Acesso em: 24 set. 2014. *The Philosophy of Revelation*. The Stone Lectures for 1908-1909, Princeton Theological Seminary, New York (Longmans, Green & Co.). Uma tradução para a língua portuguesa foi publicada no Brasil em 2016 pela Editora Monergismo (A versão digital se encontra disponível para aquisição em: <<http://editoramonergismo.com.br/?product=filosofia-da-revelacao>>. Acesso em: 6 jun. 2016).

¹⁶⁴ GLEASON, 2010, p. 372.

¹⁶⁵ GLEASON, 2010, p. 373.

¹⁶⁶ GLEASON, 2010, p. 391.

igreja e estado sempre intrigou Bavinck e acompanhou o seu pensamento por toda a sua vida.¹⁶⁷

Portanto, considerado aquele que proveu o fundamento teológico-dogmático ao Neocalvinismo Holandês, Herman Bavinck foi um grande colaborador de Abraham Kuyper de quem foi contemporâneo. Juntos, Kuyper e Bavinck contribuíram expressivamente “no renascimento da vitalidade do Calvinismo na vida e no pensamento da Holanda do século XIX”.¹⁶⁸ Após seus últimos esforços e atuação no Parlamento, Bavinck não escreveu mais nenhum livro teológico e teria passado seus últimos anos de vida triste e deprimido.¹⁶⁹ Gleason relata ainda que embora a teologia e a filosofia tenham sido as duas grandes áreas de interesse de Bavinck, seus últimos anos foram dedicados mais ao campo da psicologia. Ele passou a se interessar pela psicologia por uma perspectiva bíblica, especialmente, pelo valor que dava à palavra *coração* dentro desta perspectiva das Escrituras. No entanto, o destaque maior nesta fase foi para seus trabalhos na área da pedagogia.¹⁷⁰

No ano de 1920 Bavinck mostrava-se bastante cansado. Sofreu um ataque cardíaco e manifestava problemas respiratórios. Havia alguma esperança de recuperação, mas, não se confirmou. Bavinck parou com todos os seus trabalhos. Foi neste período que Bavinck também recebeu a notícia do falecimento de seu velho amigo, Abraham Kuyper (8/11/1920). Com a chegada de mais um inverno na Holanda, as condições da saúde de Bavinck se agravavam, indicando que ele não se recuperaria. Alguns longos meses ainda se passariam até que finalmente, no dia 29 de julho de 1921, Herman Bavinck faleceu no leito onde recebeu diversas visitas ao longo de seu período de doença.¹⁷¹ Bavinck morreu com a idade de sessenta e sete anos. Pouco antes, sabendo que a morte era iminente, teria dito: "Agora a minha

¹⁶⁷ GLEASON, 2010, p. 404. Gleason, em sua biografia, relata mais detalhes sobre a atuação política de Bavinck, bem como algumas de suas causas e relacionamento com os colegas do parlamento. Inclusive nas suas divergências teológicas e políticas com Kuyper.

¹⁶⁸ ZYLSTRA, Henry. Prefácio à Edição em Inglês. In: BAVINCK, Hermann. *Teologia Sistemática: Os Fundamentos da Fé Cristã*. Tradução de Vagner Barbosa. São Paulo: SOCEP, 2001, p. 7.

¹⁶⁹ ENGELSMA, 2012, p. 15.

¹⁷⁰ GLEASON, 2010, p. 414. Obras que revelam outros interesses de Bavinck que vão além da teologia propriamente dita são de mais difícil acesso. Alguns destes textos encontram-se reunidos sob o título *Essays on Religion, Science, and Society* (Baker Academic, 2008). A obra tem John Bolt como editor e apresenta textos de Bavinck a respeito de vários temas como filosofia da religião, psicologia da religião, evolução e ciência natural, tendências na psicologia, o inconsciente, tendências na educação e educação clássica, ética, estética e política. Bavinck revela-se, portanto, um pensador de interesses amplos.

¹⁷¹ GLEASON, 2010, p. 419-426.

erudição de nada me valem, nem minha Dogmática: apenas a minha fé pode me salvar".¹⁷²

Nas palavras de Gleason,

Bavinck foi um dos dons de Deus para a igreja de Jesus Cristo. Deus deu à Igreja um homem que foi um estudioso contumaz, mas também alguém que era gentil, humilde e acessível. Ele foi um estudioso em sala de aula, um homem de fama internacional, que estava igualmente em casa com um camponês em uma pequena vila de pescadores e com um dos filhos especiais do pacto de Deus. Como ele viveu e se movia entre o povo de Deus, ele era um estudioso, um político, um clérigo, um marido, um pai e um amigo. O país da Holanda sentiria falta deste homem.¹⁷³

Autor de uma obra vasta e profunda, sua contribuição mais significativa e que reúne o seu pensamento é sua *Dogmática Reformada*¹⁷⁴, publicada originalmente no final do século 19¹⁷⁵ e que serve de base para este trabalho. Trata-se de uma obra extensa que introduz questões de definição e método, as prolegômenas, passando por temas fundamentais para a teologia neocalvinista como a forte ênfase na Criação de Deus e sua soberania e vastas considerações sobre pecado e salvação em Cristo e escatologia. A introdução feita pelo organizador deste material ajuda a situar o leitor sobre a pessoa e obra de Bavinck. Cada um dos quatro volumes repete o breve texto introdutório que procura apresentar Bavinck, bem como a importância de sua obra¹⁷⁶. Ron Gleason, expressa a importância e grandiosidade de Bavinck como teólogo, referindo-se à *Dogmática Reformada* como algo que, em termos de exegese, compreensão histórica do desenvolvimento da doutrina, as diferenças entre Protestantismo e Catolicismo Romano, a diferença entre a teologia luterana, arminiana e reformada e a perspicaz exposição da fé reformada é algo que permanece

¹⁷² ENGELSMA, 2012, p. 15. e ZYLSTRA, 2001, p. 9.

¹⁷³ "Bavinck had been one of God's gifts to the church of Jesus Christ. God gave the church a man who was the consummate scholar but also one who was gentle, humble, and approachable. He was the scholar in the classroom, a man of international allure, who was equally at home with a peasant in a small fishing village and with one of God's special covenant children. As he lived and moved among God's people, he was a scholar, a politician, a churchman, a husband, a father, and a friend. The country of Holland would miss this man" (GLEASON, 2010, p. 427).

¹⁷⁴ Tradução baseada na obra publicada em inglês com o título *Reformed Dogmatics* pela Baker Academic (Grand Rapids, Michigan, USA) entre os anos de 2003 e 2006. Maiores detalhes a respeito da Dogmática Reformada encontram-se no início do segundo capítulo desta tese e no Apêndice B.

¹⁷⁵ GODFREY, 1990. p. 143.

¹⁷⁶ BAVINCK, v. 1, 2012, p. 11ss.

inigualado.¹⁷⁷ Gleason aponta ainda que Bavinck queria que a *Dogmática Reformada* e seus escritos ocasionais fossem respostas do dogma da igreja para as diversas questões culturais do seu tempo. E, também, que sua teologia pudesse responder às questões metafísicas, epistemológicas e éticas de sua época, bem como servir como 1) fundamento para uma crítica da cultura, 2) uma base para a ética, 3) uma epistemologia baseada sobre uma revelação metafísica e, 4) uma apologética para o mundo não cristão. Assim, Bavinck esperava estabelecer a fundação e os alicerces para uma vida e uma cosmovisão unificada.¹⁷⁸

Bavinck acreditava na teologia como sendo algo em conexão com toda a vida e com todos os aspectos da vida. Para ele esta cosmovisão bíblica da vida e de todas as coisas, como concebida por ele e por Kuyper, era algo profundamente importante e necessário para um avivamento do calvinismo.¹⁷⁹ Assim, Bavinck estava completamente convencido de que a dogmática precisava ser dogmática da igreja¹⁸⁰, uma dogmática que é “igrejeira e confessional em tom e caráter, mas não é sectária ou indiferente às difíceis perguntas da era moderna”.¹⁸¹ Seu labor teológico não se dava divorciado da igreja e da vida comunitária.

Além da sua *Dogmática Reformada*, Bavinck escreveu diversas outras obras a respeito de variados temas. Destaque para *The Christian Family; Saved by Grace; The Holy Spirit's Work in Calling and Regeneration; Essays on Religion, Science, and Society; In the Beginning; The Last Things; Foundations of Psychology; The Certainty of Faith; The Philosophy of Revelation; Biblical and Religious Psychology; The Doctrine of God; Calvin and Common Grace; The Sacrifice of Praise; Our Reasonable Faith*.¹⁸² No capítulo seguinte passaremos para uma abordagem mais aproximada em algumas das temáticas importantes da obra de Bavinck.

¹⁷⁷ GLEASON, 2010, p. 322.

¹⁷⁸ GLEASON, 2010, p. 163.

¹⁷⁹ GLEASON, 2010, p. 161.

¹⁸⁰ “Bavinck was completely convinced that dogmatics needed to be church dogmatics” (GLEASON, 2010, p. 112).

¹⁸¹ BOLT, 2012, v. 1, p. 17.

¹⁸² A lista encontra-se com o título em inglês. Algumas das obras de Bavinck foram publicadas após sua morte. Maiores detalhes em <<http://hermanbavinck.org/books/>>. Acesso em: 3 jul. 2014. Um guia mais elaborado e comentado a respeito dos escritos de Bavinck foi organizado por Eric D. Bristley (BRISTLEY, Eric. D. *Guide to the Writings of Herman Bavinck (1854–1921)*. Reformation Heritage Books, Grand Rapids, Michigan, 2008. 157 p.). O livro de Bristley encontra-se esgotado e não conseguimos acesso a nenhum exemplar. Também há uma lista da bibliografia de Bavinck em holandês disponível em <<http://www.neocalvinisme.nl/tekstframes.html>>. Acesso em 19 set. 2014. Maiores detalhes no Apêndice B ao final deste trabalho.

2 A TEOLOGIA DE HERMAN BAVINCK

O objetivo deste capítulo não consiste em apresentar uma exposição ampla e exaustiva de toda a teologia de Herman Bavinck. O propósito está em focar especialmente, alguns aspectos que podem trazer contribuições e provocações pertinentes para o momento atual, mais especificamente, no âmbito da teologia pública e da igreja¹⁸³ no Brasil. Para tanto, o recorte feito engloba quatro temas que encontramos, direta ou indiretamente, na obra do teólogo holandês: mandato cultural; graça comum; a influência da dicotomia grega espírito/matéria na teologia e; a relação entre igreja e estado. Essa temática não se encontra necessariamente organizada e de fácil identificação em sua obra. Trata-se, portanto, de um trabalho de garimpagem e sistematização, a partir, também, de alguns outros autores que nos ajudarão a organizar os temas de modo a compreendê-los melhor.

Como sua biografia demonstra, Bavinck foi um homem que viveu entre a tensão moderna com seu foco no presente, de orientação terrena e científica, por um lado e, um sobrenaturalismo da corrente pietista reformada que procurava manter-se afastado da cultura moderna. E, tal tensão transparece em sua teologia, contribuindo para muitas de suas elaborações. O contexto de vida e atuação de Herman Bavinck era marcado pelos movimentos separatistas e a formação de novas igrejas na Holanda por um lado e, a imposição do estado e as ameaças totalitárias por outro. Já se notava o que atualmente conhecemos como pluralismo religioso crescente na Holanda. No final do século 19 os cristãos já não gozavam do privilégio de constituírem uma maioria unificada. Na teologia, havia aqueles que preferiam se isolar, afastando-se de qualquer engajamento cultural, até posturas consideradas mais liberais e acríticas no que se refere à cultura. Bavinck recusava-se a assumir simples e precipitadamente qualquer das posições mais extremas. Acreditava que, como cristão, deveria posicionar-se criticamente sem perder a perspectiva de que Deus é soberano e senhor sobre todas as coisas. Assim, sua teologia reflete essa busca pelo “melhor dos dois mundos” sem comprometer sua fidelidade àquilo que acreditava ser essencial na fé cristã. Sua atitude de buscar uma formação profunda e abrangente num seminário que não tinha boa reputação entre os adeptos dos movimentos que

¹⁸³ Apresentaremos uma discussão e definição a respeito do conceito de *igreja* nas primeiras páginas do terceiro capítulo deste trabalho.

deram origem à sua igreja, sua atuação e sua obra, especialmente o desenvolvimento e aprofundamento em algumas doutrinas fundamentais, revelam o desejo de mostrar que o cristianismo tem algo importante a oferecer ao mundo moderno de rápidas transformações. Suas ideias mostram o quanto Bavinck não aceitava que os cristãos adotassem simplesmente uma postura de isolamento, de asceticismo e alienação para com a cultura geral, tampouco que tudo aquilo que se produzia nas artes, na ciência, na filosofia e na teologia deveria ser consumido e absorvido acriticamente só por carregarem uma linguagem ou um rótulo de cristianismo. Neste sentido, Bavinck sempre se mostrou um conciliador, um homem em busca do diálogo, alguém que aplicava para si o princípio do apóstolo Paulo de examinar todas as coisas para reter o que julgava ser bom¹⁸⁴.

A teologia de Bavinck, contida em sua *Dogmática Reformada*, está estruturada dentro dos quatro volumes que compõem esta sua obra. Pode-se dizer que seu trabalho abarca a reflexão teológica reformada construída ao longo de pelo menos quatro séculos, desde a Reforma do século 16 até os dias de Bavinck. Os mais importantes teólogos reformados holandeses deste período encontram-se citados por Bavinck. Com isso, apesar dos movimentos separatistas que ocorriam em seus dias, Bavinck reconhecia-se herdeiro da longa tradição reformada e demonstra ser um profundo conhecedor desta mesma tradição, bem como de tudo que ela já havia produzido. Como o estudo de sua obra revela, Bavinck também foi profundo conhecedor de outras tradições, o que se evidencia pela maneira que trabalha integrando, especialmente, o catolicismo e o luteranismo em sua reflexão. A profundidade e amplitude de seu pensamento revela-se ainda pela maneira como ele inclui as inquietações de seu tempo a partir das alegações da ciência moderna. Bavinck demonstra-se profundamente consciente e engajado enquanto analisa de forma ponderada as propostas do mundo científico de então. Transparece em sua obra a tensão em que Bavinck viveu, entre a cultura moderna e todas as novidades científicas e, sua alma piedosa, que se esforçava por preservar a ortodoxia reformada. Bavinck procurava, assim, por uma síntese entre o cristianismo e a cultura na cosmovisão trinitária do neocalvinismo holandês. Neste sentido, a *Dogmática* de Bavinck, por mais confessional e voltada à igreja que seja, não pode ser considerada, de modo algum, como um trabalho sectário e que ignora os desafios do mundo

¹⁸⁴ “...ponham à prova todas as coisas e fiquem com o que é bom” (1 Tessalonicenses 5. 21).

moderno. Ele parte do princípio trinitário que vai moldar toda a sua teologia: “a essência da religião cristã consiste na realidade de que essa criação do Pai, arruinada pelo pecado, é restaurada na morte do Filho de Deus e recriada pela graça do Espírito Santo no reino de Deus”. O princípio de sua Dogmática se dá a partir de um Deus que “age como Criador, Redentor e Aperfeiçoador”.¹⁸⁵ Seu empreendimento, entendia Bavinck ao trabalhar na sistematização teológica, consistiria em descrever a Deus, o ponto de partida seria ele,

sempre Deus, do início ao fim – Deus em seu ser, Deus em sua criação, Deus contra o pecado, Deus em Cristo, Deus vencendo toda resistência através do Espírito Santo e guiando toda a criação de volta ao objetivo que ele decretou para ela: a glória do seu nome. A dogmática, portanto, não é uma ciência tediosa e árida. Ela é uma teodiceia, uma doxologia a todas as virtudes e perfeições de Deus, um hino de adoração e ação de graças, uma entoação de ‘glória a Deus nas maiores alturas’ (Lc 2.14).¹⁸⁶

Na *Prolegômena*, o primeiro volume da sua Dogmática Reformada, Bavinck introduz o seu pensamento lidando com as questões de método e organização abordando a história da teologia, passando pelas tradições católica romana, luterana e reformada. Aborda também os fundamentos científicos e religiosos da teologia na história até passar à ideia de revelação. O autor assume uma postura reformada ortodoxa e, até mesmo, apologética, com grande reverência à Bíblia como revelação divina. Isso, sem, no entanto, fugir do diálogo mais amplo com toda a tradição moderna de pensamento. Bavinck demonstra estar familiarizado com o pensamento pós-kantiano, o que o deixa à vontade para confrontar a crise epistemológica da era pós-iluminista com sua negação do conhecimento racional de Deus e seu esforço em manter em campos distintos a religião e a ciência (conhecimento). Bavinck critica a busca da certeza baseada tão somente na confiança da percepção dos sentidos e naquilo que pode ser deduzido de uma razão pretensamente autônoma.¹⁸⁷ Para o

¹⁸⁵ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 111.

¹⁸⁶ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 111-112.

¹⁸⁷ Dentro da tradição do Neocalvinismo Holandês quem desenvolve posteriormente a crítica a autonomia da razão é o filósofo Herman Dooyeweerd (DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão*. Tradução de Guilherme Vilela Ribeiro e Rodolfo Amorim Caldas de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010). Herman Dooyeweerd (1894-1977) foi um filósofo e jurista cristão holandês e importante acadêmico do movimento neocalvista que contribuiu para disseminar os ideais e a filosofia do movimento para além da Holanda. É autor de uma vasta bibliografia e hoje é lido e pesquisado por diversos pesquisadores pelo mundo. Além de

teólogo holandês, o crer já é uma forma de certeza. Isso não significa, porém, que Bavinck desconsiderasse o contexto para focar numa teologia estritamente “bíblica”, pois leva a teologia muito a sério, aplicando ao seu estudo todo o rigor e disciplina que a mesma, enquanto ciência, exige. O autor subdivide seu primeiro volume iniciando com uma introdução à dogmática, passa a tratar em seguida da história e da literatura da teologia dogmática. Numa terceira parte trabalha os fundamentos da teologia dogmática, depois aborda a revelação aprofundando a diferença entre a revelação geral e a revelação especial, finalizando num quinto bloco que trabalha o tema da fé e sua relação com o método teológico, seu fundamento e relação com a teologia.

No segundo volume de sua Dogmática, Bavinck trabalha o tema abrangente envolvendo *Deus e a Criação*. Como o próprio título já revela, Bavinck ocupa-se com a temática do ser de Deus, sua revelação, vontade e ação criativa. Trata-se, portanto, de enfatizar o primeiro grande ponto da cosmovisão cristã revelado pela criação e origem de todas as coisas. O autor procura demonstrar que existem diversas versões alternativas da criação e surgimento do mundo, desde narrativas populares até as de natureza filosófica. No primeiro grande bloco deste segundo volume, portanto, Bavinck trabalha o conhecimento de Deus bem como sua incompreensibilidade. A discussão é aprofundada numa segunda parte onde trata dos atributos de Deus e da trindade santa. E, é quando vai falar da vontade divina, numa terceira parte, que Bavinck dedica um capítulo específico para discutir a criação, embora todo o volume leve isso em consideração. A relação entre a explicação da ciência e o relato de Gênesis a respeito da criação não é ignorado. Na quarta parte do segundo volume de sua Dogmática o autor adentra a temática céu e terra, a saber, o mundo espiritual e o mundo material. Deus é apresentado e enfatizado como aquele que criou todas as coisas. Na quinta parte o autor dá destaque à criação dos seres humanos. Bavinck procura destacar a unidade da raça humana que, na criação de Deus, constitui uma unidade e questão chave da cosmovisão cristã. O volume culmina numa rica discussão e apresentação daquilo que Herman Bavinck entende ser uma compreensão bíblica e equilibrada da relação entre natureza e graça.

sua obra *No Crepúsculo do Pensamento*, já existe publicado em português o livro *Estado e soberania: ensaios sobre cristianismo e política*, pela Editora Vida Nova (<<http://www.vidanova.com.br/produtos.asp?codigo=783>>. Acesso em: 25 Nov. 2014) e *Raízes da Cultura Ocidental* pela editora Cultura Cristã (<<http://editoraculturacrista.com.br/loja/livro/raizes-da-cultura-ocidental-1929>>. Acesso em: 11 Abr. 2015). Em 2014 Josué Reichow defendeu na Faculdade EST sua dissertação de mestrado sobre Dooyeweerd (REICHOW, 2014).

Já no terceiro volume, intitulado *O Pecado e a Salvação em Cristo*, Bavinck trabalha a temática da queda e da redenção. Portanto, a origem e a natureza do pecado e a pessoa e obra de Cristo constituem a temática principal deste volume. A primeira parte aborda o mundo caído, passando pela origem do pecado, sua disseminação, natureza e punição. Já na segunda parte o assunto é Cristo, o redentor. Com isso o autor passa a lidar com outros dois grandes temas da cosmovisão cristã, a saber, queda e redenção. Bavinck discute a origem e abrangência do pecado e a necessidade da humanidade por um redentor. Depois de apresentar a criação como a revelação geral de Deus, Bavinck passa a enfatizar a revelação especial da graça em Jesus Cristo como essencial para que a humanidade compreenda o seu dilema e como ser liberto do pecado. E, não se trataria somente de uma redenção de almas ou de indivíduos tão somente, mas, de toda a criação de Deus. Assim, as duas partes finais abordam a obra de Cristo e a salvação. Além de um profundo estudo da Bíblia, Bavinck inclui na discussão o que havia de mais atual na pesquisa da antropologia cultural e na então nova ciência da psicologia religiosa. Um criador de todas as coisas e, que se importa com toda a sua criação, não poderia ter outro plano salvífico que não aquele que inclui a redenção de todas as coisas. Assim, a encarnação de Cristo é apresentada como relacionada à própria criação. A encarnação de Jesus Cristo estabelece um contraponto a toda forma de gnosticismo ao valorizar a humanidade e a matéria: Deus assumindo a sua criação e salvando-a toda. A graça restaurando toda a natureza caída.

Finalmente, Bavinck chega ao tema que caracteriza o quarto aspecto da cosmovisão cristã reformada: a consumação. *Espírito Santo, Igreja e Nova Criação* é o título geral deste volume denso onde Bavinck vai se ocupar com a temática da regeneração, justificação e santificação, além de tratar de eclesiologia, sacramentos e escatologia. Nota-se uma orientação fortemente pneumatológica de Bavinck sobre a criação. O Espírito Santo atua renovando a pessoa, a comunidade e, finalmente todas as coisas. Assim, o autor situa a ação do Espírito Santo dentro do escopo mais amplo do propósito de Deus com a sua criação. Bavinck inicia a primeira parte do volume abordando a nova vida que o Espírito Santo concede aos crentes, subdividindo num capítulo sobre chamado e regeneração, outro sobre fé e conversão para culminar na justificação e, finalmente, santificação e perseverança. Na segunda parte o autor irá tratar da ação do Espírito como criador da nova comunidade. São trabalhados temas como a essência espiritual da igreja, o governo espiritual da igreja

e o poder espiritual da igreja. Inclui ainda os meios da graça como a proclamação e os sacramentos. Há uma forte ênfase na importância de se buscar a comunhão com Deus como objetivo da vida cristã, mas, ao mesmo tempo, também anima ao engajamento cultural, afirmando a esperança cristã enquanto se anseia pelo novo céu e a nova terra. Na terceira parte o foco é no Espírito que faz novas todas as coisas. Temas como a morte, ressurreição, o retorno de Cristo, diversas questões escatológicas, consumação e renovação de toda a criação entram neste capítulo final.

O pensamento de Bavinck, assim, reflete seu compromisso com um sério estudo da escritura judaico-cristã, sua identificação com a tradição reformada, uma ortodoxia e piedade que não deixam de lado tudo o que ocorria de mais atual na cultura e no pensamento de sua época. Além de sua *Dogmática* o autor possui diversas outras publicações. Focaremos, a seguir, quatro eixos temáticos de Bavinck que não estão explícitos em livros ou capítulos específicos na sua obra. Os temas que seguem foram sistematizados a partir de diversos elementos encontrados, especialmente, em sua *Dogmática Reformada*. A temática do mandato cultural permeia sua *Dogmática* e as referências estarão indicadas a medida que formos desenvolvendo o tema. Procuramos ainda considerar o que outros autores depois de Bavinck já disseram a respeito. São autores de tradição reformada também identificados nas referências. O tema da graça comum é o único dos quatro a seguir sobre o qual é possível encontrar textos específicos onde Bavinck se dedicou exclusivamente a eles. São dois textos que não constam na sua *Dogmática* onde, portanto, mais uma vez está implícito. Com relação à sua crítica ao dualismo grego e a influência gnóstica e platônica na teologia encontramos elementos especialmente nos dois primeiros volumes da *Dogmática*. Há, no entanto, material também nos outros dois volumes e que consideraremos. Já a temática envolvendo igreja e estado basicamente encontra-se no volume final da obra, especialmente nos capítulos em que Bavinck trata sobre o governo espiritual da igreja e sobre o poder espiritual da igreja.

Herman Bavinck, sem dúvida, foi um homem de seu tempo sujeito à cultura de sua época e seu contexto imediato, característica inerente a todos nós, seres humanos. Com isso, os temas a seguir devem ser considerados na perspectiva de um Bavinck que está envolvido no empreendimento de mostrar a relevância e a abrangência da confissão cristã num mundo que, independentemente da fé cristã, continua seu curso, produzindo uma cultura ora mais simpática, ora mais hostil ao

cristianismo e à religião. Pode-se dizer que os esforços de Bavinck consistiam em transmitir a mensagem de que entre um espiritualismo desencarnado e um secularismo materialista, não bastava simplesmente optar ou pelo céu ou pela terra como se fossem realidades mutuamente excludentes. Acreditava que o cristão deveria, “antes de tudo e fundamentalmente, rejeitar a noção que considera a fé e a razão como dois poderes independentes engajados em uma luta de vida ou morte uma contra a outra”.¹⁸⁸ Para isso, aplicou-se em desenvolver a cosmovisão cristã na perspectiva bíblica em diálogo com a realidade sócio-política de seu tempo, mantendo-se dentro da longa e rica tradição de pensamento e produção intelectual cristã ao longo da história, especialmente a partir da vertente protestante.

2.1 Mandato Cultural

Diferente do que ocorre com o tema da graça comum, Bavinck não chega a se ocupar especificamente sobre o mandato cultural com uma formulação sistemática e direta do assunto sob este título. Não existe, portanto, até onde sabemos, nenhum texto de Bavinck sob o título “mandato cultural” ou coisa semelhante. Ele parte do princípio de que na tradição reformada “é assim”. Trata-se, portanto, de um modo de interpretar as Escrituras, especialmente a partir do relato contido no livro de Gênesis, que revela um Deus criador e que comissiona os seres humanos para que assumam responsabilidades dentro desta criação. Bavinck entende que o ensino bíblico parte da premissa de que há um Deus criador e soberano. Portanto, é preciso garimpar as ideias sobre o tema do mandato cultural a partir do que está implícito em sua obra. Nas pesquisas realizadas para este trabalho não se encontrou nenhuma referência explícita a respeito de quem teria cunhado a expressão *mandato cultural* e que sistematizaria aquilo que se entende por tal. Algumas referências, no entanto, apontam para Abraham Kuyper.¹⁸⁹ Em seu pensamento, Kuyper entendia que

¹⁸⁸ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 616.

¹⁸⁹ CARRIKER, Timóteo. *Missão Integral: uma teologia bíblica*. São Paulo: Sepal, 1992, p. 24. De forma geral a formulação e referência ao tema geralmente encontra-se na tradição reformada, especialmente de autores que foram e são influenciados pela tradição do neocalvinismo holandês. Outras referências ao longo desta pesquisa ajudarão a confirmar esta relação. Importante destacar ainda que é possível encontrar a referência aos mandatos em autores não diretamente identificados com a linha reformada calvinista, É o caso do luterano Dietrich Bonhoeffer que também utiliza o

a vida do mundo deve ser honrada em sua independência, e que devemos, em cada campo, descobrir os tesouros e desenvolver as potências ocultas por Deus na natureza e na vida humana.¹⁹⁰

Do envolvimento legítimo da humanidade com a criação de Deus resultariam novos artefatos e elementos que enriqueceriam a própria vida. Herman Bavinck entende que a cultura é o resultado da interação dos seres humanos com a criação de Deus. Em suas palavras

O espírito humano tenta, a todo momento, agir contra as leis inferiores em sua atividade e subordiná-las à sua vontade. Toda a cultura é um poder pelo qual os seres humanos exercem influência sobre a natureza.¹⁹¹

O termo *mandato* é compreendido como uma autorização ou procuração que alguém dá a outrem para, em seu nome, praticar certos atos. No caso, seria uma delegação de Deus para que a humanidade exercesse domínio sobre o mundo criado desenvolvendo suas potencialidades.¹⁹² O mandato cultural seria, portanto, a doutrina fundamental pela qual os cristãos poderiam compreender o seu chamado à responsabilidade frente à criação de Deus e ao desenvolvimento cultural. Diz respeito

termo *mandato* para tratar do relacionamento do mundo com Cristo. Bonhoeffer entende que “a Escritura fala de quatro deles: *o trabalho, o matrimônio, a autoridade, a Igreja*”. Ele complementa justificando a preferência pela palavra *mandato* em vez de *ordem*. Para o autor, *mandato* evidenciaria “com maior clareza o caráter de incumbência divina frente ao de determinação ontológica. Deus quer que haja neste mundo trabalho, matrimônio, autoridade e Igreja, e ele deseja tudo isso por intermédio de Cristo e em Cristo” (BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 4 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 116-117). É importante lembrar ainda que Bonhoeffer viveu entre 1906 e 1945, uma época posterior, portanto, a Kuyper e Bavinck, embora não tenhamos nenhuma confirmação de que o teólogo alemão tenha conhecido a obra destes dois pensadores holandeses. O destaque, portanto, fica por conta da semelhança com que se assume o mandato cultural como sendo uma procuração legítima confiada à humanidade pelo próprio Deus. No entanto, é necessário lembrar aqui os três estamentos de Martim Lutero: economia, política e igreja. Como nos informa Oswald Bayer, estes seriam, na compreensão de Lutero, “três modos de vida fundamentais, dentro dos quais a promessa de Deus dispôs e dispõe a existência humana” (BAYER, Oswald. *A Teologia de Martim Lutero: uma atualização*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 88). Encontramos as ideias de Martim Lutero a este respeito em sua preleção sobre o livro de Gênesis. Lutero menciona aquilo que seria a instituição da Igreja, da organização econômica e política especialmente quanto trata da passagem de Gênesis 2.16-17 (LUTERO, Martinho. *Gênesis 1.1-2.25. Obras Seleccionadas*, vol. 12. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2014, p. 56-166, p. 134ss.).

¹⁹⁰ KUYPER, 2003, p. 40.

¹⁹¹ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 370-371.

¹⁹² BAVINCK, 2012, v. 2, p. 542; 570; 625.

ao envolvimento direto das pessoas com as coisas do mundo presente e da realidade em toda a sua abrangência.

Para Bavinck a doutrina da criação é fundamental e, é neste contexto que se insere o mandato cultural. Teólogos protestantes enfatizaram o mandato cultural, às vezes também definido como mandado criacional.¹⁹³ Um cristianismo alienado da realidade social, política e econômica e que se encerra no âmbito privado e nada tem a dizer para dentro do mundo à sua volta não seria condizente com uma compreensão integral do escopo bíblico.

Ao acentuar a ênfase no mandato cultural, o neocalvinismo, por meio de Kuyper, Bavinck e outros, buscava, entre outras coisas, superar especialmente a influência do dualismo neoplatônico que separava espírito e matéria, gerando uma *práxis* da salvação de almas, por um lado, e desprezo pela cultura mais ampla por outro. Era necessário conscientizar os cristãos de que a natureza, o meio ambiente, as atividades culturais, a vida terrena, enfim, constitui realidade legítima diante de Deus. Não haveria, portanto, sequer espaço para uma divisão entre mandatos seculares e mandatos divinos. A tendência evangélica mais gnóstica costuma identificar a produção cultural como hostil, provinda da matéria, do labor físico, uma consequência do pecado, portanto, a ser evitada. Com uma visão dicotômica da realidade, opta-se por uma atitude passiva diante da natureza ou, se desenvolve com

¹⁹³ FERREIRA, Franklin; MYATT Alan. *Teologia Sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual*. São Paulo: Vida Nova, 2007. p. 407. Os autores falam de mandatos criacionais que se desdobrariam em outros três mandatos: mandato espiritual, mandato social e mandato cultural (FERREIRA; MYATT, p. 406ss). O teólogo Gerard van Groningen também se refere aos três mandatos: cultural, social e de comunhão (espiritual). O primeiro destes mandatos seria o mandato cultural cujas implicações consistem em o "homem e a mulher exercitarem suas prerrogativas reais governando sobre o cosmos, desenvolvendo-o e simultaneamente mantendo-o". Isso significaria que "todas as formas de vida na terra foram, de forma específica, colocadas sob a supervisão dos vice-gerentes humanos" (VAN GRONINGEN, Gerard. *Criação e Consumo: o reino, a aliança e o mediador*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, vol. 1, p. 90). Um segundo mandato mencionado pelo autor é o mandato social. Além de criar os seres humanos à sua imagem e semelhança, Deus os criou macho e fêmea onde cada um cumpriria seu papel. "O relacionamento tinha que ser visto como um de igualdade diante de Deus". E, haveria ainda o mandato da comunhão, uma vez que "Deus pretendeu que o homem e a mulher permanecessem em um relacionamento íntimo e pessoal com ele. Deus desejava a solidariedade que procede do vínculo de vida e amor que ele tinha estabelecido". Isso se evidenciaria em alguns aspectos como o fato de Deus ir "caminhar no jardim com o homem e a mulher. Deus se fez imediata, direta, pessoal e intimamente disponível. Deus estabeleceu o sétimo dia como um dia de descanso, no qual ele e a humanidade não iriam dirigir a atenção para os desafios do cosmos, e sim, cada um para o outro" (VAN GRONINGEN, 2012, p. 91). E, Herman Dooyeweerd, a respeito das questões culturais envolvendo a humanidade, destaca que a "história da criação indica que o modo cultural de atividade formativa está fundamentado na ordem divina da criação. Deus deu ao homem o grande mandato cultural: subjugar a terra e ter domínio sobre ela. Deus colocou esse mandato cultural em meio a outras ordenanças da criação" (DOOYEWEERD, Herman. *Raízes da Cultura Ocidental: as opções pagã, secular e cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015. p. 82).

ela, uma relação meramente instrumental. Se a matéria e todo o mundo físico é resultado da ação de um demiurgo, um deus mal, então, importaria mais dedicar-se ao mundo espiritual e lutar pela salvação de almas incorpóreas, pois é isso o que interessaria realmente ao bom Deus do mundo espiritual. Em *O Dualismo na Teologia Cristã*, o pastor e teólogo brasileiro reformado Wanderley Rosa demonstra que o dualismo que tende a desprestigiar o mundo material em favor do mundo ideal, fruto da filosofia platônica, está bem presente no meio evangélico brasileiro. A filosofia grega fomentaria a separação entre sagrado e profano gerando uma prática de santidade e espiritualidade ascética e desencarnada. Tal compreensão levaria à ideia de que a vida cristã é antagônica a toda cultura com suas práticas e costumes sociais corriqueiros.¹⁹⁴ Bavinck, como herdeiro de uma tradição com tendências separatistas mostrou-se, no entanto, bastante integrado à sua época e engajado com o pensamento e a ciência moderna. O que haveria em sua teologia para gerar essa postura positiva frente à cultura geral?

Os neocalvinistas, especialmente Kuyper e Bavinck, rejeitavam qualquer ideia de que a cultura tenha a sua origem com a queda, descrita em Gênesis 3. Tampouco “o relato do paraíso descreve a passagem da humanidade de um estado de simplicidade rural para o de cultura de dominação do mundo”.¹⁹⁵ O envolvimento com a matéria e todo o empreendimento cultural, portanto, não seria algo pecaminoso ou errado em si, mas, legítimo, fruto da vontade do próprio Deus. Era, portanto, necessário atacar o equívoco presente na compreensão de muitos cristãos e que, conseqüentemente, acabaria gerando uma atuação restrita destes no mundo em que vivem.

¹⁹⁴ ROSA, Wanderley. *O Dualismo na Teologia Cristã: a deformação da antropologia bíblica e suas conseqüências*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. Esta é uma das poucas obras a tratar exclusivamente do problema do dualismo na teologia já publicado no Brasil. No entanto, o autor não faz referência à tradição do neocalvinismo holandês em seu trabalho. Outro trabalho a respeito do dualismo na teologia, focado especialmente na teologia pentecostal, é a dissertação do teólogo Fernando Albano. O autor procura descrever a compreensão que se tem a respeito do ser humano na teologia pentecostal em busca da superação do dualismo antropológico para uma vivência mais integral, de acordo com a compreensão bíblica. Nas palavras conclusivas do autor “é necessário que a teologia pentecostal em sua concepção de ser humano, assuma pra si a perspectiva antropológica bíblica, como é exposto, sobretudo, no Antigo Testamento, na perspectiva paulina e no exemplo de Jesus Cristo” (ALBANO, Fernando. *Dualismo corpo/alma na teologia pentecostal*. Dissertação (Mestrado Profissional - Leitura e Ensino da Bíblia). São Leopoldo: EST/PPG, 2010, p. 57).

¹⁹⁵ BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada: O pecado e a salvação em Cristo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, v. 3, p. 32.

A base para o mandato cultural é construída, especialmente, a partir dos dois primeiros capítulos do livro bíblico de Gênesis. Os primeiros capítulos da Bíblia revelam que os seres humanos foram criados à imagem e semelhança de Deus (Gênesis 1.27); “foram instruídos a cultivar e guardar o jardim do Éden e a dar nome aos animais” (Genesis 2.19-20); “foram instruídos a exercer domínio sobre a terra” (Genesis 1.28-30); “foram instruídos a cultivar e guardar o jardim do Éden”¹⁹⁶ (Gênesis 2.15). Haveria, portanto, um mandamento dado aos seres humanos para que estes se envolvessem no desenvolvimento das potencialidades da criação de Deus. Bavinck, então, procura resgatar e afirmar uma teologia da criação para valorizar a cultura e o empreendimento humano. O trabalho realizado pelos seres humanos não é apresentado como um castigo, mas sim como a atividade que permitiria a este ser humano cumprir com sua responsabilidade na manutenção e desenvolvimento do mundo e na realização de si mesmo. Logo, o mal não estaria naquilo que Deus criou, na matéria em si, mas, seria fruto da desobediência, do desejo humano por autonomia perante Deus.

O desenvolvimento cultural, fruto da intervenção humana na realidade criada, jamais poderia ser algo repreensível diante de Deus. Mesmo após a queda, nas palavras de Bavinck, “em Genesis 3.21, a manufatura de roupas para Adão e Eva é atribuída ao próprio Deus”. E, mais adiante, o livro de Gênesis relata ainda que

a construção de uma cidade, a habitação em tendas, a criação de um rebanho, a criação de uma variedade de instrumentos musicais e o processo do metal, embora tenham sua origem atribuída aos descendentes de Caim, não é de forma nenhuma condenada.¹⁹⁷

Esta compreensão do desenvolvimento cultural na teologia neocalvinista baseia-se na avaliação feita pelo próprio Deus e que se repete no relato de Gênesis: “E Deus viu tudo o que havia feito, e tudo havia ficado muito bom” (Genesis 1.31). Vindo de um Deus bom, toda a criação seria, por consequência, boa. Portanto, nem a matéria – e todo o mundo físico – poderia ser má em si mesma e nem o envolvimento dos seres humanos com a matéria e, conseqüentemente, todo resultado cultural deste

¹⁹⁶ BAVINCK, 2012, v. 3, p. 33.

¹⁹⁷ BAVINCK, 2012, v. 3, p. 33.

envolvimento, poderia ser errado ou pecaminoso. Bavinck explica que, depois da queda, a direção que os seres humanos passam a imprimir sobre o seu empreendimento é que reflete a sua dimensão caída. O “tornar-se semelhantes a Deus” (Gênesis 3. 5, 22), explica Bavinck, consistiria em que, agora, os seres humanos “determinariam e julgariam por si mesmos o que era bom e o que era mau”. Em outras palavras, “o conhecimento do bem e do mal não é o conhecimento do útil e do prejudicial, do mundo e de como controla-lo”, mas, sim, “o direito e a capacidade de distinguir o bem e o mal por si mesmos”. A questão estaria entre se o ser humano iria desenvolver sua vida na dependência de Deus em submissão aos seus mandamentos ou em rebeldia, buscando a autonomia e a emancipação que abre mão da autoridade divina.¹⁹⁸ Uma conclusão direta deste entendimento consistiria em que o trabalhar já constava nos planos originais de Deus. Havia e sempre haveria algo para o ser humano se ocupar, independentemente da queda, pois,

Embora tenham sido banidos do paraíso, os seres humanos não foram mandados para o inferno. Foram enviados para o mundo para dominá-lo e controla-lo através de trabalho pesado e exaustivo. Aqui está o começo e princípio fundamental de toda cultura.¹⁹⁹

Importante no desenvolvimento do mandato cultural é, sem dúvida, a busca de Bavinck em compreender a realidade superando sempre qualquer influência das diferentes formas de dualismo que acompanham a teologia e a história do cristianismo. Ele compreende que “embora a Escritura faça uma distinção entre o curso ordinário das coisas e as obras extraordinárias de Deus, ela não faz um contraste entre ‘o natural’ e ‘o sobrenatural’”.²⁰⁰ O dualismo gera uma visão de mundo que se caracteriza ou pela necessidade de dominação (consagração) do mundo ou pelo desprezo.²⁰¹ Na visão dualista do neoplatonismo e no gnosticismo, “a criação, a queda, a redenção, e assim por diante” teriam sido transformados em aspectos de uma emanção onde “a plenitude absoluta, fluiu de Deus em formações sempre descendentes, finalmente dando existência ao mundo material com sua ignorância,

¹⁹⁸ BAVINCK, 2012, v. 3, p. 33.

¹⁹⁹ BAVINCK, 2012, v. 3, p. 206.

²⁰⁰ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 355.

²⁰¹ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 361.

escuridão, pecado, sofrimento e morte”.²⁰² Mediante isto, Bavinck procura enfatizar e reafirmar sempre que o ensinamento da Escritura é que “céu e terra, espírito e matéria, foram criados por Deus”.²⁰³ Declarar que um Deus bom criou todas as coisas confronta diretamente toda e qualquer versão dualista que restringe Deus à esfera espiritual, uma realidade separada do mundo físico. O que não significa negar, por exemplo, a existência de dualidades, como a existência de um mundo físico, material junto a uma realidade espiritual, transcendente.

Pensadores influenciados por esta perspectiva integral, de compreender o relato bíblico e suas implicações para uma cosmovisão cristã, continuaram a desenvolver seu trabalho e ministério fundamentados no mandato cultural. Gerard Van Groningen explica que depois dos dias de criação Deus descansa e dá para "Adão e Eva, e a seus descendentes, o mandato de ser frutífero, cultivar e ter domínio sobre todo o cosmo criado". Com isso seria possível depreender que “a vida no reino cósmico não era para ser estática ou congelada em formas sólidas”. O trabalho, por meio do envolvimento do ser humano com a criação e o desenvolvimento cultural, já estaria presente, portanto, nos propósitos de Deus desde sempre.

A humanidade devia envolver-se na descoberta, na revelação e no desenvolvimento das potencialidades e substâncias, forças e leis que Deus embutiu em seu reino cósmico. Foi determinado à humanidade ser culturalmente ativa e produtiva. Foi determinado à humanidade tornar-se “construtora da história”. Foi determinado à humanidade servir sob o Rei Criador; e dentro dos limites colocados sobre o reino cósmico, com a direção do Espírito de Deus, das leis e das funções criadas, trazer a uma crescente riqueza e completa expressão as maravilhas, as belezas, os poderes, os mistérios, sim, toda a vontade de Deus para um reino cósmico totalmente revelado e perfeito.²⁰⁴

Definições e compreensões semelhantes podem ser encontradas em diversos autores em nossos dias. Seu trabalho e atuação consistem em uma fundamentação que remete a esta compreensão do mandato cultural, uma perspectiva que integra todas as coisas, assumindo que todo o mundo criado é fruto da ação de Deus. O escritor e ativista pelos encarcerados no mundo, Charles Colson, por exemplo,

²⁰² BAVINCK, 2012, v. 1, p. 53.

²⁰³ BAVINCK, 2012, v. 3, p. 447.

²⁰⁴ VAN GRONINGEN, 2012, p. 64.

interpreta o início do relato de Gênesis dizendo que “até o sexto dia, Deus fez todo o trabalho da Criação diretamente. Mas, agora cria os primeiros seres humanos e os ordena a levar adiante de onde deixou”.²⁰⁵ Na mesma linha, o professor de religião Albert Wolters compreende que cabe ao ser humano o desenvolvimento social e cultural em natureza, a tarefa da civilização²⁰⁶. A tarefa de trabalhar o jardim caberia aos seres humanos. Júlio Zabatiero, professor e teólogo brasileiro, refere-se a esta tarefa como “a vocação divina da humanidade”.²⁰⁷ Os autores Brian J. Walsh e J. Richard Middleton destacam a relação entre as palavras *cultivar* e *cultura*. Pois se “cultura é o resultado de cultivo”, então, Gênesis está falando da interação humana com o mundo.²⁰⁸ Esta intervenção humana no mundo e na realidade geraria algum tipo de desenvolvimento que implica uma relação entre a cultura e a história. O avanço humano na cultura e na sociedade passaria a ser compreendido como algo positivo. E, esta “ordem divina para que o homem explore de forma criativa e responsável os recursos da criação”²⁰⁹, como afirma o pastor e teólogo brasileiro, Guilherme de Carvalho, só poderia ser devidamente compreendida no resgate do relato da criação em Gênesis. Outra autora, a filósofa Nancy Pearcey, referindo-se especialmente à passagem de Genesis 1. 28, explica que

A primeira frase —“Frutificai, e multiplicai-vos” — significa desenvolver o mundo social: formar famílias, igrejas, escolas, cidades, governos, leis. A segunda frase —“enchei a terra, e sujeitai-a” — significa subordinar o mundo *natural*: fazer colheitas, construir pontes, projetar computadores, compor músicas. Esta passagem é chamada de o mandato cultural, porque nos fala que nosso propósito original era criar culturas, construir civilizações.²¹⁰

²⁰⁵ COLSON, Charles; PEARCEY, Nancy. *E Agora Como Viveremos?* Rio de Janeiro: CPAD, 2000. p. 351. Uma teologia baseada numa cosmovisão integral, baseada no escopo criação-queda-redenção é assumido pelos autores como fundamentação para o seu trabalho enquanto cristãos no mundo.

²⁰⁶ WOLTERS, Albert M. *A Criação Restaurada: base bíblica para uma cosmovisão reformada*. Tradução de Denise Pereira Ribeiro Meister. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. p. 53.

²⁰⁷ ZABATIERO, Júlio. *Para Uma Teologia Pública*. 2 ed. São Paulo: Fonte Editorial, Faculdade Unida, 2012. p. 83.

²⁰⁸ WALSH, Brian J. e MIDDLETON, J. Richard. *A Visão Transformadora: moldando uma cosmovisão cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. p. 50.

²⁰⁹ CARVALHO, Guilherme de. O senhorio de Cristo e a missão da Igreja na cultura: a ideia de soberania e sua aplicação. In: RAMOS, Leonardo; CAMARGO, Marcel e AMORIM, Rodolfo. *Fé Cristã e Cultura Contemporânea: cosmovisão cristã, igreja local e transformação integral*. Viçosa: Ultimato, 2009. p. 57-95, p. 65.

²¹⁰ PEARCEY, Nancy. *Verdade Absoluta: Libertando o cristianismo de seu cativo cultural*. Tradução de Luis Aron. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 51.

Muito da produção teológica protestante contemporânea, portanto, reflete aquilo que herdou da tradição reformada sobre a doutrina do mandato cultural. Os autores acima citados inserem-se nesta tradição. Em sua teologia sistemática, os teólogos Franklin Ferreira e Alan Myatt seguem a mesma direção, compreendendo que

A imagem de Deus inclui o domínio sobre os animais e a natureza. Este domínio não é apenas uma capacidade (Gn 1.26), mas um imperativo (Gn 1.28). Por implicação, isso inclui também o desenvolvimento de uma cultura, como é evidente na história do homem em Gênesis 4.17-22.²¹¹

A visão defendida com o mandato cultural foi assumida também pelo teólogo anglicano britânico John Stott que compreendia que

Toda a nossa vida, tanto anterior à conversão como fora da religião, pertence a Deus e faz parte do seu chamado. Nós não devemos pensar que Deus só passou a se interessar por nós depois que nos convertemos, ou que agora ele só está interessado no cantinho religioso das nossas vidas.²¹²

Tal compreensão da criação traz implicações inevitáveis para as doutrinas da queda e da redenção.²¹³ Embora todas as coisas referentes à arte, à ciência e à cultura em geral “tenham sido modificadas pelo pecado e mudado de aparência, elas têm seu princípio ativo e seu fundamento na criação, nas ordenanças de Deus, e não no pecado”²¹⁴, afirma Bavinck, opondo-se à ideia dualista de princípios distintos. Se

²¹¹ FERREIRA; MYATT, 2007, p. 403.

²¹² STOTT, John. *Ouçã o Espírito Ouçã o Mundo: como ser um cristão contemporâneo*. 2 ed. São Paulo: ABU, 1998. p. 155.

²¹³ No ano de 2013 produzimos um artigo sobre o tema: RAMLOW, Rodomar R. Mandato Cultural: resgatando a teologia da criação para uma vivência pública da fé. In: Anais do IV Congresso da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciência da Religião. "O Futuro das Religiões no Brasil". São Paulo: ANPTECRE, 2013. p. 202 - 216. Outros autores do contexto luterano também já fizeram uso do termo mandato cultural e trabalharam o tema. Ver: SCHWAMBACH, Claus. Cristianismo e Mandato Cultural. Uma análise bíblica e histórico-teológica de modelos de compreensão da relação entre fé cristã e cultura. *Vox Scripturae*: revista teológica brasileira. São Bento do Sul/SC: FLT/Editora União Cristã, vol. XIX, n. 2, p. 30-69, 2011. Também RODRIGUES, Stélio João. Princípios Ambientais e Sua Relação Com o Mandato Cultural Expresso em Genesis 1.26-31 e Gênesis 2.5-8. *Vox Scripturae*: revista teológica brasileira. São Bento do Sul/SC: FLT/Editora União Cristã, vol. XX, n. 1, p. 42-75, 2012.

²¹⁴ BAVINCK, 2012, v. 2, p. 587.

“fomos criados para ser trabalhadores, assim como Deus, o trabalhador”, conclui o teólogo Christopher Wright, o mandato cultural se definiria por “tudo o que somos e fazemos na esfera pública do trabalho, seja no nível profissional individual, familiar ou comunitário ou até no nível das culturas e civilizações inteiras ao longo da história”, pois tudo “está ligado à nossa criação e, portanto, é de interesse do nosso Criador”.²¹⁵ Um Deus criador de todas as coisas se interessa pela redenção de todas as coisas. A esperança cristã inclui a restauração da criação. Tudo se relaciona com o Deus que está na origem de todas as coisas.

Esta compreensão levará a influenciar, portanto, o entendimento que se tem a respeito da vocação humana. Ao tratar do chamado de Deus, que assim traz à existência todas as coisas, Bavinck entra na questão da abrangência e das especificidades de tal chamado. Deus, portanto, vocacionaria pessoas “não somente no sentido estrito de profetas e apóstolos, pastores e mestres, mas também pais e parentes, professores e amigos em geral”.²¹⁶ Além do chamado específico de Deus, a partir dos evangelhos, haveria também a vocação que se expressa “na família, na sociedade e no estado, na religião e na moralidade, no coração e na consciência” conclamando os seres humanos à obediência e à prática do bem. Graças a este chamado, que não diz respeito à salvação, continua Bavinck, é que a humanidade continuaria a existir. Em detrimento do pecado, a humanidade continuaria a se organizar em famílias, sociedades e estados, apresentando noções de religião e de moralidade.²¹⁷ Com isso, os cristãos podem olhar para o mundo e todo o seu desenvolvimento cultural de forma mais positiva, reconhecendo a soberania de Deus sem que precipitadamente se ponham a criar seus guetos particulares. Não seria possível falar de pessoas cristãs e pessoas não cristãs como se fossem entidades separadas: “as pessoas que nascem de novo não são substancialmente diferentes do que eram antes da regeneração. Incorporados à igreja, permanecem no mundo e só devem ser preservadas do maligno”, afirma Bavinck. Como Cristo se revestiu da natureza humana e veio ao mundo sem considera-lo estranho, “o cristão é nada mais

²¹⁵ WRIGHT, Christopher J. H. *A Missão do Povo de Deus: uma teologia bíblica da missão da igreja*. São Paulo: Vida Nova, 2012. p. 268. Wright vem sendo traduzido e estudado no Brasil recentemente com publicações a respeito da temática envolvendo a missão do povo de Deus. Além da obra referida, ver também: Wright, Christopher J. H. *A Missão de Deus: desvendando a grande narrativa da bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

²¹⁶ BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada: Espírito Santo, igreja e nova criação*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, v. 4, p. 33.

²¹⁷ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 34.

do que uma pessoa nascida de novo, renovada, e, portanto, verdadeiramente humana. Os cristãos continuam na mesma vocação que foram chamados”, como “membros da família, da sociedade, sujeitos ao governo, praticantes das artes e da ciência, homens ou mulheres, pais ou filhos, senhores ou servos e assim por diante”. Com isso, “a relação que tem de existir entre a igreja e o mundo é, em primeiro lugar, de caráter orgânico, moral e espiritual”²¹⁸, conclui Bavinck.

Enquanto o mandato cultural, portanto, permite ao cristão fundamentar sua teologia e assumir pressupostos coerentes com o relato da criação em Gênesis para o seu labor cultural, ele vive num mundo onde precisa compartilhar a vida com inúmeras outras pessoas que, geralmente, não compartilham exatamente das mesmas opiniões e, tampouco, de seu credo. Nem todos os seres humanos partilham da mesma fé. A pluralidade cultural, social e religiosa pode ser encarada como um desafio frente o qual os cristãos podem assumir posturas diversas, desde o embate até uma assimilação acrítica e, até mesmo, de isolamento. Logo, o desenvolvimento da doutrina da graça comum se tornaria importante para dar conta deste desafio na relação dos cristãos e sua fé com o mundo e a realidade à sua volta.

2.2 Graça Comum

Se o mandato cultural fornece a motivação interna, um fundamento para os cristãos assumirem a sua responsabilidade mediante o desenvolvimento cultural como algo legítimo e bom, um ordenamento aceito como vindo do próprio Deus, a graça comum diz respeito à maneira como encarar o mundo e se relacionar com as pessoas não cristãs. O mandato cultural é claramente um complemento para o chamado *Mandato Missionário* ou *Evangelístico* que os cristãos têm definido a partir das palavras de Jesus encontradas no Evangelho de Mateus 28.18-20.²¹⁹ Mais do que enviados para salvar almas, haveria um envolvimento cultural legítimo e que encontra seu fundamento igualmente nas Escrituras. Um envolvimento que, por natureza,

²¹⁸ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 442.

²¹⁹ “Então, Jesus aproximou-se deles e disse: ‘Foi-me dada toda a autoridade no céu e na terra. Portanto, vão e façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a obedecer a tudo o que eu lhes ordenei. E eu estarei sempre com vocês, até o fim dos tempos” (NVI – Nova Versão Internacional).

ocorreria na vida de cada ser humano, independentemente de sua crença religiosa. Antes mesmo de haver cristianismo ou qualquer outra confissão religiosa, Deus criou os seres humanos e estes refletem a capacidade e a responsabilidade de um desenvolvimento cultural. Como compreender que em todos os lugares e em todas as épocas pessoas de diferentes tradições religiosas sejam capazes de refletir o que é bom e verdadeiro? A esta questão, Bavinck responderia que, além do mandato cultural que diz respeito a todos os seres humanos, haveria uma graça comum de Deus que é concedida “em certa medida a todos os povos e a todos os tipos de pessoas”.²²⁰ Assim, seria possível reconhecer e celebrar tudo o que há de bom e verdadeiro no mundo, independentemente da religião e da cultura que o produziu. Para isto, é claro, pressupõe-se a superação do dualismo entre mundo material e mundo ideal e também rever a separação entre sagrado e profano à luz de uma compreensão integral da cosmovisão bíblica.

Para falar de uma graça comum, Bavinck obviamente pressupõe a existência de outra expressão da graça de Deus que ele chama de *graça especial*.²²¹ O autor compreende que “substancial e materialmente, a criação depois da queda é a mesma de antes da queda” e que “para recuperar o mundo caído, Deus introduziu as forças da graça em sua criação”. Sua explicação é que “essa graça é distribuída de forma dupla”. Enquanto a graça especial diz respeito “à renovação do mundo”, a graça comum, por sua vez, age “com vistas à restrição do mal”. Embora concebidas como distintas em sua atuação, continua Bavinck, “ambas têm sua unidade em Cristo”, assegurando “a conectividade entre criação e recriação”. Deus, portanto, não estaria interessado meramente numa parte do mundo chamado cristão ou de igreja, pois

O mundo não foi abandonado depois da queda nem privado de toda graça, mas é sustentado e tratado com consideração pela graça comum, guiado e preservado pela graça especial em Cristo. Separação e supressão, portanto,

²²⁰ BAVINCK, 2012, v. 3, p. 582.

²²¹ Na explicação do teólogo holandês Louis Berkhof (1873-1957) a teologia reformada faz uma distinção essencial entre a graça comum e a graça especial. Sua definição é de que “a graça especial é sobrenatural e espiritual; remove a culpa e a corrupção do pecado, e suspende a sentença de condenação. A graça comum, por outro lado, é natural; e, embora algumas das suas formas possam estar estreitamente relacionadas com a graça salvadora, ela não remove o pecado nem liberta o homem, mas simplesmente restringe as manifestações externas do pecado e promove a moralidade e a decência exteriores, boa ordem na sociedade, justiça cívica, desenvolvimento da ciência e da arte, etc.” (BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. 4 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, p. 405). Berkhof aponta Kuyper e Bavinck como aqueles que mais teriam contribuído para o desenvolvimento da doutrina da graça comum (BERKHOF, 2012, p. 400).

são impermissíveis e impossíveis. Seres humanos e cristãos não são duas entidades separadas.²²²

Consequentemente, no que se refere a esta relação entre Cristo e a cultura ou entre a igreja e o mundo, Bavinck defende tratar-se de uma relação orgânica. A igreja compreendida como pessoas que estão espalhadas pelo mundo, atuando a partir da diversidade de vocações em todas as esferas da realidade. Apesar de existir a realidade da queda e do pecado, Deus não abandonaria o mundo à própria sorte. Ele intervém, “primeiro com sua graça comum para restringir o poder do pecado e da morte” e, depois, “com sua graça especial, para vencer e conquistar esse poder”.²²³

Embora tenha encontrado oponentes, a doutrina da graça comum levou a uma abertura da igreja e dos cristãos para uma teologia de responsabilidade pública, onde a vida cristã pode ser compartilhada com o mundo e, o mundo das artes, da ciência e da cultura pode ser apreciado pelos cristãos.²²⁴ No entendimento dos neocalvinistas, a graça comum seria totalmente coerente com a concepção de soberania de Deus. Logo, doutrinas como mandato cultural e graça comum foram de fundamental importância para o empreendimento de pensadores que criam na legitimidade da atuação dos cristãos na arena pública, em contato com uma realidade plural e diversificada.

A doutrina da graça comum, no entanto, é também polêmica no pensamento de Bavinck e dos neocalvinistas. Embora a ideia de graça comum fosse, de fato, compartilhada entre os neocalvinistas, Engelsma lembra que até mesmo Kuyper teria criticado Bavinck por sua crença exagerada de que há algo bom e verdadeiro em praticamente todas as filosofias, todas as teorias científicas, e todas as propostas culturais. A acusação é de que Bavinck teria acomodado filosofias estranhas à teologia reformada.²²⁵ Essa verdadeira busca por uma síntese entre o cristianismo e a cultura refletiria a influência da filosofia neotomista sobre Bavinck, segundo a qual a fé cristã poderia enriquecer e cristianizar a cultura de seu tempo. A crítica de Engelsma, que também se direciona contra Kuyper, é de que o neocalvinismo afirmava o mandato cultural e a graça comum para fortalecer seu projeto de

²²² BAVINCK, 2012, v. 4, p. 442.

²²³ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 621.

²²⁴ BRATT, James D. *Abraham Kuyper: a centennial reader*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 165ss.

²²⁵ ENGELSMA, 2012, p. 26.

recristianizar a cultura.²²⁶ Assim, a teologia reformada careceria de ser purgada dos elementos estranhos introduzidos pelos neocalvinistas.²²⁷ Sobre a graça comum kuyperiana, Herman Hanko a define como “a graça de Deus, operada pelo Espírito Santo no coração de todos os homens, que restringe o pecado e capacita o homem a fazer o bem”.²²⁸ De acordo com Hanko, em suas pretensões políticas, Kuyper teria desenvolvido a doutrina da graça comum para justificar a possibilidade de alianças entre cristãos e não cristãos, bem como reformados com católicos romanos na busca por atingir seus objetivos, especialmente políticos na Holanda. Nas palavras de Hanko:

A graça comum era o fundamento sobre o qual crentes e incrédulos, na verdade todos os cidadãos da Holanda, poderiam cooperar numa causa comum de cristianizar o mundo, ou torná-lo verdadeiramente reformado. Esse foi o fundamento, portanto, para o envolvimento de Kuyper na política e para sua coalizão com os católicos romanos.²²⁹

O que se percebe, portanto, é que nem Kuyper e tampouco Bavinck ficaram imunes às críticas e ataques no que se refere à doutrina da graça comum.²³⁰ O

²²⁶ ENGELSMA, 2012, p. 30.

²²⁷ ENGELSMA, 2012, p.31-32.

²²⁸ HANKO, Herman. *Contending For The Faith*. Jenison: Reformed Free Publishing Association, 2010. p. 351.

²²⁹ HANKO, 2010, p. 352.

²³⁰ O escopo deste trabalho não pretende incluir uma discussão ampla dos desdobramentos e das críticas à doutrina da graça comum. No entanto, existem diversos textos que podem ser consultados a respeito, como: BRATT, 1998 (Especialmente o capítulo sobre igreja e teologia). p. 165ss.; KUYPER, Abraham. *Calvinismo: o canal em que se moveu a Reforma do século 16, enriquecendo a vida cultural e espiritual dos povos que o adotaram. O sistema que hoje a igreja cristã deve reconhecer como bíblico*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003; MCGOLDRICK, James E. *Abraham Kuyper: God's renaissance man*. Carlisle, Evangelical Press, 2009 (Especialmente o capítulo 12) p. 141ss; ENGELSMA, David J. Herman Bavinck: the Man and His Theology. In: *Protestant Reformed Theological Journal*. v. 46, Nº. 1. November, 2012; HANKO, Herman. *Contending For The Faith*. Jenison: Reformed Free Publishing Association, 2010. p. 347ss. (O capítulo 34 do livro de Hanko, a respeito da Graça Comum, está disponível em português em: <http://www.cprf.co.uk/languages/portuguese_commongracehanko.htm#.U4j1j_IdVOW>. Acesso em: 03 Mai. 2014. O próprio Kuyper é autor de uma obra extensa sobre graça comum (*De gemeene gratie*) publicada originalmente em três volumes entre os anos 1901-1905, período em que ele foi primeiro ministro na Holanda. Esta obra está em processo de tradução e publicação para a língua inglesa (<<http://www.acton.org/research/kuyper-translation-project>>. Acesso em: 12 Nov. 2014). Koyzis lembra que “Kuyper deliberadamente escolheu a palavra holandesa *gratie* em vez do termo mais comum *genade*, para evitar a tese errônea de que a graça comum é idêntica à graça salvífica universal no sentido especificamente teológico”. Neste sentido a graça comum, para Kuyper, significaria “simplesmente que Deus, em sua misericórdia, preserva a criação contra os efeitos plenos do pecado, mesmo em meio à incredulidade humana” (KOYZIS, 2014, p. 276-277). A graça comum entendida, assim, como misericórdia ou clemência de Deus sobre o mundo.

potencial de utilização ideológica de tais conceitos também é lembrado pelo teólogo e pastor presbiteriano William L. Lane. No entanto, o fato de o evangelho já ter sido utilizado como “instrumento de dominação e imposição cultural” não deveria levar à conclusão de que seriam estas as motivações da verdade bíblica. Importa, antes, resgatar a compreensão mais acertada destas revelações bíblicas.²³¹ Como homens de seu tempo, lidando com dilemas concretos e desafios amplos, Bavinck e Kuyper certamente não seriam os primeiros privilegiados a permanecerem imunes aos erros e falhas. Com isso, é possível, assim como acontece com praticamente todos os grandes vultos da história, encontrar interpretações diversas e críticas desde as mais justas até as mais ácidas e injustas. Mas, o que ambos queriam era uma base para não encarar o mundo e a cultura como totalmente hostis. Não lhes interessava uma compreensão do evangelho que limitasse o cristianismo a uma religião ascética, com implicações meramente íntimas ou privadas. Sua compreensão de que haveria uma graça comum de Deus operando em todo o mundo, permitindo que em todas as culturas se reconheça algo bom e verdadeiro se baseia também no reformador João Calvino. Comentando o primeiro capítulo da carta pastoral de Tito, Calvino afirma que “toda verdade procede de Deus”, logo, “se algum ímpio disser algo verdadeiro, não devemos rejeitá-lo, porquanto o mesmo procede de Deus”. Portanto, continua o reformador, se “todas as coisas procedem de Deus, que mal haveria em empregar, para sua glória, tudo quanto pode ser corretamente usado dessa forma?”²³² Assim, pela compreensão de que haveria uma graça comum ou universal de Deus sobre o mundo, a verdade poderia ser encontrada na vida e obra também dos não-cristãos, o que permitiria, no caso dos neocalvinistas, justificar coalisões políticas com não-calvinistas²³³, por um lado, e, uma postura mais tolerante, de outro.

A *Dogmática Reformada* de Bavinck não apresenta um capítulo exclusivamente dedicado ao tema da graça comum. Existem, no entanto, dois textos onde o autor trabalha especificamente este tema. O primeiro deles, uma obra de 1909, intitulado *Calvin and Common Grace*²³⁴, é onde Bavinck procura mostrar de forma mais direta a relação de sua compreensão da graça comum como uma ideia que já

²³¹ LANE, William L. O Mandato Cultural e a Missão da Igreja: uma reflexão bíblico-teológica da missão no Antigo Testamento. *Vox Scripturae: revista teológica brasileira*. São Bento do Sul/SC: FLT/Editora União Cristã, v. XI, n. 2. 2003. p. 24.

²³² CALVINO, João. *Pastorais*: série comentários bíblicos. São José dos Campos: Fiel, 2009. p. 318.

²³³ GODFREY, 1990, p. 143.

²³⁴ BAVINCK, Herman. *Calvin and Common Grace*. *The Princeton Theological Review*, v. 7. n. 3, p. 437– 465. 1909.

estava presente em Calvino, no século 16. Bavinck inicia reafirmando a exclusividade de Cristo como a graça especial, a perfeita revelação de Deus ao mesmo tempo em que reconhece a rica tradição e desenvolvimento cultural que se pode observar em todo o mundo, independentemente das tradições religiosas. Tal constatação leva à questão sobre a relação entre o cristianismo e a riqueza do mundo natural. Bavinck parte do princípio de que todas as coisas foram dadas por Deus, ele é o criador de todas as coisas e, portanto, consideradas em si mesmas, nenhuma das coisas deste mundo seriam pecaminosas ou imundas em si. Bavinck admite, no entanto, que por razões de contexto e de número (os cristãos como minorias), nem sempre na história os cristãos puderam assumir uma relação mais positiva diante da cultura de seu tempo. Tal postura, no entanto, jamais poderia ser interpretada como se o evangelho fosse ascético, recomendando desprezo à vida natural. O que se viu no desenvolvimento do cristianismo foi - diferente de uma postura isolacionista -, um esforço para estar em contato com a cultura mais ampla existente. Tal postura seria fruto de uma profunda convicção de que Deus é o Senhor e o criador de céus e terra e que, como tal, jamais na história Deus deixaria os povos sem testemunho (Cf. Atos 14.17). O que Bavinck está dizendo é que já existiria no paganismo uma revelação contínua através da natureza e da razão, no coração e na consciência, - uma iluminação do Logos, um discurso a partir da sabedoria de Deus através do trabalho oculto da graça. Tudo aquilo de bom e positivo que se encontra espalhado pelo mundo receberiam a sua unidade e o seu centro em Cristo.

A graça comum, portanto, não pode ser confundida com uma graça sobrenatural dispensada por Deus através da igreja ou da figura de um líder religioso. Assim, a relação entre natureza e graça não deveria ser confundida com a relação entre a igreja e o mundo. O mundo e a cultura de modo geral, não dependem de uma consagração especial ministrada por uma igreja instituída ou por qualquer líder religioso para que recebam seu valor e legitimidade. Bavinck esclarece que o mundo, o estado, a vida natural, o casamento e toda a cultura não deveriam ser considerados como pecaminosos em si mesmos.²³⁵ Quando estas coisas são consideradas como pertencentes a uma ordem inferior, de natureza secular, então, a consequência seria o surgimento de uma igreja que se arroga a legítima detentora do poder de consagrar este mundo, como se esta igreja fosse um veículo da graça. Este equívoco daria

²³⁵ Em sua *Dogmática* Bavinck declara também que “a cultura, como tal, definitivamente não é pecaminosa nem errada” (BAVINCK, 2012, v. 03, p. 33).

margem ao surgimento de toda uma religião com hierarquias, ritos e costumes a distorcer o verdadeiro valor do mundo e da religião. De acordo com a interpretação de Bavinck, a Reforma do século 16 teria sido uma reação a um sistema religioso que estava corrompido em praticamente todos estes aspectos.

Como um movimento de reforma religiosa e ética, Bavinck aponta para homens como Lutero que redescobriram o evangelho como sendo a graciosa revelação da bondade de Deus. Os reformadores teriam compreendido o evangelho que salva o pecador, concede perdão e vida eterna. Uma nova compreensão que deixa para trás a concepção de que o cristianismo se baseia num conjunto de sobrenaturais, de mistérios insondáveis a serem recebidos pelas autoridades eclesásticas e todo um sistema que exige renúncia e boas obras. Logo, o evangelho não seria mais uma lei, nem para a vontade e nem para o intelecto humano, não consistiria num mistério diante do qual o ser humano deveria responder pela força da vontade, de forma voluntária. A fé seria algo a ser encarado em sua natureza religiosa, mais do que um assentimento sobre um fato histórico ou como uma espécie de preparação para algo maior que está por vir. A fé seria o princípio do temor a Deus.

Posteriormente, reconhecendo a importância e o protagonismo de homens como Martim Lutero²³⁶ e Ulrico Zwínglio, Herman Bavinck destaca a contribuição de

²³⁶ Bavinck não utiliza nenhuma referência direta de Lutero para sustentar sua doutrina da graça comum. Pelo contrário, dá a entender que tal doutrina não poderia ter se desenvolvida no luteranismo e nem no catolicismo. Por isso, também por ser um teólogo da tradição reformada, Bavinck baseia-se em Calvino. Não é, portanto, objetivo deste trabalho focar nas outras tradições cristãs em busca de ideias, mesmo que seminais, que pudessem justificar a existência de uma doutrina, mesmo que potencial, da graça comum. Ainda assim, considerando que Martim Lutero é citado de forma recorrente por Bavinck, caberia mencionar que parece possível sustentar a hipótese de encontrarmos em Lutero pensamentos que parecem subentender algo semelhante à compreensão de graça comum. Althaus, por exemplo, lembra que “para Lutero, o ser Deus e o ser Criador são idênticos. Deus é Deus porque ele – e somente ele – é o Criador”. Althaus não chega a mencionar a graça comum e nem sugere que Lutero o utilizasse, entretanto, menciona algumas questões que podem remeter à ideia de graça comum quando trata da onipotência de Deus em Lutero. De acordo com Althaus o mundo “não pode existir nem um só momento, a não ser que Deus o mantenha. Deus atua constantemente; e o mundo depende de sua contínua e ininterrupta atividade”. Althaus procura explicar a maneira como Lutero compreendia a onipotência de Deus dizendo que esta “não é somente potencial, mas em constante ação (*aktuell*), correspondente a essa visão da divina criatividade. A onipotência de Deus não consiste simplesmente em ter o poder para fazer o que deseja ou não deseja fazer, mas na incessante atividade pela qual atua tudo em todos. Ser onipotente significa que Deus atua tudo em tudo que existe”. Althaus lembra ainda que Lutero não nutria uma “visão estreita sobre a capacidade moral do ser humano”. Para o reformador do século 16 as pessoas seriam capazes “de produzir um tipo de ‘justiça’ encontrado entre os diversos povos no mundo. É a justiça que se percebe “na história e nos negócios entre as nações”. Nas palavras de Althaus “tais virtudes e obras são necessárias para preservar a paz e a ordem entre as nações”, sendo, portanto, uma justiça que Deus “usa para preservar paz e ordem no mundo e para prevenir o mundo de sua autodestruição”. Apesar de Althaus afirmar que na compreensão de Lutero “Deus também mantém os ímpios [...] em incansável movimento” ele não chega a falar em graça comum e nem chega a desenvolver nada semelhante daquilo que vemos nos neocalvinistas

Calvino que teria ampliado a compreensão da fé para algo que renova todo o ser humano em seu ser e consciência, na alma e no corpo, em todas as suas relações e atividades, e, portanto, uma fé que exerce a sua influência santificadora em toda a gama da vida, sobre a igreja e a escola, a sociedade e o estado, na ciência e na arte. Uma fé inabalável, fundamentada na verdade da revelação de Deus, uma fé fruto da eleição de Deus e, portanto, dependente da vontade divina, cujo testemunho e poder se comprovariam no coração humano. Porém, com a queda e o pecado, as pessoas se tornaram culpadas e não possuem o verdadeiro conhecimento das coisas celestiais. Também a razão humana sofreria as consequências da queda, não podendo mais alcançar a verdade de Deus por si mesma. Assim, além da graça comum, Deus se revelaria pela graça especial em Cristo, o conteúdo central do evangelho. Neste evangelho, além de *Criador*, Deus se revelaria como o *Redentor*. O evangelho seria a revelação do conteúdo, do coração, do núcleo da vontade divina.

Reconhecendo também limitações e equívocos em Calvino, questão que entendemos não importar tanto que aprofundemos aqui, Bavinck se baseia no reformador de Genebra para fundamentar a sua doutrina da graça comum pela qual Deus poupa o ser humano apesar de sua desobediência e pecado. Deus atuaria refreando o pecado e conservando a natureza permitindo que por todo o mundo a Sua glória continue a reluzir, revelando inúmeras maravilhas e a sabedoria divina. Inclusive a raça humana, apesar da queda, permaneceria como uma imagem de Deus, uma revelação dos dons de Deus no qual a semente da religião estaria presente.²³⁷ Cada

holandeses do século 19. Nota-se, entretanto, potencial no pensamento de Lutero para dialogar e aproximar as ideias de forma a encontrar, sim, aspectos comuns (ALTHAUS, Paul. *A Teologia de Martinho Lutero*. Canoas: ULBRA, 2008. p. 122; 126; 129; 159).

²³⁷ Além da terminologia “semente da religião” a literatura cristã apresenta ainda variações como “centelha divina” e “*sensus divinitatis*” para referir-se ao princípio criacionista da *imago Dei* a partir da qual seria “impossível tirar Deus do ser humano”. Tal maneira de compreender os seres humanos remontaria a Agostinho de Hipona que já compreendia os seres humanos como “seres não apenas corporais, mas espirituais”, pois seria da natureza humana “buscar o além e ansiar pelo divino” (THROUP, Marcus. *A Igreja na Berlinda: reflexões sobre o cristianismo brasileiro por um filho adotivo*. Curitiba: Encontro, 2011, p. 49). Gianastacio argumenta que “independente da cultura, percebemos a presença de alguma religião. Até onde sabemos, a história, a sociologia, a filosofia, a antropologia não registraram nenhum povo ou cultura que existiu sem a presença da religião. Nesse sentido, entendemos que a religião é algo inerente ao ser humano” (GIANASTACIO, Vanderlei. *Compreendendo as Religiões no Contexto Brasileiro: uma análise comparativa entre as práticas de religiões primitivas e da igreja atual*. In: REGA, Lourenço Stelio (Org.). *Quando a Teologia Faz Diferença: ferramentas para o ministério nos dias de hoje*. São Paulo: Hagnos, 2012, p. 188). Trata-se da fome e inquietude humana que só encontraria descanso em Deus (KOYZIS, David T. *Visões e Ilusões Políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 34). Nas palavras do próprio Agostinho, dirigindo-se a Deus, “porque nos criastes para Vós e nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em Vós” (Agostinho. *Confissões*, 1.1). Ao tratar da força da religião como elemento social Bavinck argumenta que “a

ser humano carregaria consigo este germe, uma consciência de Deus que o lembra que depende da graça celestial. É verdade que pela corrupção do pecado o ser humano já não sabe quem é ou o que Deus quer com ele. Isso não significaria, porém, que Deus o abandonou à própria sorte. Embora corrompido, a razão, o juízo e a vontade pertenceriam à natureza humana como graça de Deus. Este é, por exemplo, o motivo pelo qual os seres humanos seriam capazes de distinguir entre a verdade e o erro, o bem e o mal, e formar concepções e juízos, e também possuiria a vontade que é inseparável da natureza humana como a faculdade pela qual se esforça pelo que ele considera bom para si mesmo.²³⁸ Tudo isso distinguiria os seres humanos dos outros animais da criação.

O que Bavinck está dizendo é que apesar do pecado haveria ainda uma luz a brilhar na escuridão. Como seres criados à imagem e semelhança de Deus, os seres humanos carregariam os princípios das leis que devem governá-los tanto individualmente quanto em sociedade. A cegueira não seria completa. Por isso, um desenvolvimento cultural seria possível em todo o mundo, independentemente das religiões. O ser humano demonstra capacidade de aprender, inventar e descobrir novas coisas. Ele se organiza em sociedade, faz ciência e produz arte. Nada disso deveria ser desprezado como ação de Deus no mundo por meio dos dons do Espírito. Bavinck esclarece que o Espírito Santo, como um espírito de santificação, habita somente nos crentes, no entanto, como um espírito de vida, de sabedoria e de poder ele também estaria atuante na vida de todos, mesmo de quem não acredita em Deus. Os cristãos jamais deveriam desprezar o mundo natural e toda a produção científica, artística e filosófica, mas encarar tudo como um dom de Deus. Todos os dons e talentos seriam confiados aos seres humanos como frutos da graça de Deus. Nesta diversidade de dons e talentos o ser humano revelaria a imagem divina que o distingue das outras criaturas. Seria necessário e justo, portanto, argumenta Bavinck em seu

religião está mais profundamente arraigada no coração humano do que qualquer outra coisa". A razão disso seria o fato de que a religião "é o resultado imediato de nossa criação à imagem de Deus e, portanto, é radicalmente integrante de nossa natureza" (BAVINCK, 2012, v. 4, p. 280). De outra forma ainda mais direta, Bavinck afirmaria que "encontramos a visão religiosa em todas as terras e em todas as nações" (BAVINCK, 2016, versão Kindle).

²³⁸ De acordo com Bavinck, "toda criatura recebeu uma natureza própria e, com essa natureza, uma existência, uma vida e uma lei próprias. Assim como a lei moral era inata ao coração de Adão como a regra para sua vida, assim também todas as criaturas levavam em sua própria natureza os princípios e as leis para seu próprio desenvolvimento" (BAVINCK, 2012, v. 2, p. 621). E, ainda, "todos os seres humanos têm consciência mais ou menos precisa do pecado, da culpa e da punição e, ao mesmo tempo, também da lei moral e do bem que são obrigados a fazer" (BAVINCK, 2012, v. 4, p. 135).

texto, reconhecer o que existe de bom, verdadeiro e justo onde quer que se encontre. Por todos os lados haveria evidências da bondade, da sabedoria e do poder de Deus.

Mediante o exposto, o ser humano não seria apenas alguém cuja certa parte de sua vontade está afetada pelo pecado e que carece de ser restaurado por uma graça sobrenatural de Deus. O cristianismo e o evangelho não podem ser vistos como mera lei ou máximas morais para sujeitar a razão ou a vontade humana. A vida do cristão seria um sacrifício vivo e contínuo, uma consagração completa a Deus, o soberano. Sua vida vivida em serviço a Deus, em obediência e submissão, buscando sempre a Sua glória. Tanto a razão como a vontade deveriam ser submetidas a Deus. Pois por si mesmo, por sua própria vontade, o ser humano acabaria em desespero ou preso ao orgulho e autoconfiança. Somente uma profunda consciência da dependência de Deus seria capaz de libertá-lo para uma condição de confiança onde a humildade torna-se a principal virtude. O amor ao próximo aprendido nesta relação com Deus levaria não só ao reconhecimento da graça de Deus que opera no mundo como também libertaria para o serviço de seus próprios dons em favor do outro. Haveria, portanto, uma exortação para que o cristão, além de demonstrar as virtudes passivas de submissão, humildade, paciência, abnegação e do carregar a cruz, esteja aberto também à sua vocação ativa no mundo. Toda a vida poderia e deveria ser tomada como fruto da vontade de Deus. Bavinck lembra que foi convicção comum dos reformadores que a perfeição cristã deveria ser realizada não acima e fora, mas dentro da esfera da vocação designada aos cristãos por Deus aqui na terra. A perfeição não consistiria em mandamentos humanos ou regras eclesiais arbitrárias, tampouco em desempenhar todo tipo de atividades extraordinárias. Tal vocação consistiria no fiel desempenho de seus deveres diários comuns que foram estabelecidos por Deus sobre todos os seres humanos na condução da vida. Mais uma vez, Bavinck evoca Calvino como aquele que teria enfatizado mais fortemente a ideia de que a vida em toda a sua extensão, seja em largura ou em profundidade, está incluída no reino de Deus.

A Reforma seria, já, uma defesa da ética que não se resume ao desprezo pelo mundo. Diferente da ética medieval, a compreensão seria a de que o cristão é chamado a reconhecer tudo como dom de Deus. Este deveria aproveitar todas as coisas sem se deixar possuir por elas. O cristão deveria, sim, odiar o pecado, mas, sem nunca odiar a vida em si. A própria vida seria uma vocação divina que gera segurança e senso de pertencimento e chamado no mundo. Não haveria criatura

divina que não reflita a glória de Deus e, portanto, não haveria nenhuma tarefa a ser menosprezada ou mesmo considerada inferior. Conclui-se, portanto, a necessidade de se resgatar todos os bens da vida que o moralismo ascético teria abandonado por considera-los desonrosos. Em sua leitura de Calvino, Bavinck conclui que se deveria concordar que todas as boas coisas que Deus criou comprovam que Ele não restringiu o uso dos bens terrenos apenas para a satisfação das necessidades absolutas, mas as deu ao ser humano também para que este encontrasse prazer na vida. A relação das pessoas com as boas coisas da vida não deveria ser regulada forçando as consciências com regras rígidas, mas, deveriam ser reguladas livremente pelos princípios gerais estabelecidos nas escrituras.

Para Bavinck, os reformadores não estavam preocupados em empreender uma reforma meramente religiosa e eclesiástica, mas, buscaram uma reforma moral que envolvesse toda a vida. A vida como um todo deveria ser inspirada e orientada pelos princípios da Palavra de Deus. A graça especial de Deus ocorreria num mundo onde encontra a graça comum. O cristão não seria retirado deste mundo, mas, chamado a assumir a sua vocação, em fé, e dar o testemunho em todas as áreas da vida, a partir de sua vocação. A graça especial de Deus não serviria apenas para fortalecer uma vontade humana enfraquecida pela queda, mas, algo a ser recebido em fé e que eleva a pessoa ao posto de instrumento de Deus. Assim, a Reforma poria fim a todo sobrenaturalismo²³⁹, dualismo²⁴⁰ e asceticismo.²⁴¹ A ética reformada,

²³⁹ Sobrenaturalismo como a ideia de que Deus se importaria apenas com o espírito ou a alma dos seres humanos e que levaria à conclusão de que para este ser humano a prioridade deveria ser também o mundo sobrenatural. Se, como cria Platão, o mundo natural não passa de um tipo de cópia do “mundo superior”, então, nada mais coerente do que ocupar-se com o mundo sobrenatural onde Deus habita e de onde ordena todas as coisas. O bom e verdadeiro cristão seria aquele que renuncia ao mundo material (CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. S-Z. ed. 9. São Paulo: Hagnos, 2008, v. 6, p. 243).

²⁴⁰ O dualismo platônico e gnóstico será abordado com mais detalhes no próximo tópico. No caso do sobrenaturalismo Bavinck critica o contraste que a igreja costuma fazer entre “o natural” e “o sobrenatural” que teria se originado com os pais da igreja. Bavinck não acredita que a distinção entre um curso ordinário das coisas e as obras extraordinárias de Deus devam ser confundidas com uma distinção entre “o natural” e “o sobrenatural”. Para Bavinck essa compreensão de um sobrenatural que não entra ou se mistura com o mundo leva à doutrina do “dom adicionado” necessário para dar aos seres humanos um destino mais elevado, sobrenatural, celestial. Por isso uma boa definição dos termos é importante. Para ver a explicação e definições do autor a este respeito ver a partir da página 354 do primeiro volume de sua *Dogmática Reformada*.

²⁴¹ O asceticismo seria a prática de autonegação, consistindo, normalmente, em negar direitos ao corpo, buscando, até mesmo castiga-lo na crença de que isso traria benefícios para a alma. Na explicação de Champlin “a prática inclui o jejum, o celibato, a autoflagelação, a abstenção de alimentos e prazeres, e reclusão e a mendicância”, exercícios que tinham por objetivo “melhor progredir no caminho da salvação” (CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. A-C. 9. ed. São Paulo: Hagnos, 2008, v. 1, p. 338). Com o tempo o termo passou também a ser utilizada de forma mais genérica para se referir às práticas das igrejas que pregam a separação

especialmente no que se refere a Calvino, diz Bavinck, seria diametralmente oposta a todo ascetismo. Nesta compreensão da graça comum, nada no mundo seria considerado impuro em si mesmo. Cada criatura e cada vocação teria sua própria natureza peculiar: igreja e estado, a família e a sociedade, a agricultura e o comércio, a arte e a ciência seriam todas instituições e dons de Deus, mas cada uma em si, uma revelação especial da vontade divina e, portanto, possuindo a sua própria natureza. A unidade e a diversidade em todo o mundo, da mesma forma, apontariam para a vontade soberana, onipotente, clemente e misericordiosa de Deus. Portanto, toda tirania deveria ser combatida, tanto da igreja quanto do estado. Neste espírito é que Calvino teria trabalhado em Genebra.

Além das pistas deixadas por Bavinck na sua *Dogmática Reformada* e a composição mais focada sobre *Calvino e a Graça Comum*, já em 1894 ele publicou um primeiro texto sobre o tema com o título *De Gemeene Genade*.²⁴² Na sua versão inglesa, publicada em 1989, há uma introdução feita por Raymond van Leeuwen em que ele afirma que a doutrina reformada da graça comum teria sido um dos maiores frutos que o avivamento neocalvinista holandês da segunda metade do século 19 trouxe, uma vez que havia ficado no esquecimento desde Calvino. Ainda de acordo com Leeuwen, Bavinck rejeitaria firmemente a ideia católica romana de graça como algo "acrescentado" à vida natural. Portanto, edificando sobre bases calvinistas, Bavinck estaria se opondo à encíclica papal de 1879, intitulada *Aeterni Patris*, do Papa Leo XIII²⁴³. A insistência de Bavinck, portanto, estaria em que a graça comum sustenta a ordem da criação, enquanto a graça especial (salvífica) resgata, restaura e transforma criação e a cultura. Por isso, estudiosos de Bavinck têm dito que a ideia de que a graça renova a natureza é o tema central na teologia de Bavinck.²⁴⁴ Outro aspecto importante a se ressaltar na introdução de Leeuwen é sua declaração de que a análise que Bavinck faz da teologia e da cultura do final do século 19 anteciparia

entre a igreja e o "mundo impuro" por meio de vestuário, entretenimento, alimentos, lugares e produção cultural de modo geral.

²⁴² BAVINCK, Herman. Common Grace. In: *Calvin Theological Journal* 24, p. 35-56, 1989 (Disponível em <http://blogs.baylor.edu/nathan_carson/files/2011/11/Calvin-on-Common-Grace.pdf>. Acesso em 6 jun. 2016).

²⁴³ Trata-se da encíclica do papa Leão XIII sobre a restauração da filosofia cristã conforme a doutrina de Tomás de Aquino. O texto encontra-se em português na página virtual Católicos Online (Disponível em <http://www.pr.gonet.biz/kb_read.php?pref=htm&num=1633>. Acesso em 23 ago. 2016).

²⁴⁴ BOLT, In: BAVINCK, 2012, v. 1, p. 18 (Nas palavras do editor da *Dogmática Reformada*, John Bolt, "o tema fundamental que molda toda a teologia de Bavinck é a ideia trinitariana de que a graça restaura a natureza").

desenvolvimentos que ocorreriam no século 20. Bavinck já esperava o colapso do liberalismo teológico otimista, um evento que se realizaria somente com a Primeira Guerra Mundial. As esperanças otimistas da cultura secular moderna seriam contrariadas pela miséria e falha humana. Os deuses racionais da ciência e da tecnologia não conseguiriam responder às necessidades humanas. Em reação, muitos se voltariam para o espiritismo, a teosofia, e religiões orientais.

Neste texto de 1894, portanto, encontram-se as primeiras ideias de Bavinck a respeito da graça comum, o que também evidencia que suas publicações a este respeito são anteriores à volumosa obra de Kuyper a respeito da graça comum publicada somente entre 1901-1905.²⁴⁵ Para Leeuwen

Com a graça comum, Bavinck articula uma visão de mundo teológica que fornece uma base para lidar com os problemas fundamentais do século 20. Ele nos permite reconhecer a importância da criação e da cultura humana como boas dádivas de Deus que não só formam a arena de sua atividade redentora, mas são elas próprias sujeitos a redenção. Bavinck afirma que a fuga do mundo não é uma opção cristã adequada. Afirma a responsabilidade humana para a cultura e a criação no contexto da soberania definitiva do Criador e da redenção de todas as coisas em Cristo. Ciência e erudição, arte e política, vida pública e doméstica, todos têm a sua base na graça comum. Tal graça sustenta a ordem da criação, mesmo quando todas as coisas esperam por renovação pela graça salvífica de Deus em Cristo.²⁴⁶

Bavinck tem pelo menos quatro objetivos em mente e que ele procura desenvolver no texto *Common Grace*. Ele pretende mostrar que a doutrina reformada da graça comum (1) é baseada na Bíblia, (2) que o sistema católico romano não tem lugar para ela, (3) que a graça comum é um princípio descoberto na Reforma,

²⁴⁵ Trata-se de *De gemeene Gratie* que, conforme o entendimento de James D. Bratt, apresentaria a doutrina de maior alcance nos trabalhos de Kuyper (BRATT, James D. *Abraham Kuyper: a centennial reader*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 165). Não se pode negar, entretanto, que Bavinck já lia e acompanhava o trabalho de Kuyper desde muito cedo, como já retratado acima nos apontamentos biográficos a respeito de Bavinck. A amizade dos dois teólogos também permite concluir que houve influências mútuas a este respeito.

²⁴⁶ "Bavinck's view of common grace articulates a theological worldview that provides a basis for dealing with fundamental problems of the twentieth century. It enables us to acknowledge the importance of creation and human culture as good gifts of God that not only form the arena of his redemptive activity but are themselves subject to redemption. Bavinck contends that world flight is not a suitable Christian option. He affirms human responsibility for culture and creation in the context of the Creator's ultimate sovereignty and Christ's redemption of all things. Science and scholarship, art and politics, domestic and public life all have their basis in common grace. Such grace sustains the creation order even while all things await renewal by God's salvific grace in Christ". BAVINCK, 1989, p. 37.

notadamente por meio de Calvino, e, finalmente, (4) que continua a ser da maior importância para os dias de Bavinck.

Em seu esforço para mostrar que a doutrina da graça comum baseia-se na Bíblia, Bavinck começa com Gênesis. Houve a queda, mas Deus - apesar da transgressão - chama o homem, saindo em busca dele, fazendo, assim, que um elemento totalmente novo aparecesse em sua revelação, ou seja, sua compaixão e misericórdia. Portanto, vida, trabalho, alimentação e vestuário viriam aos seres humanos não mais com base em um acordo ou direito concedidos na aliança das obras, mas somente através da graça. A graça se tornaria a fonte e o manancial de vida e de toda sorte de bênção para a humanidade (Gênesis 3.8-24). E, imediatamente Bavinck tratará de falar da diferença entre a graça comum e a graça especial. Mesmo que Caim fosse afastado da presença de Deus por causa de fratricídio (Gênesis 4.14,16), ele continuaria a viver. A graça permanece sobre ele no lugar de estrita justiça. Assim, Caim pode tornar-se o pai de uma tribo que direciona sua mente para a tarefa de subjugar a terra e prosseguir no desenvolvimento da cultura humana (Gênesis 4.15-24). Por outro lado, os descendentes de Sete preservariam o conhecimento e o serviço de Deus (Gênesis 4.25-5, 32). E, posteriormente, após o dilúvio, mesmo que a unidade da raça humana não seja mais totalmente restaurada, as tribos que surgem continuam a viver sob a graça.²⁴⁷

Para este mundo em que a graça comum e a graça especial estão presentes, Bavinck destaca a ação de Deus na graça comum baseando-se em diversas passagens bíblicas para dizer que a economia da divina paciência e longanimidade de Deus começa (Romanos 3. 25); que os tempos da ignorância tem início (Atos 17.30); que Deus permite que as nações andem nos seus próprios caminhos (Atos 14.16). No entanto, este Deus não deixaria a si mesmo sem testemunho (Atos 14.17). Nele tudo se move e têm seu ser; Ele não está longe de cada um deles (Atos 17.27,28). Ele revela-se às pessoas de todo mundo nas obras da natureza (Romanos 1.19). Cada dom excelente e perfeito entre as nações descenderia do “Pai das luzes” (Tiago 1.17). O Logos, criador e mantenedor de todas as coisas, iluminaria todo ser humano que vem ao mundo (João 1.9). O Espírito Santo seria o autor de toda a vida, de todos os poderes e de todas as virtudes (Genesis 6.17; 07.15; Salmo 33.6; 104.30; 139.2; Jó 32.8.; Eclesiastes 3.19). Haveria, portanto, uma rica revelação de Deus entre

²⁴⁷ BAVINCK, 1989, p. 40.

as nações e, não só na natureza, mas também no coração e na consciência das pessoas, em sua vida e em sua história, entre os seus estadistas e artistas, seus filósofos e reformadores. Não existiria nenhuma razão para desprestigiar ou diminuir essa revelação divina que existe em todas as coisas.²⁴⁸

Existiria, assim, um centro maravilhoso e único na fé de Israel, a saber, o Deus que é o Criador do céu e da terra é também o Deus de Israel, de um determinado povo, livremente escolhido por ele por sua boa vontade para herança. Assim, Bavinck diz que “é como se em Israel a encarnação já começasse”.²⁴⁹ É no curso da história, entretanto, que a essência da fé de Israel se tornaria mais evidente, uma vez que encontraria sua meta e realização em Cristo. Ele que seria o teor final do *foedus gratiae* (Pacto da Graça). Em Cristo todas as promessas de Deus se cumpririam²⁵⁰. Portanto, a eleição de Israel só existiria para levar Cristo ao mundo. A graça especial seria então totalmente revelada, de maneira universal e superabundante, transbordando e se espalhando por toda a face do globo. Portanto, continua Bavinck, o mistério a que o apóstolo Paulo tantas vezes se referiu com admiração e adoração estaria no fato de que as nações também são co-herdeiras e membros da família de Deus (Efésios 3.6). Ambos, graça especial e graça comum, separados por muito tempo, mais uma vez combinariam. E, assim unidos, passariam a fazer o seu caminho em conjunto entre os povos cristãos do mundo. A oliveira selvagem enxertada na boa oliveira. E na descendência de Abraão todas as famílias da terra seriam abençoadas (Genesis 12.3).²⁵¹

²⁴⁸ BAVINCK, 1989, p. 41. Aqui Bavinck falará ainda sobre o que ele compreende ser a diferença entre a religião de Israel e as demais religiões do mundo. Para ele, esta diferença não se basearia no conceito de revelação, pois não se expressa através da oposição de uma *religio revelata* (religião revelada) e uma *religio naturalis* (religião natural). Para Bavinck a "religião natural" não seria uma religião de fato, mas, uma filosofia. Todas as religiões são positivas, continua Bavinck, pois elas descansariam sobre uma revelação real ou suposta (teriam, assim, como base ações, circunstâncias, experiências ou fatos). Logo, a diferença material em questão, estaria na *gratia*; a *gratia specialis* (graça especial) que seria algo desconhecido para os pagãos. As religiões em geral seriam, portanto, todas produto da vontade humana. Uma espécie de subprodutos de degenerações da *foedus operum* (Pacto das Obras) que foi quebrada. Naquelas religiões seria sempre o ser humano quem realizaria sua própria redenção. Exercícios como de purificação, ascese, penitência, sacrifício, o cumprimento da lei, a contemplação e similares seriam o caminho para a salvação. Diferente, portanto, da religião de Israel, onde a graça especial, a *foedus gratiae* (Pacto da Graça) aparece como algo totalmente novo e maravilhoso, estabelecido por Deus com Abraão e sua descendência. *Elohim*, o Deus da criação e da natureza, tornar-se-ia conhecido a Israel como o Senhor, o Deus da Aliança. Uma revelação que se conectaria à história anterior e à revelação de Deus já existentes.

²⁴⁹ BAVINCK, 1989, p. 42.

²⁵⁰ BAVINCK, 1989, p. 43.

²⁵¹ BAVINCK, 1989, p. 44.

O segundo objetivo de Bavinck no texto *De Gemeene Genade* (1894) consiste no esforço de tentar mostrar que o sistema católico romano não teria lugar para a graça comum. Em seu argumento, Bavinck relata que o encontro da mensagem do evangelho com a cultura pagã e a filosofia grega, e, os esforços por colocar o conteúdo do cristianismo a serviço da consciência filosoficamente culta, fez com que evangelho da graça se perdesse. Com o passar do tempo, teria se desenvolvido uma distinção entre o *articuli mixti* (assuntos conhecidos pela fé e razão) e o *articuli puri* (assuntos conhecidos somente pela fé), e entre *theologia naturalis* (teologia natural) e *revelata* ([teologia] revelada). Em essência, argumenta Bavinck, tais distinções já apareciam em Irineu e Tertuliano, Agostinho e João de Damasco. Tal distinção poderia ser corretamente entendida no sentido de que o crente pode discernir na natureza e na história a mão do próprio Deus que viria a ser conhecido como o Pai de Jesus Cristo. Mas, continua Bavinck, o problema é que no curso da escolástica católica romana, antes e depois da Reforma, esta distinção desenvolveu e adquiriu um significado completamente diferente. Roma substituiu a relação antitética do pecado e da graça pelo contraste entre a religião natural e sobrenatural. E, com este último contraste, a instituição católica teria erguido um sistema que entraria em conflito com os princípios do cristianismo apostólico. O que Bavinck está querendo dizer aqui é que de acordo com o ponto de vista católico, existiriam na mente divina duas concepções de seres humanos. Logo, haveria também uma dupla lei moral, dois tipos de amor, e uma meta ou destino duplo. Nesta concepção, Deus teria criado o ser humano como um ser terreno, sensual, racional e moral em um estado puramente natural (*puris naturalibus*). E, depois, teria acrescentado a este a imagem divina, o dom acrescentado (*donum superadditum*). Este dom acrescentado, no entanto, logo seria perdido por causa do pecado. O pecado original consistiria, portanto, inteiramente ou quase inteiramente na perda deste dom acrescentado e na reversão do ser humano ao estado de natureza pura. Além então, de toda a influência nociva de seu ambiente social, o ser humano ainda seria um ser nascido em uma condição como a de Adão antes da queda, sem o dom acrescentado.²⁵²

Esta compreensão levaria a outros desdobramentos que Bavinck segue desvelando. Ele interpreta que assim concebido, este homem natural seria um ser humano completamente bom e verdadeiro. Pois poderia possuir uma boa e pura

²⁵² BAVINCK, 1989, p. 45.

religião natural (a *religio naturalis*); poderia ter uma boa e completa ética, e também poderia praticar virtudes genuínas. Embora reconheça que o catolicismo não iria tão longe a ponto de dizer que este homem natural poderia existir totalmente sem religião, Bavinck acrescenta que tal linha de raciocínio permitiria concluir que este ser humano seria capaz de uma vida terrena que está, em todos os aspectos, sem pecado, podendo dedicar-se à arte e à ciência, ao comércio e a indústria, bem como cumprir seus deveres domésticos, sociais e políticos com fidelidade. Enfim, um ser humano existente inteiramente dentro da esfera da natureza e que dentro desses limites se conforma completamente a sua essência ideal. Nesta esfera natural da realidade, portanto, os seres humanos empreenderiam livremente, sem a intromissão do pecado. Mas, também, sem a intromissão da graça.

Bavinck continua sua argumentação dizendo que além desta ordem natural, o catolicismo concebe outra ordem de coisas que são sobrenaturais no sentido estrito, absoluto do termo. Deus teria designado para o ser humano não apenas uma bem-aventurança terrena, mas celestial, sobrenatural. Em sua boa vontade, Deus teria criado os seres humanos não para uma simples posição de servos, mas para fazer deles filhos de Deus. Para este fim, no entanto, outro presente maior seria necessário, já que os dons naturais não teriam sido suficientes para alcançar esse objetivo maior.²⁵³ Isso significaria que além de dons naturais, o ser humano teria a necessidade da habitação do Espírito Santo (a graça sobrenatural). Antes da queda, o Espírito Santo teria sido dado ao ser humano no dom acrescentado (*donum superadditum*). Porém, depois da queda, ele seria necessário por duas razões. Primeiramente, de forma accidental, para apoiar os dons naturais da pessoa que teriam sido mais ou menos enfraquecidos pela queda. Em segundo lugar, era necessário em um sentido absoluto para tornar o ser humano capaz de alcançar seu destino sobrenatural. A preservação e distribuição desta graça sobrenatural (*gratia supernaturalis*) sobre a terra seria, então, confiada à igreja. Isso significaria que através do sacerdote e do sacramento sendo eficaz *ex opere operato* (através do rito do sacramento), a igreja faria com que a graça sobrenatural fosse infundida na pessoa, tornando-a capaz de boas obras que fluem da fonte sobrenatural do amor. Estas boas obras tornariam-na digna da bem-aventurança do céu no princípio do *meritum ex condigno* (mérito condigno). Assim, Bavinck acusa o catolicismo de ter criado uma justaposição entre

²⁵³ BAVINCK, 1989, p. 46.

uma ordem natural e uma sobrenatural, - sendo este um sistema criado a partir do pelagianismo. O homem natural de 1 Coríntios 2. 14 seria, de acordo com o catolicismo romano, não o homem pecador, mas o homem sem o *donum superadditum*. Este homem seria capaz, por meio do exercício dos seus dons, de atingir completamente o seu destino natural. Isso permitiria um julgamento mais suave sobre os gentios e, na esfera cristã, implicaria no ensino da fé implícita (*fides implicita*), nas concessões em moralidade, e nos cálculos da casuística. Pois nem todos os seres humanos estariam no mesmo plano. Para Bavinck, este princípio também explicaria a simpatia que intelectuais católicos teriam demonstrado para a teologia racionalista e deísta do século anterior. Afinal, aquela teologia poderia ser considerada perfeitamente verdadeira e boa, uma vez que no plano natural todos os seres humanos permanecem capazes de julgamentos corretos.²⁵⁴ Seria uma teologia que necessitaria no máximo de uma suplementação, uma vez que poderia estar incompleta.²⁵⁵

Seguindo adiante, Bavinck compreende que tal esquema levaria a toda uma compreensão de ordens na igreja, uma vez que haveria pessoas idealistas, místicas que não se contentam com o natural e demonstram verdadeira sede de algo maior e melhor. Para estas pessoas, a busca por uma vida sobrenatural encontra um obstáculo na vida natural. Logo, conselhos como pobreza, obediência e castidade seriam caminhos a serem seguidos na busca pela perfeição. Aqui entraria então, de certa forma, o monasticismo, uma vez que o sobrenatural seria uma ordem própria, altamente exaltada e desligada da vida natural. Logo, todo aquele que desejasse servir na primeira ordem deveria, na medida do possível, morrer para a segunda. Os monges seriam, assim, os verdadeiros cristãos, o "religioso" por excelência. Embora não representem o único, certamente seriam aqueles a apresentar o caminho mais elevado, o ideal cristão. Conseqüentemente, o que quer que esteja na esfera do natural e pretenda ser transferido para o reino do sobrenatural deverá primeiro ser consagrado. E, assim, Bavinck lembra que não somente as pessoas, mas também objetos inanimados, como templos, altares, sinos, velas, cálices, hábitos e afins seriam, portanto, separados do profano e levados para o terreno sagrado pelo ritual de consagração. Neste esquema, a piedade católica romana teria um caráter de "devoção", implicando numa total dedicação de todo ser humano com todas as suas

²⁵⁴ BAVINCK, 1989, p. 47.

²⁵⁵ BAVINCK, 1989, p. 48.

forças para a meditação e contemplação do sagrado, do religioso no sentido estrito. A contrapartida dessa dedicação seria a renúncia da vida natural.²⁵⁶

Finalmente, Bavinck conclui sua argumentação contra o catolicismo indicando que ambos os traços de caráter do catolicismo são bastante evidentes. Ele reconhece que, por um lado, há a renúncia das coisas terrenas e uma dedicação total ao celestial que despertam respeito e admiração. Pois o catolicismo poderia com toda justiça reivindicar santos da mais alta ordem. A questão estaria em que, por outro lado, existiria uma indulgência quanto às fraquezas da natureza humana que constituiria verdadeiro tapa na cara da moral cristã. Afinal, se a hegemonia católica romana nunca foi tão absoluta e incontestável como visto na Idade Média, com a igreja abrangendo tudo, o fato é que nem tudo estava assim tão bem. Continuava a existir debaixo desta forma de cristianismo uma poderosa vida natural que permanecia escondida, mas que certamente não era estranha ao mundo e a sua cobiça (1 João 2.17). É que o natural, na realidade, teria sido levado para o submundo, sem, portanto, ter sido renovado e santificado. Seria só uma questão de tempo até que tudo isso começasse a se afirmar poderosamente frente à hierarquia romana. Bavinck entende que esse tempo veio gradualmente com o final da Idade Média. Por toda parte um estado de agitação espiritual, um movimento em busca de liberdade foi se afirmando. Este movimento teria se expressado em incredulidade e zombaria de toda espécie, em mundanismo e licenciosidade, em renascimento e humanismo. Tudo porque o catolicismo não teria resolvido aquilo que Bavinck entende ser o problema básico. A fé e razão, a igreja e o estado, a natureza e a graça ficaram em oposição irreconciliável entre si. Logo chegaria o tempo em que este homem natural tiraria o jugo religioso do catolicismo de seu pescoço.²⁵⁷

Um terceiro argumento de Bavinck em seu texto *De Gemeene Genade* (1894) consistia em afirmar que a graça comum seria um princípio descoberto na Reforma do século 16, notadamente por meio de Calvino.²⁵⁸ A Reforma teria baseado sua posição não na religião natural, mas, no pacto da graça, tendo, com isso, contribuído para dificultar ainda mais a relação entre natureza e graça. Tendo perdido a imagem de Deus com a queda, o ser humano estaria radicalmente obscurecido pelo pecado,

²⁵⁶ BAVINCK, 1989, p. 48.

²⁵⁷ BAVINCK, 1989, p. 49.

²⁵⁸ Sobre a fundamentação da doutrina da graça comum e sua relação com Calvino, Bavinck escreveria o texto de 1909, já abordado acima (BAVINCK, 1909.).

levando a uma compreensão de condenação da pessoa natural que seria ainda mais dura daquela do catolicismo. Por sua própria natureza, o ser humano seria incapaz de compreender os mistérios da fé ou qualquer realidade espiritual. Mais uma vez Bavinck lembra Lutero para dizer que o reformador alemão teria se posicionado contra a razão, desprezando os filósofos gregos. No entanto, como os reformadores não teriam como negar as muitas coisas boas realizadas pelo ser humano natural, os luteranos teriam seguido pelo caminho da separação estrita entre o celestial e o terreno, o espiritual e o sensível, a partir de "dois hemisférios, um dos quais é mais baixo, o outro mais alto". Nos assuntos da vida natural, a razão do homem permaneceria livre e capaz de algum bem, mas em assuntos espirituais seria totalmente cega e impotente. Assim, Bavinck entende que no luteranismo²⁵⁹ o dualismo Católico Romano não teria sido realmente superado, apesar da oposição entre o sobrenatural e o natural ter sido modificado em um sentido ético.²⁶⁰ Por sua vez, em Calvino haveria o entendimento de que, embora houvesse dons e virtudes naturais concedidos ao ser humano, este não gozaria do essencial: o conhecimento

²⁵⁹ Bavinck não deixa claro em seu texto a diferença entre Lutero e o pensamento do luteranismo posterior. Considerando a época e o contexto de Bavinck, especialmente sua própria luta contra uma fé e compreensão cristã que levava a práticas sectárias e de desvalorização da cultura, talvez Bavinck tivesse diante si o luteranismo em sua expressão pietista. Ao lado de outros movimentos que ocorriam a partir do século 17 na Europa, como os avivamentos já mencionados no primeiro capítulo deste trabalho, havia o Metodismo, o Puritanismo e o Pietismo. Este último, a partir de homens como Philip Jacob Spener (1635-1705) e Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700-1760) lutava por uma reforma doutrinária, mas, também, para "tornar a fé cristã relevante para o mundo experiencial dos cristãos comuns" (MACGRATH, 2007, p. 195). Um famoso escrito na época foi apresentado por Spener sob o título "Pia Desideria", em 1675. Trata-se de um texto com publicação em português para o qual o historiador Joachim H. Fischer escreveu uma introdução indicando que o objetivo de Spener com os "Pia desideria" "foi estimular uma ampla discussão sobre a situação deplorável da "verdadeira Igreja Evangélica" e, sobretudo, medidas adequadas para melhorá-la". Fischer nos informa ainda que o próprio Spener teria se decepcionado com as tendências separatistas demonstrados por seus seguidores. Outra informação importante que Fischer traz em sua breve introdução é sobre a relação do pietismo com o prussianismo, fazendo com que o pietismo fosse visto como uma espécie de religião do estado (FISCHER, Joachim H. Introdução. In: SPENER, Philip Jacob. *Mudança Para o Futuro: Pia desideria*. Curitiba: Encontro Editora, 1996. p. 9-22). De fato, Bavinck menciona o Pietismo em *De Gemeene Genade*, sugerindo, inclusive, uma influência anabatista sobre os pietistas (BAVINCK, 1989, p. 52 e 54). Já o teólogo Bengt Hägglund, que vê o Pietismo como "nova posição teológica" que teria contribuído para o declínio e a transformação da ortodoxia luterana, compreende que o movimento de Spener teria colocado a experiência como fundamento de toda certeza, levando, assim, a uma nova maneira de pensar epistemologia. Haveria, portanto, um contraste entre o conhecimento físico e o espiritual. Tal dualismo levaria a uma maior ênfase na regeneração e na justificação. E, com o contraste entre vida e doutrina chegou-se a uma prática que revelaria uma atitude negativa frente "à vida neste mundo" (HÄGGLUND, 1999, p. 281-284). Na visão de Bavinck, "o Pietismo, tanto na Holanda quanto na Alemanha, limitou toda a vida em um estrito círculo religioso, tornou-se indiferente à igreja e seus ofícios, sacramentos e formalidades, reuniu os crentes em sociedades segregadas e promoveu o separatismo" (BAVINCK, 2012, v. 4, p. 297).

²⁶⁰ BAVINCK, 1989, p. 50.

de Deus revelado no Filho Jesus Cristo. Ainda assim, Calvino não poderia negar a verdade, o bem e o belo demonstrados no mundo e pela humanidade fora de Cristo. Pois se o fizesse, entraria não só em conflito com a experiência, como também negaria os dons de Deus no mundo, o que seria visto como ingratidão. E teria sido a partir desta questão que Calvino teria trabalhado numa distinção entre a graça geral e especial, entre o trabalho do Espírito que atuaria em toda a criação e o trabalho de santificação que pertenceria somente àqueles que creem. Na interpretação de Bavinck

Deus não deixou o pecado sozinho para fazer o seu trabalho destrutivo. Ele tinha e, após a queda, continuava a ter um propósito para sua criação; ele interpôs a graça comum entre o pecado e a criação - a graça que, embora não renove interiormente, no entanto, restringe e obriga. Tudo o que é bom e verdadeiro tem sua origem nesta graça, incluindo o bem que vemos no homem caído. A luz ainda brilha na escuridão. O Espírito de Deus faz a sua morada e trabalha em toda a criação.²⁶¹

Consequentemente, haveria margem para compreender que também a razão é um dom precioso de Deus e a filosofia poderia ser tomada igualmente como um esplêndido dom de Deus. Da mesma forma, poderia se assumir uma atitude positiva para com a música e diferentes expressões da arte, as ciências e o estado. Assim, Bavinck entende que especialmente os reformados teriam conseguido manter o caráter particular e absoluto da religião cristã, por um lado, enquanto do outro podiam apreciar toda a beleza e o valor que se manifesta entre os seres humanos por todos os lugares do mundo. Reconheciam, portanto, a seriedade e radicalidade do pecado ao mesmo tempo em que viam com legitimidade o natural. E, teria sido assim que os reformadores evitaram tanto o pelagianismo como o pietismo.²⁶²

²⁶¹ “God did not leave sin alone to do its destructive work. He had and, after the fall, continued to have a purpose for his creation; he interposed common grace between sin and the creation—a grace that, while it does not inwardly renew, nevertheless restrains and compels. All that is good and true has its origin in this grace, including the good we see in fallen man. The light still does shine in the darkness. The spirit of God makes its home and works in all the creation” (BAVINCK, 1989, p. 51).

²⁶² Bavinck, aqui, reconhece o surgimento de outras correntes como o anabatismo e o socianismo, mas, questiona se tais movimentos merecem ser chamados legitimamente de protestante. Talvez, sim, negativamente, mas, pelo dualismo que teriam mantido, aproximavam-se ainda muito com o catolicismo (BAVINCK, 1989, p. 52). Para Bavinck ambos os movimentos rejeitariam a possibilidade de harmonizar o natural e o sobrenatural, pois são correntes que procedem da oposição entre o humano e o divino. Se por seu compromisso os socinianos denegriam a ordem sobrenatural (*ordo supernaturalis*), os anabatistas o fariam com a ordem natural (*ordo naturalis*). Enquanto uns criticam os mistérios centrais da fé como a trindade, a encarnação e a expiação; outros se opuseram à ordem

Finalmente Bavinck tratará da graça comum argumentando sobre a sua relevância para a sua época. Bavinck deixa evidente de imediato que ele estava encarando o dualismo como o grande desafio de seu tempo. Ele o expressa assim:

A relação entre fé e conhecimento, teologia e filosofia, autoridade e razão, cabeça e coração, cristianismo e humanidade, religião e cultura, vocação celestial e terrena, religião e moralidade, vida contemplativa e ativa, sábado e dia de trabalho, igreja e estado, todas essas e muitas outras perguntas são determinadas pelo problema da relação entre criação e recriação, entre a obra do Pai e a obra do Filho. Mesmo o homem simples, mais comum, encontra-se preso a esta luta, sempre que ele sente a tensão que existe entre a sua vocação terrena e a celestial.²⁶³

Antes disso, ele discorre sobre o próprio contexto holandês, partindo de como a secularização teria substituído a doutrina da encarnação de Deus pelo dogma da divinização do homem até como já se podia identificar os desencantos com tal crença depositada sobre os poderes da razão humana.²⁶⁴ Quanto à Holanda, Bavinck aponta que o socianismo²⁶⁵, que teria sido o berço do racionalismo e também do sobrenaturalismo, teria ganhado terreno através dos Remonstrantes.²⁶⁶ Enfim, perduraria a tendência de uma vida que oscila entre o mundanismo e a fuga do mundo. Bavinck se referia a luta entre cabeça e coração em busca de supremacia. E, com esta realidade, para fugir também da tentação do antinomianismo, Bavinck defente

natural das coisas como família, estado e sociedade. Como consequência revelar-se-ia um grupo conformado com o mundo, enquanto outro estaria preocupado em escapar do mundo (BAVINCK, 1989, p. 53).

²⁶³ “The relation of faith and knowledge, of theology and philosophy, of authority and reason, of head and heart, of Christianity and humanity, of religion and culture, of heavenly and earthly vocation, of religion and morality, of the contemplative and the active life, of sabbath and workday, of church and state—all these and many other questions are determined by the problem of the relation between creation and re-creation, between the work of the Father and the work of the Son. Even the simple, common man finds himself caught up in this struggle whenever he senses the tension that exists between his earthly and heavenly calling” (BAVINCK, 1989, p. 56).

²⁶⁴ BAVINCK, 1989, p. 55.

²⁶⁵ Sobre o Socianismo já discorreremos no capítulo anterior dentro da temática a respeito da teologia liberal (Cf. BAVINCK, 2012, v. 1, p. 513 e 2012, v. 2, p. 441).

²⁶⁶ BAVINCK, 1989, p. 54. Bavinck, aqui, refere-se aos arminianos que em 1610, sob liderança de Johannes Uitenbogaard se reuniram na Holanda para questionar algumas doutrinas calvinistas através de uma representação chamada “remonstrance” - por isso os 46 ministros que assinaram a representação seriam conhecidos posteriormente como remonstrantes (CHAMPLIN, *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. P-R. 9. ed. São Paulo: Hagnos, 2008, v. 5, p. 657). As controvérsias que se seguiram contribuíram decisivamente para o Sínodo Nacional de Dort, cujo documento final ficou conhecido como os Cânones de Dort, formulado em 93 artigos. Tratou-se de uma medida anti-remonstrante (portanto, contra o arminianismo) que levou à deposição de mais de 200 ministros remonstrantes.

que natureza e graça são necessárias; nenhuma delas pode ser negada ou desprezada.

Para Bavinck, enquanto a essência da revelação seria tratada no catolicismo como um mistério, pois a própria existência do catolicismo dependeria disso²⁶⁷, com a Reforma a essência da revelação especial não se daria no mistério, mas na graça. Ou seja, o unico mistério que estaria além do alcance do homem natural seria o evangelho da cruz, a boa notícia da graça de Deus em Cristo. Nas palavras de Bavinck

De acordo com a Reforma, aquilo que é *supra naturam* [acima da natureza] não é a doutrina metafísica da Trindade, Encarnação e a expiação em si, mas o *conteúdo* de tudo isso, ou seja, a graça. Não que os reformadores desejassem banir a metafísica da teologia - a separação das duas como proposta por Ritschl nem mesmo é viável na prática. Mas a doutrina metafísica tomada em si mesma ou para seu próprio bem ainda não constitui o conteúdo ou o objeto de nossa fé cristã.²⁶⁸

Portanto, seria a pessoa de Cristo, a plenitude de sua graça e verdade, o que haveria de novo e peculiar ao cristianismo. A pessoa de Cristo seria, assim, o unico fundamento para a salvação. Estas é que seriam questões que poderiam ser consideradas acima da razão (*supra naturam e supra rationem*) com relação ao ser humano natural, não espiritual.

Nota-se, portanto, uma clara postura crítica de Bavinck aos seus irmãos de tendências mais pietistas e que acreditavam que deveriam abster-se totalmente do envolvimento com a cultura e o contexto à sua volta.²⁶⁹ O tema da graça comum está diretamente relacionado ao tópico que aparecerá adiante quando se apresentará o

²⁶⁷ BAVINCK, 1989, p. 56.

²⁶⁸ According to the Reformation, that which is *supra naturam* [above nature] is not the metaphysical doctrine of Trinity, incarnation, and atonement per se but the *content* of all this—namely, grace. Not as if the Reformers wished to banish metaphysics from theology—the separation of the two proposed by Ritschl is practically speaking not even feasible. But the metaphysical doctrine taken in itself or for its own sake does not yet constitute the content or object of our Christian faith (BAVINCK, 1989, p.57).

²⁶⁹ Os movimentos de reavivamento e origem de novas igrejas cristãs eram algo presente na Holanda do século 19 e na história do próprio Bavinck, como já demonstrado no capítulo anterior. E, a motivação de tais movimentos carregava um forte sentimento de asceticismo, separação e de exclusividade. Alister McGrath lembra que o termo “pietismo” carregava uma conotação negativa, sendo aplicado originalmente pelos opositores do movimento ortodoxo no protestantismo que enfatizavam a “importância da doutrina para o cotidiano na vida cristã”. McGrath apresenta Nicolau Ludwig Graf von Zinzendorf (1700-1760) e John Wesley (1703-1791) como representantes do movimento petista que, apesar de seus defeitos e deficiências comumente apresentados, tinham também seus aspectos positivos (MACGRATH, 2005. p. 118-119).

dualismo grego como desafio igualmente importante a ser encarado pelos neocalvinistas da Holanda. Para que os cristãos pudessem assumir uma postura mais clara e abrangente na esfera pública frente à cultura em geral, o mandato cultural e a graça comum precisavam ser ensinados e compreendidos pela igreja. E, um aspecto que contribuía para a privatização da fé e para uma postura mais sectarista dos cristãos estaria na influência grega com seu dualismo matéria/espírito. Se a Reforma do século 16 já procurou superar tal dualismo, é fato que nos séculos posteriores diversas tendências e novos movimentos acabaram novamente incorporando uma visão que dava preferência ao espiritual e questões relacionadas à alma em detrimento do material e ao que se relaciona ao corpo e todo o mundo natural.

2.3 A Superação do Dualismo Grego na Teologia

Em seu empreendimento para afirmar o cristianismo como uma cosmovisão legítima, totalmente abrangente, Bavinck também se ocupou em denunciar a influência do dualismo grego que separa o mundo entre duas realidades: a espiritual, superior e, a material, inferior. Levar adiante doutrinas como as do mandato cultural e da graça comum dependeria da superação deste dualismo na teologia. Bavinck destaca que na tradição cristã “é um Deus que cria todas as coisas e, por essa razão, o mundo é uma unidade, assim como a unidade do mundo demonstra a unidade de Deus”. Reforçando o papel da trindade na criação, Bavinck afirma que “todas as coisas se originam simultaneamente do Pai por meio do Filho no Espírito”.²⁷⁰ As doutrinas do mandato cultural e da graça comum dependeriam da superação de qualquer dualismo que reforce uma divisão entre um mundo natural independente da graciosa ação de Deus e de uma realidade espiritual acima ou separada da realidade material. Já é possível notar, portanto, na maneira como discorreremos a respeito do mandato cultural e da graça comum acima, que estas são temáticas que se inter-relacionam, e se complementam.

Na revisão da bibliografia sobre o tema da influência grega na teologia encontramos outros pesquisadores abordando o assunto em décadas recentes. Para

²⁷⁰ BAVINCK, 2012, v. 2, p. 431.

compreendermos a complexidade do tema, o pesquisador Russell Norman Champlin lembra em sua *Enciclopédia* que

as fórmulas de crença na alma não faziam parte original da herança judaico-cristã, a ideia dualista sobre corpo e alma [...] na realidade foi tomada por empréstimo da filosofia grega, principalmente de Platão, por meio do neoplatonismo.²⁷¹

Teólogos importantes da igreja dos primeiros séculos como Orígenes e Agostinho já teriam sido influenciados pelo neoplatonismo. Se “o tipo de filosofia que Platão ensinava era a melhor religião da época, por ser muito mais nobre que as expressões da religião grega, com seu politeísmo e sua idolatria”²⁷², o neoplatonismo, por sua vez, continua Champlin,

era uma espécie de adaptação religiosa de ideias platônicas, enfatizando o misticismo, o dualismo, as emanações, o drama sagrado da alma, a purificação, o retorno da alma à união com Deus. O pecado original, em termos gerais, consiste na união da alma com a materialidade; e a redenção da alma consiste em sua separação final da matéria.²⁷³

Os adeptos deste tipo de crença tenderiam a desprestigiar o mundo material em favor do mundo ideal. Sob essa influência, promoveu-se uma cisão teórica e prática entre o material e o espiritual, entre corpo e a alma. Os textos bíblicos, então, passariam a ser lidos pelas lentes platônicas que desempenhariam um papel chave na hermenêutica.²⁷⁴ Logo, produziu-se uma visão dualista do ser humano que, presente na teologia cristã, teria origem no segundo século quando as primeiras comunidades cristãs receberam influência de ideias gnósticas. Nas palavras de Hägglund,

²⁷¹ CHAMPLIN, 2008, v. 2, p. 147.

²⁷² CHAMPLIN, 2008, v. 5, p. 289.

²⁷³ CHAMPLIN, 2008, v. 5, p. 296.

²⁷⁴ ROSA, 2010, p. 10.

A metafísica fundamental do gnosticismo [...] é apresentada em forma mitológica com a personificação de vários conceitos abstratos tais como verdade, sabedoria e razão. O ponto de vista básico é de natureza dualista, o que vale dizer que tem seu ponto de partida no contraste entre o mundo do espírito e o mundo material, juntamente com o contraste entre o bem e o mal e entre esfera superior e inferior.²⁷⁵

O gnosticismo teria entre suas fontes o dualismo platônico que defende a clássica separação entre espírito e matéria e a imortalidade da alma. O historiador Edwin E. Cairns aponta o gnosticismo como uma das maiores ameaças contra o cristianismo que os cristãos dos primeiros séculos enfrentaram.²⁷⁶ Diferente do que se sabe da tradição judaico-cristã, para os gnósticos um demiurgo identificado com o Deus do Antigo Testamento é quem teria criado o mundo material mau. Nas palavras de Cairns

O dualismo era um dos principais fundamentos do gnosticismo. Os gnósticos defendiam uma separação entre os mundos material e espiritual, porque para eles a matéria estava sempre identificada com o mal e o espírito com o bem. Por isso, Deus não poderia ter criado este mundo material.²⁷⁷

Assim, os gnósticos propunham dois deuses: “o deus mau do Antigo Testamento para criar, e o bom para redimir”. No gnosticismo

não havia lugar para o corpo humano na vida futura. Neste sentido, assemelhava-se à mitologia e à filosofia gregas, que também não tinham futuro para o corpo humano além desta vida. Seu ascetismo foi um dos fatores que contribuíram para o surgimento ascético medieval conhecido como monasticismo.²⁷⁸

Numa definição mais precisa do termo, de acordo com Norman R. Champlin

²⁷⁵ HÄGGLUND, 2003. p. 29.

²⁷⁶ CAIRNS, 2008. p. 83. De acordo com Cairns, muitos dentre os novos convertidos ao cristianismo nos primeiros séculos da era cristã eram “filósofos que queriam combinar cristianismo com filosofia, ou vestir a filosofia pagã com uma roupagem cristã” (ibid.).

²⁷⁷ CAIRNS, 2008, p. 83.

²⁷⁸ CAIRNS, 2008, p. 84.

A palavra gnosticismo vem do grego *gignoskein*, saber, referindo-se a um movimento dedicado à obtenção de um *conhecimento* genuíno maior, por meio do qual, segundo seus adeptos criam, poderia ser obtida a salvação.²⁷⁹

Assim, todo o enredo base da cosmovisão cristã sofreria distorções. Além da criação e da queda, também no processo de compreender a redenção,

os gnósticos esperavam escapar à prisão do corpo por ocasião da morte e atravessar as esferas planetárias de demônios hostis, a fim de se unir outra vez a Deus. Desse modo, não havia para eles nenhum motivo para crer na ressurreição do corpo.²⁸⁰

Portanto, constata-se a origem de uma doutrina que separa o mundo e a realidade entre um ideal espiritual e uma prisão material corpórea. O dualismo da filosofia de Platão e dos neoplatonistas, unido com o misticismo gnóstico penetraram a tradição cristã fincando raízes na teologia de modo que esta influência permanece presente até os dias atuais. Mais recentemente, o teólogo brasileiro Wanderley Rosa demonstra tal influência na história da teologia destacando que o mundo evangélico brasileiro não está imune. Rosa aponta para o que ele chama de “graves consequências de uma antropologia deformada” corrente no Brasil. Entre as consequências estariam

a desvalorização do corpo, a demonização do prazer, a expatriação do desejo, a legalização da violência, a formalização da cultura da guerra, a oficialização do preconceito, a sanção da cultura de classes e o desprezo pelo outro, diferente de nós.²⁸¹

²⁷⁹ CHAMPLIN, 2008, v. 2, p. 918.

²⁸⁰ REID, Daniel G. (Ed.). *Dicionário Teológico o Novo Testamento*: compêndio dos mais avançados estudos bíblicos da atualidade. São Paulo: Vida Nova, 2012. p. 614.

²⁸¹ ROSA, 2010, p. 17. Existem outras leituras a respeito do gnosticismo que questionam essa ruptura total com o mundo. O teólogo luterano Flávio Schmitt, tratando da relação do Evangelho de João com o gnosticismo, lembra tratar-se de um fenômeno anterior ao cristianismo, com “raízes em antigas tradições orientais”, mas, que não seria “assim tão avesso às realidades corpóreas como a tradição legada por Irineu deixa a entender”. Na conclusão do autor, “a rejeição radical da condição humana e do envolvimento com as estruturas deste mundo talvez deva ser vista mais na perspectiva da inconformidade da pessoa gnóstica com este mundo e a tensão gerada pelo fato de estar neste mundo, e precisar dispor dos recursos deste mundo para viver, do que propriamente uma negação do mundo”. Existem, portanto, outros estudos ainda em andamento sobre o gnosticismo (SCHMITT,

Voltando, portanto, ao final do século 19, já encontraremos Herman Bavinck oferecendo sua leitura crítica a este respeito, buscando formular uma teologia para a igreja no sentido de superar esse dualismo que impedia os cristãos de se engajarem na esfera pública. Analisando as implicações desta influência dicotômica na teologia, Bavinck reconhece que “na formação e no desenvolvimento dos dogmas, os pais da igreja fizeram uso generoso da filosofia”.²⁸² Apesar de aqueles teólogos não defenderem a filosofia de Platão ou de Aristóteles como abrangentemente verdadeiras, é fato que o cristianismo teria sofrido influência das civilizações grega e romana. Com o passar do tempo e a oposição que o Cristianismo foi encontrando, os cristãos teriam se sentido pressionados a se defenderem e elaborar uma reflexão mais sofisticada. Logo “o mundo pagão teve de levar em consideração o Cristianismo e começou a atacá-lo cientificamente”.²⁸³ Como as polêmicas científicas e todo o esforço pagão não foram capazes de dominar o Cristianismo, “os pagãos se viram forçados ou a reviver a antiga religião, [...] ou a misturar e combinar o Cristianismo com o paganismo, como estava acontecendo no gnosticismo e no Maniqueísmo”. Bavinck define o Gnosticismo inicial como

uma tentativa particularmente poderosa de absorver o Cristianismo (e, assim, privá-lo de seu caráter absoluto) em sua combinação e fusão de vários elementos pagãos: a filosofia neoplatônica, a mitologia siro-fenícia, a astrologia caldaica, o dualismo persa, etc.²⁸⁴

Tais sínteses entre a filosofia grega, crenças pagãs e teologia cristã teriam gerado compreensões distorcidas a respeito da cosmovisão judaico-cristã. A criação é limitada e a matéria ficaria por responsabilidade de um demiurgo, pois uma matéria má não poderia ter sido criada por um Deus bom. A salvação consistiria em libertar os espíritos que estão sujeitos à matéria. Essa salvação aconteceria pelo conhecimento

Flávio. Discípulo Amado e Gnosticismo. In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e Sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 159-169. p. 169)

²⁸² BAVINCK, 2012, v. 1, p. 607.

²⁸³ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 121.

²⁸⁴ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 122.

combinado com a ascese. Cristo é entendido de maneira docetista. As ideias seriam mais importantes do que os fatos e a história.

Em sua crítica, Bavinck assegura, que “a ideia de uma existência independente de Deus não ocorre em nenhum ponto da Escritura. Deus é a causa única, exclusiva e absoluta de tudo o que existe”.²⁸⁵ Haveria, portanto, uma diferença da narrativa bíblica e sua doutrina da criação em comparação com as diversas outras narrativas, entre elas, a filosofia grega que “busca materialisticamente a origem das coisas em um elemento material [...], ou, panteisticamente, no ser eterno imutável”.²⁸⁶ Assim, para pensadores como Anaxágoras, Platão e Aristóteles, Deus não seria o Criador, mas um modelador do mundo (*demiurgos*).

Com isso, a influência se faria também sobre a doutrina do pecado. Existiriam diversas respostas para a pergunta a respeito da origem do pecado. Em termos de natureza humana, Bavinck lembra “aqueles que localizam a origem do pecado na dominação dos seres humanos sobre a matéria. A filosofia grega geralmente estava comprometida com a interpretação de que o papel da razão era restringir os desejos e as paixões sexuais”.²⁸⁷ A cosmovisão cristã estaria, assim, deturpada no que se refere à sua matriz essencial. Pois também a redenção seria reinterpretada à luz do platonismo. Nas palavras de Bavinck,

[...] no Neoplatonismo, as pessoas procuram uma união mais íntima com a divindade por meio de purificação, iluminação e contemplação; a alma (ou espírito), conforme dizem, é, por natureza, divina, mas é oprimida pelo mundo externo (matéria, observação, imagens conceituais e assim por diante), e impedida de se tornar uma com a divindade. Entretanto, quando se liberta de todos os vínculos terrenos, suprime todas as imagens conceituais, mata a consciência e a vontade e se volta para dentro do mais profundo do seu ser, ela encontra ali o próprio Deus e entra em plena comunhão com ele.²⁸⁸

No desenrolar histórico, Bavinck argumenta, tal influência grega teria levado ao dualismo natureza/gracia²⁸⁹ do período escolástico. O neocalvinismo holandês

²⁸⁵ BAVINCK, 2012, v. 2, p. 416.

²⁸⁶ BAVINCK, 2012, v. 2, p. 417.

²⁸⁷ BAVINCK, 2012, v. 3, p. 52.

²⁸⁸ BAVINCK, 2012, v.4, p. 74.

²⁸⁹ Este tema foi desenvolvido na perspectiva do neocalvinismo holandês na minha dissertação *O neocalvinismo holandês e o movimento de cosmovisão cristã*. São Leopoldo, RS, 2012. 99 f. Dissertação (Mestrado) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2012. Aqui, no entanto, incluímos Herman Bavinck na discussão, demonstrando que em sua

procurou empenhar-se para regatar aquilo que consideravam o motivo base integral da narrativa bíblico-cristã fundamentada na tríade Criação-Queda-Redenção. Daí também o caráter e forte ênfase trinitária da teologia de Bavinck. Nas palavras de Herman Dooyeweerd este seria o tema com “uma unidade radical de sentido que está relacionada à unidade central da existência humana”.²⁹⁰ Dooyeweerd e outros procuraram levar adiante as reflexões denunciando tal influência na teologia e, além disso, no pensamento ocidental.

Em sua reflexão a respeito do ser humano, Dooyeweerd argumenta que "a visão teológica tradicional do homem" que é encontrada nos trabalhos dogmáticos católico-romanos e protestantes seria muito mais de origem grega do que bíblica. Enquanto as Escrituras apontam o coração como o centro religioso da existência humana e, portanto, "a raiz espiritual de todas as manifestações temporais de nossas vidas", a filosofia grega apontaria para a razão como centro da existência. Esta seria uma imagem construída à parte do tema central da palavra-revelação: criação, queda e redenção.²⁹¹ Quando os neocalvinistas falam do coração a ideia vai muito além de um significado que imediatamente se relaciona com as emoções. James Sire lembra a importância de compreender o coração de acordo com o conceito hebraico bíblico, um elemento definidor central da pessoa humana.²⁹² Nas palavras de Herman Bavinck, “enquanto o espírito é o princípio e a alma é o sujeito de vida no ser humano, o coração, segundo a Escritura, é o *órgão* da vida humana”. Bavinck concebe o coração como sendo “o centro da vida física, mas, também, em um sentido metafórico, a sede e a fonte de toda a vida psíquica do ser humano, de emoções e paixões, desejos e vontade, até mesmo do pensamento e do saber”.²⁹³ Para Bavinck a fé é

teologia, anterior, especialmente ao pensamento dooyeweerdiano, já havia uma leitura da história da teologia procurando demonstrar o desenvolvimento e influência da dicotomia grega que levou ao dualismo Natureza/Graça.

²⁹⁰ DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão*. São Paulo: Hagnos, 2010. p. 189-217.

²⁹¹ DOOYEWEERD, 2010, p. 255.

²⁹² SIRE, James W. *Dando Nome ao Elefante: cosmovisão como um conceito*. Brasília: Monergismo, 2012. p. 181.

²⁹³ BAVINCK, 2012, v. 2, p. 566. Bavinck está tratando, aqui, da pessoa humana como a imagem de Deus. Para ele “um ser humano não *porta* ou *tem* a imagem de Deus, mas *é* a imagem de Deus”, E, assim, não uma pessoa em especial da Trindade, mas, “o próprio Deus, a divindade toda, que é o arquétipo do ser humano”. Mais adiante ele vai dizer ainda que “essa imagem se estende à pessoa inteira. Nada, em um ser humano, está excluído da imagem de Deus” (Ibid., p. 564). Baseando-se em Gênesis 2.7, Bavinck argumenta que Deus se deixa revelar no ser humano ao fazê-lo alma vivente: “O sopro da vida é o princípio da vida; a alma vivente é a essência do homem”. O componente invisível do ser humano, a alma e o espírito, afirma Bavinck, “na Escritura, repetidamente ocorrem de forma paralela e intercambiável”. O autor, assim, rejeita o tricotomismo que ele identifica como “arraigado ao dualismo de Platão” e às “escolas de pensamento gnósticas

como “um conhecimento firme e certo”, a fé salvadora, é um conhecimento que está localizado “mais no coração do que no intelecto”.²⁹⁴ Assim, Bavinck já argumentava que o coração é o núcleo central, a raiz da existência.²⁹⁵ Sua disposição é pecaminosa²⁹⁶ e, portanto, o coração é o centro onde deve ocorrer também a regeneração.²⁹⁷ Não sobraria, assim, uma parte do ser humano que permanecesse imune à queda e ao pecado.

No pensamento platônico, e posteriormente com toda mescla com o gnosticismo, prevaleceria um dualismo que compreende as formas como os ideais imutáveis e, a matéria, como o mundo instável e mutável. Haveria o mundo ideal e superior onde prevalece a forma, o bem, o céu e também a alma, o eterno e o espiritual. No mundo inferior da matéria estaria a terra, o corpo, o material, o temporal, enfim, o mal.²⁹⁸ Durante os séculos XII e XIII o cristianismo sofreria a aproximação com a filosofia aristotélica, especialmente na época das cruzadas e o contato com os muçulmanos. Enquanto Platão era marcado por seu racionalismo, Aristóteles demonstraria em seus escritos uma preocupação mais empírica. O teólogo proeminente nessa época é Tomás de Aquino que procura dar ênfase maior à bondade da criação, valorizando, assim, a natureza. A sua afirmação da natureza, no entanto, continuaria a sofrer os efeitos do dualismo platônico. Nas palavras de Walsh e Middleton

e teosóficas” que veem aí duas substâncias distintas. Diversas referências bíblicas são apresentadas por Bavinck onde ele procura demonstrar esta maneira como as escrituras falam de corpo, alma e espírito. Ainda assim, o autor admite que “embora não sejam essencialmente diferentes, isso não significa que sejam idênticos”. O ser humano é “espírito” por ter recebido o fôlego de vida de Deus, de quem vem seu princípio de vida, e, porque tem um espírito próprio, diferente do Espírito de Deus. Para cada argumento Bavinck lista referências bíblicas para embasar suas ideias (Ibid., p. 565). O argumento segue, dizendo que o ser humano é também “alma”, uma vez que “o componente espiritual nele (ao contrário do componente espiritual nos anjos) é adaptado e organizado para um corpo e está ligado, também por sua vida intelectual e espiritual, às faculdades sensoriais e externas”. Com isso o ser humano seria, na concepção de Bavinck, um “animal racional”, existindo como um ser que estaria “entre os anjos e os animais, relacionado a ambos de formas distintas. Ele une e reconcilia em si mesmo o céu e a terra, coisas invisíveis e visíveis”. Sua conclusão, a partir deste arrazoado é, então, que “precisamente assim” o ser humano “é a imagem e semelhança de Deus”. Conclui o autor dizendo que “a espiritualidade, invisibilidade, unidade, simplicidade e imortalidade da alma humana são elementos da imagem de Deus”. É nesta sequência que Bavinck dirá que “o espírito é o princípio e a alma é o sujeito de vida no ser humano, o coração, segundo a Escritura, é o *órgão* da vida humana” (Ibid., p. 566).

²⁹⁴ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 130.

²⁹⁵ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 94.

²⁹⁶ BAVINCK, 2012, v. 3, p. 136.

²⁹⁷ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 95.

²⁹⁸ WALSH e MIDDLETON, 2010. p. 94.

O ponto de vista de Tomás de Aquino, com respeito à relação entre evangelho e a vida, era que a graça funcionava como um *donum superadditum* (um complemento) para a natureza. De acordo com Tomás de Aquino, a raça humana foi criada como uma alma racional em união com um corpo, mas era *também* dotada de um dom sobrenatural de graça. Esse dom, dado na criação, capacitava-o a conhecer e amar a Deus.²⁹⁹

Enquanto num nível “superior” o dom sobrenatural da graça permitiria ao ser humano a revelação divina, no nível “inferior” a alma racional e a natureza permaneceriam independentes. Enfim, Deus seria o criador de todo o mundo natural, sim. Este mundo, por isso, é bom. No entanto, além disso, explica Bavinck, na tradição tomista os seres humanos, como parte deste mundo natural, para alcançarem “um destino mais elevado, sobrenatural e celestial”, como é da vontade do Criador, deveriam receber dele os dons adicionais. Deus “deve conceder-lhes uma graça sobrenatural pela qual possam conhecer e amar a Deus de um modo melhor e mais elevado”.³⁰⁰ A queda e o pecado teriam levado à perda do dom sobrenatural, o que afetaria a relação do ser humano com Deus. Logo, a redenção passaria a ser compreendida como a recuperação daquele dom sobrenatural da graça. Permaneceria, no entanto, uma realidade natural e outra sobrenatural, a realidade da graça e a realidade da natureza. Nesta compreensão, a conversão, por exemplo, significaria recuperar o dom sobrenatural da graça perdida com a queda. Assim, a igreja e seus sacramentos seriam os caminhos adequados para se receber a justiça sobrenatural e a salvação. De qualquer modo, se a queda, conforme Gênesis 3, implica apenas na perda do dom sobrenatural, não privando a vontade da liberdade e do poder de fazer o bem, nas palavras de Bavinck, “a graça se torna dispensável e o Cristianismo é privado de seu caráter absoluto”.³⁰¹

²⁹⁹ WALSH e MIDDLETON, 2010, p. 97.

³⁰⁰ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 358. Como também explica o teólogo Bengt Hägglund, na doutrina da graça no período da alta escolástica compreendia-se que “a graça uma vez perdida pode ser reconquistada pela penitência”, elevando, assim, a natureza do ser humano substituindo o *donum superadditum* perdido com a queda. Diferente, portanto, de períodos anteriores e do que ocorria em Agostinho, onde “a graça era concebida como sendo a restauração de toda a natureza humana”, com os teólogos escolásticos a graça passou a ser compreendida como um “dom sobrenatural que eleva a natureza humana a um nível superior”. De acordo com Hägglund “esses dons da graça eram considerados necessários, não apenas porque o homem é pecador, mas também por se julgar que o homem podia obter conhecimento salvífico de Deus, e a visão beatífica de Deus, apenas depois que estes dons fossem adicionados ao que nos pertence por natureza”. Tomás de Aquino é quem teria formulado a “teoria em que se referia aos sacramentos como instrumentos para a comunicação da graça” (HÄGGLUND, 1999, p. 163-165).

³⁰¹ BAVINCK, v. 3, 2012, p. 44.

O tema da natureza e graça "conduziu a teologia escolástica à divisão da vida humana em duas esferas, a natural e a sobrenatural"³⁰², conclui Dooyeweerd. Na esfera natural estaria a natureza humana capaz de encontrar o seu centro na razão natural. Uma razão natural, como explica Dooyeweerd, que seria "capaz de adquirir um *insight* correto com relação à natureza humana e a todas aquelas assim chamadas "verdades naturais", à parte de qualquer relação divina, unicamente por sua luz natural". A revelação bíblica, no entanto, mostra que a natureza racional também foi criada por Deus, e que, conseqüentemente, foi também afetada pelos efeitos do pecado.³⁰³ De acordo com Bavinck

o pecado não é uma substancia independente, mas um distúrbio de todas as dádivas e energias dadas ao homem que faz com que elas funcionem em uma direção diferente, não no sentido de conduzir a Deus, mas no sentido de afastar-se dele. A razão, a vontade, o interesse, as emoções, as paixões, as habilidades psicológicas e físicas – tudo isso são armas da justiça, mas que foram, pela misteriosa ação do pecado, convertidos em armas da injustiça.³⁰⁴

Porém, essa revelação bíblica não teria influenciado a visão sobre a natureza humana na teologia cristã que continuaria a ser "governada pelo motivo religioso pagão dualista do pensamento grego".³⁰⁵ Com este dualismo, Bavinck denuncia que o conhecimento mais elevado necessário para se conhecer a Deus consistiria na fé e, o amor mais elevado, consistiria na caridade. Com isso, "as virtudes mais elevadas seriam as teológicas, a saber, a fé, a esperança e o amor, que diferem essencialmente das virtudes cardeais (intelectuais e morais)".³⁰⁶ O ser humano teria perdido o dom supranatural da graça com a queda e o pecado. E, este seria recuperado por meio de Cristo à sua igreja. E, assim, "a natureza racional humana seria elevada ao estado supranatural de perfeição a que estava destinada no plano da criação". Porém, aquele estado natural só poderia ser alcançado agora pela fé, pela qual "podemos aceitar as verdades supranaturais da revelação divina".³⁰⁷ Bavinck conclui que esta doutrina que

³⁰² DOOYEWEERD, 2010, p. 262.

³⁰³ Herman Bavinck interpreta que a queda e o pecado em si corrompem não só os desejos e a vontade, mas, também, a mente (BAVINCK, Hermann. *Teologia Sistemática: Os Fundamentos da Fé Cristã*. Tradução de Vagner Barbosa. São Paulo: SOCEP, 2001, p. 261).

³⁰⁴ BAVINCK, 2001, p. 252.

³⁰⁵ DOOYEWEERD, 2010, p. 262.

³⁰⁶ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 358.

³⁰⁷ DOOYEWEERD, 2010, p. 262.

apregoa que o destino humano mais elevado consiste em serem filhos e filhas de Deus, “nascidos do alto, na união mística, na participação na natureza divina, na deificação”, embora tenha suas raízes em pronunciamentos dos antigos pais da igreja, seria realmente desenvolvida no escolasticismo, especialmente por pensadores como, Boaventura e Tomás de Aquino.³⁰⁸

Numa compreensão dualista, além da esfera supranatural da graça, portanto, haveria também a esfera natural da vida humana ou da natureza humana. Natureza esta, que não teria sido radicalmente contaminada pelo pecado. Apenas ferida pelo pecado, teria sido destinada a existir unida ao dom supranatural da graça. Como a natureza humana perdera a sua harmonia original devido ao pecado, as inclinações sensuais estariam agora em oposição à razão natural. Entre as diversas respostas para a pergunta a respeito da origem do pecado, uma delas estaria relacionada ao domínio dos seres humanos sobre a matéria. Nas palavras de Bavinck, “a filosofia grega geralmente estava comprometida com a interpretação de que o papel da razão era restringir os desejos e as paixões sexuais”.³⁰⁹ A solução seria, portanto, adquirir virtudes naturais, por meio das quais a razão governaria as inclinações sensuais. Na esfera da graça estariam apenas as virtudes sobrenaturais da fé, da esperança e do amor. A queda (Genesis 3), portanto, não teria afetado as capacidades originais da razão natural que, perdera apenas a sua capacidade de refletir sobre realidades divinas. A realidade divina, agora, deveria ser recebida na revelação, por meio da fé.³¹⁰ Assim, acrescenta o teólogo e pastor brasileiro da Igreja Esperança, Guilherme de Carvalho,

na perspectiva escolástica, a fé deveria orientar a razão pra que esta compreendesse as verdades do evangelho, *mas tal orientação não era considerada necessária para que a razão compreendesse a natureza!*³¹¹

Esta visão da natureza humana teria abandonado completamente o sentido radical de criação, queda e redenção como revelada na Bíblia. Pois, compreende que a racionalidade humana não teria sido afetada pela queda. E, embora essa visão

³⁰⁸ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 359.

³⁰⁹ BAVINCK, 2012, v. 3, p. 52.

³¹⁰ CARVALHO, 2006, p. 134.

³¹¹ CARVALHO, 2006, p. 134.

tenha sido rejeitada pela Reforma, "a sua concepção da natureza humana como um composto de corpo material e alma imortal" teria sido "geralmente aceita pela teologia escolástica protestante, tanto luterana como reformada".³¹² Isso teria ocorrido porque

o motivo básico escolástico da natureza e da graça do catolicismo romano continuou a influenciar a visão teológica e filosófica da Reforma. Esse motivo básico introduziu um dualismo na visão inteira do homem e do mundo.³¹³

Pois teria ocorrido uma acomodação da "visão grega da natureza à doutrina bíblica da graça". Dooyeweerd argumenta que, no entanto,

A visão escolástica de que a natureza humana criada encontraria seu centro na razão humana autônoma não poderia ser acomodada à visão bíblica radical da criação. Ela implicaria em que, na esfera natural da vida, o homem seria independente da palavra de Deus. Essa falsa divisão da vida humana em uma esfera natural e outra supranatural se tornou o ponto de partida do processo de secularização que resultou na crise da cultura ocidental, em seu desenraizamento espiritual.³¹⁴

Dooyeweerd conclui argumentando contra a ideia de que a razão humana é uma substância independente. Ela não pode ser compreendida como parte independente da criação, como preservada numa esfera natural boa e imune à queda. Para Dooyeweerd, um "conhecimento central pode ser apenas o resultado da palavra-revelação de Deus operando no coração, o centro religioso de nossa existência, pelo poder do Espírito Santo".³¹⁵ Portanto, a questão referente à pergunta sobre o ser humano seria um exemplo de como a dicotomia natureza e graça permeia a filosofia revelando um motivo básico diferente daquele da palavra-revelação. Como os cristãos que admitem as Escrituras, a revelação de Deus a partir do enredo criação, queda e redenção, poderiam dialogar com as diferentes esferas da realidade quando existem motivos base diversos? Seria preciso, anteriormente, argumentar em favor de uma crítica ao próprio dogma da autonomia da razão. Desafio para o qual Dooyeweerd se

³¹² DOOYEWEERD, 2010, p. 263.

³¹³ DOOYEWEERD, 2010, p. 264.

³¹⁴ DOOYEWEERD, 2010, p. 264.

³¹⁵ DOOYEWEERD, 2010, p. 254.

dedicou.³¹⁶ Não existiria uma neutralidade racional, ou seja, uma esfera autônoma, livre dos efeitos do motivo Criação-Queda-Redenção. Da perspectiva cristã, portanto, conceber uma possibilidade de acesso puro ao conhecimento é algo estranho à cosmovisão bíblica, uma vez que isso ignora os efeitos noéticos da queda. O próprio Bavinck procura deixar claro que

Assim como o pecado original se estende por toda a humanidade, ele se estende também por toda a pessoa. Ele exerce influência sobre toda a pessoa, sobre a mente e a vontade, o coração e a consciência, a alma e o corpo, sobre todas as capacidades e poderes de uma pessoa.³¹⁷

Não haveria nenhuma parte da natureza humana totalmente livre ou imune aos efeitos do pecado. Logo, “a natureza humana, como agora constituída, nada pode produzir exceto sua semelhança, e essa semelhança agora é pecaminosa”.³¹⁸ Nota-se o esforço, portanto, de Bavinck e seus companheiros de empreendimento, em restaurar uma visão da queda em conformidade com a cosmovisão bíblica, superando o dualismo e as influências que a teologia teria incorporando a partir do platonismo, do gnosticismo e do pelagianismo. Para isto, seria necessário também resgatar uma compreensão bíblica da própria criação e, assim, o desenvolvimento de toda uma teologia trinitariana.

Com a secularização, a ciência teria se desenvolvido sem considerar a hipótese de Deus. Pois a razão autônoma não necessitaria mais de Deus para chegar a um conhecimento perfeito sobre a natureza. Os cristãos, portanto, teriam perdido a capacidade de interagir com essa realidade, a menos que admitissem a privatização de sua fé e operassem “no mundo secular” pelos mesmos princípios que descartam qualquer possibilidade sobre a existência ou necessidade de um Deus para compreender o mundo. Logo, a vida estaria dividida entre o sagrado e o profano. Aceitar simplesmente a dicotomia natureza/gracia e a possibilidade de uma razão autônoma significaria ignorar a dimensão religiosa do ser humano, como se houvesse a possibilidade de agir e pensar a partir de uma posição de neutralidade. Todo ser

³¹⁶ Herman Dooyeweerd argumenta nesse sentido em sua obra *No Crepúsculo do Pensamento* (DOOWEWEERD, 2010). Ver também DOOWEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*. Amsterdam and Philadelphia, 1953, obra publicada em quatro volumes.

³¹⁷ BAVINCK, v. 3, 2012, p. 123.

³¹⁸ BAVINCK, v. 3, 2012, p. 57.

humano, no entanto, compreendiam os neocalvinistas, partiria de pressupostos fundamentais que não podem deixar de influenciar na produção cultural que acabará moldando a realidade.

Bavinck argumenta que para superar tal dualismo seria necessário reconhecer e afirmar a importância de uma revelação geral³¹⁹ de Deus na criação. O conceito de revelação geral seria de suma importância para a superação da ideia de que a graça se opõe a natureza, pois ela

mantém a natureza e a graça, a criação e a recriação, o mundo da realidade e o mundo dos valores inseparavelmente conectados. Sem a revelação geral, a revelação especial perde sua conectividade com toda a existência e vida cósmica.³²⁰

Bavinck continua dizendo que sem a graça especial, a relação entre o reino da natureza e o reino dos céus perde o elo que os une, o que gera uma vida religiosa “separada e em paralelo à existência humana ordinária”. Com a graça em oposição à natureza, o cristianismo acaba por se tornar um fenômeno sectário, privado de sua catolicidade.³²¹ Somente uma cosmovisão integral, enraizada no enredo bíblico de Criação-Queda-Redenção seria capaz de afirmar uma revelação geral de Deus, pois é “um e o mesmo Deus que, na revelação geral não deixou de se manifestar a ninguém e que, na revelação especial, se faz conhecido como o Deus da graça”. Assim, “a natureza precede a graça, a graça aperfeiçoa a natureza. A razão é

³¹⁹ Bavinck está se referindo a compreensão clássica da tradição cristã de que haveria uma revelação geral de Deus na criação e uma revelação especial de Deus em Cristo e nas escrituras (BAVINCK, 2012, v. 1, p. 301-351).

³²⁰ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 322.

³²¹ Num texto de 1888 Bavinck explica que como “utilizado pelos pais da igreja, a palavra ‘catolicidade’ tem três significados básicos. Em primeiro lugar, eles a utilizam para se referirem à igreja como um todo unificado em contraste com as congregações locais dispersas que compõem o todo e são incluídas na mesma. A igreja local pode, no entanto, legitimamente chamar-se católica porque ela se liga à igreja universal. Em segundo lugar, o termo expressa a unidade da igreja como abrangendo todos os crentes de todas as nações, em todos os tempos e lugares. Católico, portanto, está em contraste com as pessoas identificadas nacionalmente como povo de Deus - Israel. E, finalmente, a Igreja é por vezes referida como católica porque ela compreende a totalidade da experiência humana. Ela perfeitamente possui todas as doutrinas relativas tanto as coisas visíveis quanto invisíveis que os seres humanos precisam saber; ela fornece cura para todos os tipos de pecado, seja do corpo ou da alma; ela produz todas as virtudes e boas obras, e partilha de todos os dons espirituais” (BAVINCK, Herman. *The Catholicity of Christianity and the Church*. Traduzido para o inglês por John Bolt a partir do texto *De Katholiceit van Christendom en Kerk*. Kampen: Zalsman, 1888. Este discurso foi proferido por Bavinck na Escola Teológica de Kampen, na Holanda, em 18 de dezembro de 1888. A tradução para o português acima é nossa a partir da versão de Bolt).

aperfeiçoada pela fé, e a fé pressupõe a natureza”.³²² Afinal, a revelação especial em Cristo “não é contrária à natureza, mas apenas ao pecado, que, como um elemento estranho, tem se insinuado no mundo”.³²³ Bavinck, portanto, argumenta contra todo tipo de sectarismo, ascetismo e luta contra o mundo. Pois para ele está muito claro que a Reforma procurou resgatar “um cristianismo que fosse hostil não à natureza, mas apenas ao pecado”.³²⁴ Fica evidente, mais uma vez, a luta de Bavinck com seu contexto imediato de movimentos eclesiais que apresentavam dificuldades para lidar com a cultura e o mundo à sua volta.³²⁵

Percebe-se, mais uma vez, que Bavinck mantém uma organicidade em seu pensamento, de modo que sua construção teológica está firmemente embasada numa compreensão bíblica radical de unidade a partir de um Deus que é Pai, Filho e Espírito Santo, e, que atua como Criador, Redentor e Santificador. Um Deus do qual tudo se origina e para o qual tudo converge; de quem nada escapa ou foge do conhecimento e ação. “Em Platão [...] Deus não era o Criador, mas apenas o formador do mundo, seu poder encontrou seu limite na matéria finita”.³²⁶ Mas, com o resgate de uma visão integral da fé cristã, Bavinck pode desenvolver um pensamento e uma teologia que gerasse um envolvimento consciente na realidade mais ampla da vida política e cultural de seu tempo. E, mais do que isso, ir além da teoria para colocar em prática aquilo em que cria. De acordo com este teólogo holandês, a Escritura revela que “Deus e o mundo, espírito e matéria, não são opostos” e, portanto, não haveria “nada desprezível ou pecaminoso na matéria”. A conclusão é de que “o mundo visível é uma revelação tão bonita e viçosa de Deus quanto o espiritual. Ele revela suas virtudes tanto em um quanto em outro”.³²⁷

A teologia de Bavinck reflete, portanto, ideias sobre a relação dos cristãos com a cultura. Ainda que tangencialmente, em sua *Dogmática Reformada*, ele

³²² BAVINCK, 2012, v. 1, p. 322.

³²³ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 361.

³²⁴ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 362

³²⁵ Na sua *Dogmática* Bavinck deixa evidente sua convicção a respeito da criação e do lugar da natureza e do corpo como algo legítimo na fé cristã. “Paulo afirma expressamente que o Espírito Santo também habita no corpo como seu templo (1 Co 6.19), que a ressurreição do corpo tem de acontecer por causa do Espírito que habita nele (Rm 8.11), que as pessoas espirituais fazem das diferentes partes do corpo instrumentos de justiça (Rm 6.13), que a vida de Jesus também se torna visível em nosso corpo mortal (2 Co 4.11) e que a glorificação está estreitamente vinculada ao chamado e à justificação (Rm 8. 29-30; 2 Co 3.18)” Fica claro, portanto, que “o corpo não é a sede do pecado, mas seu instrumento” (BAVINCK, 2012, v. 4, p. 96).

³²⁶ BAVINCK, 2012, v. 2, p. 605.

³²⁷ BAVINCK, 2012, v. 2, p. 571.

também fala da relação entre igreja e estado. Procurou viver de maneira coerente ao seu ensino e compreensão teológica. Ele mesmo foi também filiado e presidente de um partido político e o equivalente a um senador no parlamento holandês. Afinal de contas, “a providência de Deus é manifesta não somente, nem primariamente, nos eventos extraordinários da vida e nos milagres, mas igualmente tanto na ordem estável da natureza quanto nas ocorrências ordinárias da vida diária”.³²⁸ No caso da política, além de se envolver diretamente no assunto, Bavinck expõe um pouco do seu pensamento sobre o tema. Passemos a seguir ao pensamento de Bavinck sobre a relação entre igreja e estado.

2.4 Igreja e Estado

A temática envolvendo a tensão entre igreja e estado já está presente nos primeiros reformadores. Tanto João Calvino quanto Martim Lutero deixaram textos onde se dedicaram a refletir sobre o governo civil e a autoridade secular.³²⁹ O contexto europeu da época de Bavinck vinha sofrendo com a perda do apoio das autoridades políticas que levaram ao estabelecimento das igrejas nacionais com os tratados da Paz de Westfália.³³⁰ Com a Revolução Francesa e os ideais que levaram a ela, uma tendência secular estatizante levou a novos governos que buscavam controle total sobre as instituições. O teólogo protestante norte-americano Max Stackhouse lembra que neste contexto as exceções podem ser vistas exatamente “naquelas áreas onde as tradições da Reforma foram mais fortes e as sociedades civis estavam mais maduras”.³³¹

Em sua *Dogmática Reformada*, Bavinck não chega a dedicar um capítulo específico ao tema pensando claramente na perspectiva do papel da igreja e do

³²⁸ BAVINCK, 2012, v. 2, p. 631.

³²⁹ Os textos principais de cada reformador estão reunidos em HÖPFL, Harro (Org.). *Lutero e Calvino: sobre a autoridade secular*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 151 p.

³³⁰ A Paz de Westfália foi um tratado de paz que pôs fim a Guerra dos Trinta anos, tida como a primeira guerra civil generalizada da Europa, lançando as bases de um novo sistema de relações internacionais. O acordo se baseou no respeito ao equilíbrio dos poderes entre os estados europeus (Disponível em <<http://educaterra.terra.com.br/voltaire/mundo/2003/01/13/001.htm>>. Acesso em: 14 out. 2014).

³³¹ STACKHOUSE, Max L. Sociedade Civil, Teologia Pública e a Configuração Ética da Organização Política em Uma Era Global. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf Von (Orgs.). *Teologia Pública – em debate*. Teologia Pública v. 1. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 37-51, p. 44.

estado. No entanto, além de pequenas sugestões e *insights* ao longo de toda a sua obra, o material mais consistente se encontra no seu quarto volume que aborda o Espírito Santo, igreja e nova criação. Mais especificamente, são dois os capítulos onde Bavinck permite aos seus leitores apreenderem mais claramente o seu pensamento a este respeito: no capítulo 6, sobre o governo espiritual da igreja e; no capítulo 7, sobre o poder espiritual da igreja.³³²

O primeiro volume da *Dogmática Reformada*, uma *prolegômena*, não permite muitas conclusões a respeito da temática igreja e estado. É possível, no entanto, perceber seu alinhamento com os reformadores do século 16 a respeito da obediência civil quando, tratando sobre a interpretação reformada sobre a revelação na natureza e na sagrada escritura ele reitera a obediência às autoridades, pois estas seriam constituídas por Deus (Romanos 13.1).³³³ E, ainda, mais adiante, no contexto onde discute a autoridade das Escrituras, Bavinck lembra que “vivemos segundo a autoridade em cada área da vida. Na família, na sociedade e no Estado, nascemos e crescemos sob autoridade”.³³⁴

Em seu segundo volume, a *Dogmática* explana a respeito de Deus e a Criação. Já no capítulo final, sobre a paternidade de Deus e a providência, Bavinck volta a fazer uma afirmação a respeito da soberania de Deus, destacando que

[...] a Escritura repetidamente chama Deus de “rei” e descreve sua providência como um tipo de governo. Há muitas pessoas em nossa época que rejeitam toda ideia de soberania na família, no Estado e na sociedade e não querem se envolver com qualquer outra ideia, a não ser a democracia e a anarquia.³³⁵

São, portanto, afirmações importantes que estão em consonância com a ideia de soberania que questiona pretensões absolutistas no âmbito de uma realidade relativa. Embora em seu terceiro volume Bavinck já revele algo mais a respeito da relação de sua teologia com a compreensão e atribuição do governo civil, ele se limita ao contexto da sua discussão sistemática que, agora, está abordando a questão do pecado e da salvação em Cristo. Enfatizando a depravação total, Bavinck reforça o

³³² BAVINCK, 2012, v. 4.

³³³ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 362.

³³⁴ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 463.

³³⁵ BAVINCK, 2012, v. 2, p. 627.

valor do governo e da lei civil como um poder que pode auxiliar na restrição de atos pecaminosos, embora, não seja capaz de erradicar o pecado do coração humano.³³⁶ De acordo com o teólogo holandês, no antigo Israel “pecado era um conceito mais amplo do que é para nós hoje, porque também incluía tudo o que era contrário à legislação civil e à pureza levítica”.³³⁷ No entanto, a preocupação de Bavinck não está, aqui, em explorar a natureza do estado ou do governo civil, mas, expor a sua compreensão a respeito da natureza do pecado. Portanto, neste mesmo volume podemos encontrar outras referências do autor a questões envolvendo a legislação na antiguidade, a justiça de Deus, a lei em Lutero e Calvino e questões de obediência à vontade de Deus.

A noção de soberania absoluta de Deus é fundamental para a compreensão de Bavinck a respeito da relação entre igreja e estado. No contexto da justificação, Bavinck argumenta sobre o perdão, e deixa evidente a sua posição quanto ao governo civil existir debaixo da vontade e da soberania de Deus.³³⁸ Quando trata sobre o governo espiritual da igreja, Bavinck destaca o reinado amplo de Cristo, afirmando que, além de profeta e sacerdote, o filho de Deus é “também rei que preserva e protege os seus e, para isso, foi revestido de poder no céu e na terra. Ele é rei em um sentido muito mais autêntico do que qualquer governo secular”.³³⁹ O reino que Cristo inaugura “não é deste mundo”, mas isso não significa, de acordo com Bavinck, que Deus não tem qualquer “interesse em coisas externas e terrenas”. O fato de Jesus ter vindo em natureza plenamente humana e implantar o reino de Deus neste mundo provam que a atividade reconciliadora de Jesus “se estende sobre tudo o que o pecado destruiu e corrompeu”. Assim, mais do que uma preocupação por almas individuais, Jesus “fundou uma comunidade de crentes, uma igreja, e, desde o início, organizou-a de tal forma que ela pode existir, propagar-se, expandir-se e cumprir sua missão na terra”.³⁴⁰ Portanto, Bavinck se mantém claramente alinhado à tradição protestante que compreende todas as coisas sob a autoridade divina, buscando, assim, permanecer de acordo com os primeiros reformadores.³⁴¹

³³⁶ BAVINCK, 2012, v. 3, p. 124.

³³⁷ BAVINCK, 2012, v. 3, p. 138.

³³⁸ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 183.

³³⁹ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 376.

³⁴⁰ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 419.

³⁴¹ Como referência lembramos aqui os escritos *Da Autoridade Secular* de Martim Lutero e também *Sobre o Governo Civil* de João Calvino. Os textos foram reunidos sob a organização de Harro Höpfl numa única edição traduzido e publicado em português (HÖPFL, 2005). Os textos de Lutero são publicados no Brasil numa parceria entre as editoras Sinodal e Concórdia a partir dos trabalhos da

Sobre o governo espiritual e formas de organização da igreja, Bavinck destaca a diferença entre católicos, luteranos e reformados. Ele faz uma leitura crítica de Lutero e dos luteranos que não teriam visto a igreja, em seu modo de organização e forma de governo, como sendo de muita importância. Por isso, Lutero teria enfatizado a igreja como algo que se torna visível na pregação da palavra e dos sacramentos, deixando, assim, ao governo civil a responsabilidade de cuidar das questões “externas”, o que significa “o direito de designar, apoiar e rejeitar pastores; fundar igrejas e escolas; regulamentar os cultos; reformar a doutrina e assim por diante”. Embora Bavinck reconheça que entre os próprios luteranos houvesse compreensões diferentes a respeito dos fundamentos para tal postura, o fato é “que a igreja era quase totalmente privada de um governo autônomo”.³⁴² Mais adiante, ao tratar do poder espiritual da igreja, Bavinck explica que

Lutero, frequentemente, limitava de tal forma a obra de Cristo ao religioso e ético que o natural passou a ficar independentemente ao lado dessa área. Enquanto o evangelho só transformava o interior, a mente, o coração, ele não tinha efeito transformador sobre a vida natural como um todo. Isso explica o desprezo com que Lutero, frequentemente, falava da razão, da filosofia e da jurisprudência. Isso também explica o julgamento severo que a Fórmula de

Comissão Interluterana de Literatura (CIL). As Obras Seleccionadas já compõem 12 volumes publicadas no Brasil. Quanto a João Calvino, existem três versões das *Institutas* traduzidas e publicadas em português no Brasil. A primeira é de 1985, em quatro volumes numa tradução de Waldyr Carvalho Luz a partir da edição final e completa em latim, de 1559, pela editora Cultura Cristã. Uma segunda versão, também pela editora Cultura Cristã, do ano de 2006, é uma tradução de Odayr Olivetti a partir de uma versão do francês, de 1541. Esta edição inclui notas para estudo e pesquisa elaboradas por Hermisten Maia Pereira da Costa. E, ainda há uma terceira versão publicada em dois tomos pela editora UNESP em 2008. É também baseada na versão definitiva de 1559, traduzida diretamente do latim por Carlos Eduardo Oliveira; José Carlos Estevão; Elaine C. Sartorelli e Omayr J. Moraes Jr.

³⁴² BAVINCK, 2012, v. 4, p. 373. Mais uma vez não fica muito clara a distinção entre Lutero e luteranismo no pensamento de Bavinck. Ele parece ter razão ao apontar a maneira crítica com que Lutero encarava a filosofia, no entanto, Ebeling lembra que Lutero teria se sentido a vontade para assumir uma postura crítica quanto à filosofia especialmente por ser ele mesmo um “profundo conhecedor da filosofia”. Tais críticas, portanto, não deveriam ser confundidas como se Lutero estivesse meramente demonstrando um desprezo leviano pela filosofia. Lutero estava decidido pela teologia e, por isso, “não mais se contenta com uma teologia escolástica mediana”. Em sua busca por uma “teologia realmente teológica” Lutero não queria “uma teologia onde novamente se encontrasse a filosofia como fator dominante, uma teologia hipertrofiada pela filosofia”. Neste sentido, parece que Bavinck concordaria com Lutero. Pois, continua Ebeling, o objetivo de Lutero em sua disputa com a filosofia seria o de “abrir para a teologia a genuína compreensão das Escrituras Sagradas, obstruída pela terminologia e pelo enfoque do pensamento aristotélico”. Lutero, na realidade, demonstrava duvidar de que os teólogos ocidentais tivessem compreendido Aristóteles corretamente. Com isso, a crítica de Lutero, muito mais do que à filosofia ou à Aristóteles em si, seria sobre o uso que deles foi feito na teologia. Assim, conclui Ebeling, a luta de Lutero “contra Aristóteles é luta a favor do raciocínio teológico correto” (EBELING, Gerhard. *O Pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 62; 63; 69; 71).

Concórdia pronunciou sobre o “homem natural” como uma pedra, um tronco ou lodo.³⁴³

Segue-se que os luteranos fariam uma distinção entre o sensível e o espiritual, haveria um hemisfério superior e outro inferior. Logo, importaria o poder da igreja que se refere à pura ministração da palavra e dos sacramentos. Tudo o mais seria indiferente. Embora também entre os luteranos se acreditasse que a igreja deveria ter “seus próprios supervisores e diáconos, seu próprio governo e disciplina”, na prática o que ocorrera é que tudo isso foi cedido ao governo. Assim,

a igreja só conservava para si o ofício da pregação, a ministração da Palavra e do sacramento, mas, quanto ao resto, tornou-se uma igreja nacional ou do estado, na qual o governo, como substituto do episcopado católico romano, ou como o principal membro da igreja ou como o agente autorizado da igreja, tinha jurisdição virtualmente irrestrita.³⁴⁴

Bavinck trata, então, de explicar que as igrejas reformadas tomaram uma posição diferente ou até contrária a isso. Deus compreendido como o soberano sobre tudo, da igreja e do estado. Logo, o poder designado sobre estado e igreja também

³⁴³ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 416. O teólogo e filósofo Jonas Madureira destaca também a crítica de Lutero à teologia escolástica com sua forte ênfase na razão. Lembra, no entanto, que Lutero pretendia chamar a atenção para os efeitos que a queda relatada em Gênesis 3 também teria exercido sobre o intelecto. “Para os escolásticos, o intelecto não sofreu alteração por causa do pecado de Adão, e, por isso, afirmavam que era possível conhecer a Deus simplesmente pela luz da razão natural”. Assim, o problema de Lutero estaria neste fato de admitir um conhecimento de Deus a partir de uma teologia natural que pressupõe o poder de uma razão não corrompida pelo pecado. Nas palavras de Madureira, “Lutero não discordava da possibilidade de um conhecimento de Deus oriundo da ‘revelação geral ou natural’, mas discordava da ideia de que tal conhecimento fosse equivalente ao conhecimento obtido pela ‘revelação particular ou especial’”. Assim, para o reformador alemão, Cristo seria “a revelação máxima que podemos ter de Deus” e, apesar de não rejeitar “a manifestação da presença de Deus na criação”, Lutero teria rejeitado, sim, qualquer teologia que abre mão “da revelação especial confiando cegamente na razão natural para chegar ao conhecimento de Deus” (MADUREIRA, Jonas. *Curso Vida Nova de Teologia Básica: Filosofia*. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 100-102). O teólogo e filósofo alemão Oswald Bayer também chama a atenção para a fama que costuma revelar um Lutero contrário à razão e à filosofia. Bayer, no entanto, esclarece tratar-se de equívoco de quem muitas vezes se deixa levar pelo que ouve falar sem averiguar as fontes. A polêmica de Lutero no que se refere à razão, afirma Bayer, estaria “contra aquela razão pervertida, que tem a pretensão de entender algo do *homo peccator* e *deus iustificans*, que, portanto, tem a pretensão de emitir juízos apropriados em questões do pecado, da graça e da salvação” (BYER, 2007, p. 115). Nesta busca pela forma correta de lidar com o saber, o reformador alemão chega a dizer que (LUTERO, Martinho. O Debate de Heidelberg. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2014, p. 35-54, p. 39, v. 12).

³⁴⁴ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 416.

desfrutam de uma soberania própria. Bavinck compreende, a partir de sua leitura da Reforma, que a igreja “recebeu um princípio de vida independente no Espírito Santo”, portanto, tendo se originado “não da vontade da carne, nem da vontade humana, mas nasce de Deus”. Assim, “segue-se que a igreja deve ter um governo próprio”.³⁴⁵ A igreja recebeu de Cristo um governo próprio através dos apóstolos e, esse governo continuou mesmo depois da era apostólica com a igreja podendo extrair das escrituras os princípios para o seu governo. Portanto, a igreja não poderia simplesmente formar um governo para si de acordo com as circunstâncias e nem relegar este governo a qualquer outra instância política ou de governo civil. Para Bavinck, as igrejas

não têm liberdade para abolir os ofícios ou encarregar um governo cristão de governá-las, pois, embora seja verdade que, em uma sociedade cristã e sob um governo cristão, haverá cada vez mais harmonia e cooperação com a igreja na conservação dos padrões e na avaliação e manutenção da doutrina e da vida, mesmo nesse caso as tarefas da igreja e do estado são essencialmente distintas.³⁴⁶

Bavinck compreende, portanto, que a ênfase reformada a respeito da soberania de Deus levou a uma melhor compreensão quanto às questões de autonomia na organização da igreja, pois “Deus é soberano sempre e em todo lugar, na natureza e na graça, na criação e na recriação, no mundo e na igreja”.³⁴⁷ Foi “esse reinado de Cristo”, continua Bavinck, “o princípio material do governo da igreja reformada” e que “tem sido a força orientadora no combate a toda dominação humana na igreja de Cristo e na recuperação e preservação de sua liberdade e independência”.³⁴⁸ Bavinck apoia-se em Calvino para sustentar tal princípio. Conforme palavras de suas *Institutas*, Calvino não tem dúvidas de que Deus, por meio de Jesus Cristo, preside e defende a sua igreja.³⁴⁹ Pois “o Pai deu ao Filho todo o poder para que por sua mão nos governe, fomenta, sustente, proteja sob sua tutela e nos auxilie”.³⁵⁰

³⁴⁵ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 374.

³⁴⁶ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 375.

³⁴⁷ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 375.

³⁴⁸ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 377.

³⁴⁹ CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2008. p. 471.

³⁵⁰ CALVINO, 2008, p. 474. Bavinck, na realidade, considera neste argumento os parágrafos 3-5 do capítulo XV do segundo livro das *Institutas*.

Ao tratar sobre os ofícios especiais na igreja, Bavinck afirma que assim como um povo ou uma sociedade, a igreja também precisa de governo. Mas, diferentemente do que ocorre no governo civil, na igreja os ofícios não podem se derivar da congregação, e, sim da instituição de Cristo: “A igreja como comunhão dos santos não é autônoma”. Já Calvino, portanto, teria feito “do ofício de presbítero uma marca distintiva do governo da igreja reformada”.³⁵¹ Os princípios para uma organização eclesiástica não seriam arbitrários, mas, deveriam ser buscados nos princípios da palavra de Deus. Embora a escritura não seja um livro geral de estatutos e não trate das inúmeras particularidades do dia a dia da igreja, a convicção é de que “o governo da igreja deve se basear substancialmente na lei divina”.³⁵²

Fica evidente, portanto, que Bavinck procura apresentar uma defesa da autonomia que a igreja possui para se organizar e estabelecer um governo independente do estado e do governo civil. Há uma distinção essencial entre igreja e estado no que se refere à origem, natureza e governo. Transferir, portanto, o poder da igreja para o estado, constitui em uma violação do reinado de Cristo. Bavinck argumenta a favor de uma igreja livre da interferência do estado. Ele reivindica autonomia para que a igreja possa se organizar de forma autônoma, instituindo sua própria forma de governo e organização. Não nos importa aqui, entrar no mérito do modelo e das formas de organização que cada igreja, enquanto denominação ou congregação local, compreende ser a melhor maneira de se organizar, tampouco o que o próprio Bavinck entende ser o melhor caminho quanto aos desdobramentos práticos desta autonomia das igrejas. Importa-nos o princípio geral de autonomia e de esfera própria de autoridade que as instituições, entre elas a igreja, gozam perante Deus e as demais instituições. Os princípios e, portanto, o modo de cada instituição se organizar apresentam peculiaridades próprias de cada realidade, de acordo com a natureza e a essência de cada esfera. A autonomia que se apresenta é relativa, uma vez que a igreja responde a Cristo de quem deriva sua autoridade. Num contexto onde havia uma confusão entre o estado e a igreja, a argumentação de Bavinck revela sua luta por uma liberdade que as comunidades e denominações cristãs não gozavam na época, conforme já apresentado no capítulo anterior desta pesquisa.

Bavinck inicia seu capítulo a respeito do poder espiritual da igreja afirmando que a família é a forma de vida em comunidade mais antiga que existe. O estado e a

³⁵¹ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 390.

³⁵² BAVINCK, 2012, v. 4, p. 391.

igreja surgiriam posteriormente devido a uma necessidade imposta pelo pecado. A preservação da raça humana, após a queda, dependeria de uma ordem civil e religiosa que logo se separariam em duas esferas. Com essa dualidade entre a vida civil e religiosa também surgem os conflitos e diferentes maneiras de compreensão e organização entre os povos e as nações. Bavinck exemplifica isso com a diferença que ele entende existir entre o Ocidente, onde “a religião era um assunto político e os sacerdotes eram funcionários do estado” e o Oriente onde “o poder dos governantes estava sujeito aos sacerdotes”. Não haveria, portanto, em nenhum lugar na Antiguidade, uma separação que fosse completa. “Um estado religiosamente neutro é simplesmente desconhecido”.³⁵³ Haveria interesse por parte do estado em manter a religião, pois esta era compreendida como fundamental para garantir a existência do próprio estado.

Nem mesmo no Antigo Testamento igreja e estado seriam idênticos no que se refere à vida e organização do povo de Israel. Haveria, portanto, uma clara distinção entre o papel dos sacerdotes e dos líderes das tribos e, posteriormente, dos reis. Israel, afirma Bavinck, “nunca foi uma hierocracia”, o que significa que “a liberdade do povo era garantida contra a classe sacerdotal”. A ação e o discurso de sacerdotes e profetas em Israel não teria o poder de excluir os considerados impuros e estrangeiros do direito de cidadania. A liberdade dos sacerdotes, no entanto, permanecia no que se refere à liberdade de poderem proclamar a palavra de Deus. Eles “não tinham outro poder além do seu discurso”.³⁵⁴

Haveria, no entanto, uma peculiaridade no sistema político de Israel e, esta consistiria em que todas as suas “leis, ofícios e instituições foram dados e sustentados por Deus”. Segue-se, portanto, que Israel era uma teocracia que tinha Deus como seu legislador, juiz e rei. Não restava, assim, na vida de Israel, “lugar para soberania autônoma em nenhuma área da vida”. Isso significaria, nas palavras de Bavinck, que “a lei de Deus era suprema sobre todos os ofícios, instituições e pessoas e regulamentava toda a vida de Israel e tinha de ser observada por todos, sem qualquer distinção”. Segue-se, daí, que “sem apagar a diferença entre a vida religiosa e a vida civil, o governo tinha de fazer cumprir a lei de Deus em sua própria esfera”. Esta lei forneceria não mais do que algumas poucas regras gerais, deixando, assim, “a execução da punição a cargo do próprio Deus”. Não haveria uma coerção, seja física

³⁵³ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 397.

³⁵⁴ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 397.

ou de consciência, por parte do governo religioso. Por isso, mesmo “quando Israel cada vez mais perdeu sua independência política, a comunidade religiosa pôde continuar a existir e a se organizar a seu próprio modo”³⁵⁵.

Com a vinda de Cristo e sua rejeição por parte daqueles para os quais veio, uma comunidade eclesial mais livre e independente seria organizada com os discípulos. Essa comunidade seria instituída pelo próprio Cristo do qual receberia o poder com seus ofícios, ministérios, instituições e dons, caracterizando sua liberdade e independência. Esse poder recebido pela igreja consistiria em algo especial, não temporal. Trata-se do poder “das chaves” atribuído a Pedro (Mateus 16.19). O poder das chaves confere ao governo da igreja o controle da autoridade de “abrir” e “fechar” o reino dos céus, o que significaria, conforme Bavinck, “determinar o que acontecerá ou não acontecerá”. Aqui, Bavinck segue a interpretação de que “não são pessoas, mas ações que são objeto de ‘ligar’ e ‘desligar’”. Portanto, isso significa dizer que Pedro, e, por derivação, todos os apóstolos, estariam recebendo de Jesus o poder de determinar “o que será ou não será permitido no reino dos céus que está sendo estabelecido aqui sobre a terra e tem seu centro na igreja”.³⁵⁶

E, este poder que Cristo dá a Pedro, aos apóstolos e à igreja, que inclui também “o direito de julgar as pessoas”, não seria “um domínio arbitrário, independente e soberano”, mas, um ministério atrelado à palavra e ao Espírito de Cristo, Ele governa sua igreja. Tal poder, que seria real e abrangente e que “consiste no ministério da palavra e dos sacramentos”, seria de natureza moral e espiritual, o que o diferencia essencialmente de “todo o poder que Deus concedeu às pessoas sobre o povo ou outras criaturas na família, na sociedade, no estado, na arte e na ciência, pois Jesus não agiu de nenhuma outra forma, a não ser como o Cristo – como profeta, sacerdote e rei”.³⁵⁷ Por isso, Cristo enquanto viveu como Jesus na terra, reconheceu e se submeteu a toda autoridade aqui constituída.

No entanto, Bavinck entende que ao longo da história e desenvolvimento do cristianismo ocorreram desvios questionáveis sobre tais questões. Com o desenvolvimento do poder episcopal o governo imperial teria se subordinado ao papa. Na explicação de Bavinck, a igreja ocidental romana entende que

³⁵⁵ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 398.

³⁵⁶ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 399.

³⁵⁷ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 400.

embora o estado ainda seja livre e independente dentro de sua própria esfera, ele é inferior à igreja, preso a seus pronunciamentos e, onde quer que o espiritual invada o natural, sujeito à igreja. O estado deve ser cristão, isto é, católico romano, não pode reconhecer qualquer outra igreja além da católica e é obrigado a perseguir e punir os hereges se a igreja assim desejar e se abster de fazer isso por si mesma.³⁵⁸

Na leitura de Bavinck, com o desenvolvimento da ideia de infalibilidade papal e o poder do papa sobre as questões envolvendo a igreja e o ofício espiritual, “logo surgiu, na história da Igreja católica Romana, a ideia de que o papa, para ser independente na esfera espiritual, também tinha de ser soberano em questões seculares”.³⁵⁹

Já a Reforma buscava um retorno à compreensão da igreja como uma comunhão dos santos que recebeu poder de Cristo e não do estado. Assim como o estado está sob a autoridade e soberania de Deus, recebendo dele seu poder, também a igreja estaria debaixo da autoridade divina, com um poder que difere do poder do estado. “Como Cristo é o único cabeça da igreja, somente a Palavra de Deus pode e deve governar na igreja, não por coerção, mas apenas por amor e livre obediência”. Fica claro, portanto, a diferença entre como o protestantismo e o catolicismo compreenderiam o poder da igreja. Embora em alguns protestantes se encontre a compreensão de que toda lei eclesiástica ou regulamentação na igreja esteja em conflito com a natureza essencial da igreja, “a diferença entre Roma e o protestantismo sobre o poder da igreja está associada à interpretação política/jurídica do cristianismo versus a interpretação ético espiritual”.³⁶⁰

Haveria uma distinção essencial entre igreja e estado no que se refere à origem, natureza e governo. Transferir, portanto, o poder da igreja para o estado, constituiria em uma violação do reinado de Cristo. E, dizer que cada esfera mantém sua própria soberania significaria assumir também que a igreja deveria gozar de autonomia com relação ao estado para sua organização institucional, criando e aplicando leis que achar melhor para seu modo de governo interno. Por outro lado, tal forma de organização e legislação eclesiástica jamais deveria carregar a pretensão

³⁵⁸ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 405.

³⁵⁹ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 410.

³⁶⁰ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 413. Bavinck faz, aqui, referências explícitas a Lutero e Calvino para embasar suas ideias.

de extrapolar sua esfera de soberania, querendo impor sua legislação e disciplina sobre outras esferas como o estado. A igreja não deveria aceitar que seu poder seja transferido ao estado, assim como o estado também não deveria ter seu poder e soberania transferidos à igreja. Bavinck faz questão de salientar aqui o fato de que os reformadores compreendiam a distinção entre igreja e estado sem, no entanto, fazer uma separação. Afinal, também o governo é uma instituição divina que tem como propósito restringir o pecado. Por mais clara e bem elaborada que fosse essa doutrina reformada a respeito da relação entre a igreja e o estado, Bavinck admite que logo surgiriam “numerosas dificuldades práticas”. O contexto analisado pelo autor revelava uma realidade em que “o estado estava, não raro, sujeito aos pronunciamentos da igreja e preso à sua confissão”.³⁶¹ Consequentemente, esse comprometimento do estado com a religião levou a atos de violência e coerção, provocando uma verdadeira tirania.

Após a Reforma não se podia mais considerar que todos os cidadãos ou, sua maioria, em um determinado estado, estivessem sob uma mesma confissão. Com a diversidade de igrejas e de credos, tornou-se cada vez mais difícil “manter o caráter confessional do estado e insistir que os hereges deviam ser punidos”. Logo surgiriam, como ocorreu entre católicos e anglicanos na Inglaterra do século 17, as competições para ver quem teria a prioridade. Daí foi um passo para que surgissem ideias mais afinadas com um deísmo reivindicando tolerância e mediação e, finalmente, a separação entre igreja e estado. Através de Roger Williams essa ideia se tornaria em teoria cada vez mais aceita “tanto entre os cristãos quanto no campo revolucionário”.³⁶² Com a Revolução Francesa, no final do século 18, a teoria de uma separação radical entre igreja e estado chegou a ser obrigatória em alguns países. No entanto, a dúvida não estaria no fato de se a igreja recebeu ou não algum poder de Cristo (pois os cristãos concordariam que a igreja recebeu este poder e governo), mas, se esse poder e governo na igreja poderia se constituir como um artigo de fé e parte da confissão da igreja.

Embora seja possível distinguir entre uma essência e um governo da igreja, isso não significaria que não exista qualquer governo ou poder na igreja, pois “desde o primeiro momento de sua existência sobre a terra, a igreja teve certa organização”, conclui Bavinck. A Escritura revelaria os vários ofícios instituídos à igreja, bem como

³⁶¹ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 417.

³⁶² BAVINCK, 2012, v. 4, p. 418.

os dons pelos quais ocorre o ministério da igreja. A descrição que a Escritura faz do poder da igreja comprovaria a sua existência e completa independência frente aos demais poderes no mundo. Bavinck explica que existem os mais diversos tipos de “poder e autoridade sobre a terra: na família, na sociedade, no estado, na arte, na ciência e assim por diante”. Em cada esfera há um poder específico que procede de Deus e que atua ali. Também a igreja recebe seu próprio poder eclesiástico que é “completamente livre e independente de todos os outros poderes terrenos”.³⁶³ Fica evidente a preocupação de Bavinck em falar à igreja, defendendo sua legitimidade e autonomia frente aos demais poderes e autoridades constituídas.

Tal poder recebido pela igreja não deveria ser diminuído ou atribuído a qualquer outra esfera de poder, como o governo civil, pois isto diminuiria a honra de Cristo e não faria “justiça aos direitos e às liberdades concedidos à igreja”. Trata-se de um poder com suas próprias particularidades, cuja origem e natureza seriam deturpados e até destruídos se transferido a outra esfera. O poder concedido à igreja “têm um órgão, uma natureza e um propósito próprio”. É um poder que foi dado à igreja pelo Espírito Santo de Deus e que só se aplica aos crentes, agindo, portanto, de modo espiritual e moral. É um poder espiritual que não age por coerção, “mas por convicção, fé, boa vontade, liberdade e amor”. Há, portanto, muitas diferenças entre igreja e estado e poder eclesiástico e poder político. Diferenças em sua *origem*, mas, também nos meios de operação. Enquanto os ofícios da igreja de Cristo seriam os ministérios, o governo político seria soberano para emitir e fazer cumprir as leis. Quanto à *natureza*, o poder da igreja seria espiritual, enquanto “o poder do governo político é natural, terreno, secular”, estendendo-se a todos os cidadãos, regulando seus interesses terrenos.³⁶⁴

Quanto ao *propósito*, “o poder eclesiástico serve para a edificação do corpo de Cristo, enquanto o poder político é definido por seu propósito nesta vida e se esforça pelo bem comum e natural”. Finalmente, haveria também uma diferença quanto aos *meios* empregados, uma vez que “a igreja tem apenas armas espirituais, mas o governo carrega a espada”, exercendo poder sobre a vida e a morte, podendo, assim, exigir obediência por meio da coerção e da violência. Em sua crítica, Bavinck diz que “a Igreja Católica Romana não somente planejou fazer com que todo o poder terreno e político fosse subserviente a si; o que é pior é que ela também priva o poder

³⁶³ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 419.

³⁶⁴ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 420.

eclesiástico de seu caráter espiritual e o transforma em dominação política”. Ela procuraria fazer isso atribuindo a si mesma (ao papa) supremo poder legislativo, supremo poder judicial e supremo poder executivo e coercitivo. Assim, Bavinck chama a atenção para os perigos que podem advir da confusão de poderes.³⁶⁵

O autor volta a destacar que a interpretação dos reformadores é diferente, uma vez que compreendem o poder eclesiástico como sendo um poder espiritual. E, enquanto os luteranos compreenderiam este poder estritamente em termos da ministração da palavra e dos sacramentos, admitindo apenas pastores, os reformados teriam compreendido também o poder de ensinar e o poder de jurisdição, o que lhes permitiu incluir, além dos pastores, presbíteros e diáconos. Apesar de alguma controvérsia ter surgido em torno da palavra “jurisdição”, o fato é que “todos reconheceram que a jurisdição na igreja era de uma natureza muito diferente da do estado e tinha um caráter espiritual”. O poder da igreja, portanto, não se esgotaria na ministração da palavra e do sacramento, mas, incluiria também o direito e a autoridade “de fazer leis e tomar medidas de vários tipos” a fim de assegurar a ordem. Assim, considerados os ofícios de pastor, presbítero e diácono e, em conexão com eles, “o triplo ofício de Cristo – profético, real e sacerdotal – devemos distinguir três tipos de poder na igreja: o poder de ensinar, o poder de governar (do qual o poder de disciplina é uma parte) e o poder, ou melhor, o ministério da misericórdia”. Na sequência, Bavinck procura explicar a maneira como ele compreende cada um destes poderes e como devem atuar na igreja.³⁶⁶ Para fins de nos mantermos dentro do propósito deste trabalho não adentraremos nos detalhes sobre como Bavinck compreendia as minúcias da organização eclesiástica.

Bavinck conclui que “a igreja existe no meio do mundo com origem, essência, atividade e propósito próprios”, no entanto, apesar destas distinções, “ela nunca fica separada ou ao lado do mundo”.³⁶⁷ E, após sua explicação entre a forma sobrenatural/católico e a forma ética/protestante de compreender a relação entre igreja e estado, Bavinck destaca que outra maneira de compreender a regulação da relação entre igreja e estado se daria nas opções opostas entre si que são o “papalismo” e o “cesaropapismo”. No cesaropapismo a relação entre igreja e estado aconteceria de tal forma “que a igreja fica sujeita ao estado cristão e deve se conduzir

³⁶⁵ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 421.

³⁶⁶ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 422.

³⁶⁷ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 441.

de acordo com suas leis”. Já no sistema papal, apesar de se manter a independência e a liberdade da igreja, todo o restante deveria estar sujeito ao papa. No caso do cesaropapismo, como estado cristão, o governo acabaria se vendo autorizado a legislar sobre questões que estariam sob a esfera de poder eclesiástico e, ao fazer isso, com o poder do estado, se valeria de uma força com tribunais e julgamentos que aplicariam penalidades próprias do estado. A igreja, no entanto, entende Bavinck, deveria permanecer com sua tarefa própria que se articula por outro caminho cujo expediente consiste em convencer, converter e salvar.³⁶⁸

No caso do sistema papal, “a família, a sociedade, o estado, a arte, a ciência e assim por diante têm de ser eclesiásticos, pois ser eclesiástico é ser idêntico a ser cristão, católico romano, papal”.³⁶⁹ Neste sistema que remete ao mundo medieval,

todos os que se recusam a obedecer ao papa são judicial e legalmente culpados diante desse vigário de Cristo, podem ser punidos por ele e se considerar isso útil - e ele tem o poder de fazer isso – e podem ser coagidos à obediência não apenas por meios morais e espirituais, mas também por meio de penalidades físicas e civis.³⁷⁰

Neste contexto, que Bavinck considera de tirania religiosa, é que se compreenderia a importância de homens como Lutero e Calvino que tiveram a coragem de se levantar pela restauração da “importância ético-religiosa do cristianismo como a religião da graça”. Ainda mais, a libertação que os reformadores buscaram não consistiria em libertar o mundo natural das garras do cristianismo, mas, em libertar o natural da jurisdição da Igreja Católica Romana. Assim, por mais que Calvino enfatizasse, em sua época, que também toda forma de governo civil está debaixo da autoridade de Cristo e à palavra de Deus, ele sabia que “a relação entre igreja e estado [...] é contratual e livre”.³⁷¹ Portanto, na leitura de Bavinck,

a igreja não tem escolha, mas deve pregar a Palavra de Deus e dar testemunho de seus mandamentos em seu nome, mas, se o governo ou alguém se recusar a dar ouvidos, então a igreja, Calvino ou qualquer cristão

³⁶⁸ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 443.

³⁶⁹ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 444.

³⁷⁰ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 444.

³⁷¹ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 444.

não tem qualquer poder ou direito de lançar mão da coerção. Tudo o que se pode fazer, então, é resistência passiva.³⁷²

O que fica evidente, portanto, é que com a Reforma, no que se refere “ao governo e a todo ser humano, todo direito de praticar coerção e infligir punição foi tirado da igreja e o cristianismo foi restaurado e respeitado como um poder puramente espiritual”.³⁷³

Por esta perspectiva, os seres humanos e os governos seriam responsáveis e responderiam somente a Deus. Bavinck ressalta que depois do movimento de reforma surgiram diversos tipos de movimentos e formas de pensamento e conduta que, com suas próprias interpretações a respeito de crime e castigo, tornariam conflituosas a relação entre igreja e estado, especialmente porque nos estados considerados cristãos, “as linhas entre estado e igreja foram traçadas erradamente e a incredulidade, a heresia e assim por diante foram interpretadas como crimes contra o estado”. Para regular esta relação, então, Bavinck propõe algumas questões que deveriam permanecer em foco. São sete pontos cujo destaque está no fato de que a igreja age pela mensagem, pelo testemunho, por meios compatíveis com o evangelho de Cristo, nunca por força, coerção e punição. Como Bavinck está partindo do pressuposto de um governo que se confessa reformado ou cristão, ele destaca que tal governo, “não pode interferir nos direitos individuais, nem nos da família, sociedade, artes e ciências e não é responsável, portanto, pelo que acontece nessas áreas” mesmo que o que aconteça “seja contrário à Palavra e à lei de Deus”. Portanto, cabe ao governo civil, sempre, resguardar a liberdade de cada esfera que possui a sua própria soberania.³⁷⁴

³⁷² BAVINCK, 2012, v. 4, p. 444. Sobre o tema da resistência às autoridades, Calvino opõe-se a qualquer tipo de anarquia, considerando ser uma barbárie não querer aceitar a necessidade de um governo civil. Ele exorta a que os cristãos não se rebelam contra as autoridades, mesmo que estas sejam injustas. Pois a vingança pertence somente a Deus e não devemos achar que podemos ser seus representantes neste assunto. Calvino estava entre a tensão de defender uma obediência passiva devido aos anabatistas e seus radicalismos sociais e, ter que se abrir para exceções devido às perseguições de governantes que não toleravam os protestantes heréticos. Isso faz com que o reformador chegue a ser considerado ambíguo no que se refere à relação dos cidadãos com os magistrados. Nas palavras do reformador “[...] 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. Não se faz qualquer injúria ao magistrado, por mais elevado que seja, quando o submetemos ao poder de Deus, que é o único verdadeiro” (CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. Tomo II. São Paulo: UNESP, 2009. p. 902).

³⁷³ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 444.

³⁷⁴ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 445.

Bavinck procura sustentar sua teoria de separação e autonomia entre os poderes que legitimam as diferentes instituições na esfera da realidade utilizando-se de argumentos bíblicos e históricos. Para ele, igreja e estado existem e podem existir independentemente do outro. E, mesmo que numa sociedade secularizada se omita ou até mesmo se negue a autoridade divina, os cristãos continuariam respondendo a Deus como esta autoridade maior sob a qual existem todas as coisas. A igreja derivaria seu poder e autoridade da escritura e do Espírito de Cristo. As demais instituições humanas recebem formas diferentes de autoridade para se constituírem e se organizarem. Logo, a igreja, constituída por fiéis ou membros que, em última análise, são pessoas reais, ao ser ensinada a respeito do lugar e da legitimidade com que cada instituição existe, pode contribuir para uma convivência mais tolerante e harmoniosa, ao mesmo tempo em que permaneceria exercendo seu papel profético com denúncia sempre que alguma força se imponha, extrapolando sua própria esfera de soberania para exercer controle e apropriação ilegítima. Assim como a igreja espera que seja reconhecida e respeitada pelo estado, também deve agir da mesma forma perante o estado e as demais organizações. Nenhuma igreja institucionalizada, por mais forte e presente que seja numa determinada nação, ou, até mesmo no mundo, possui o direito de usurpar a autoridade e o poder do estado ou de qualquer outra esfera de soberania. Seu poder de influência e persuasão deve se dar sempre de forma orgânica, com pessoas cristãs desempenhando sua vocação nas diferentes instituições da esfera pública. Mais uma vez é notável a preocupação de Bavinck em falar diretamente à igreja, chamando a atenção para o risco da confusão que pode surgir de uma compreensão que não leve em consideração a autoridade e legitimidade de cada esfera da realidade na diversidade social, cultural e religiosa.

A teologia integral de Bavinck transparece ao explicar sua compreensão de que haveria “apenas duas formas pelas quais o relacionamento entre a igreja e o mundo pode ser definido, a saber, a forma católica romana e a forma protestante, a forma sobrenatural e a forma ética”. No catolicismo romano seria compreendido que “a graça é mecanicamente acrescentada à natureza a partir de cima, a igreja ao mundo, a moralidade superior à moralidade inferior”. Ou seja, o mundo natural provindo de uma ordem inferior, o que o tornaria a causa do pecado. Por isso, o mundo natural precisaria de alguma restrição do mundo sobrenatural. Logo, aqueles que pretendem viver segundo o ideal da igreja romana “têm de se tornar ascetas, suprimir o natural e se dedicar totalmente à religião”. Para aqueles que não conseguem este

ideal, restaria viver no mundo natural contando com o sobrenatural para lhes demarcar os limites e espaços num mundo dividido. Por outro lado, o Protestantismo substituiria tal antítese quantitativa e sobrenaturalista pela ética. Nesta compreensão, “o natural não é de uma ordem inferior, mas, em seu tipo, é tão bom e puro quanto o sobrenatural, pois foi criado pelo mesmo Deus que se revelou na recriação do mundo como Pai do Senhor Jesus Cristo”. O que acontece é que este mundo natural “foi corrompido pelo pecado e, portanto, tem de ser reconciliado e renovado pela graça de Cristo”. Segue-se, portanto, uma diferença também na compreensão da graça, pois ela serviria “não para evitar, suprimir ou matar o natural, mas precisamente para libertá-lo de sua corrupção moral e torná-la verdadeiramente natural novamente”. Neste caso, a crítica que Bavinck faz a Lutero é que o reformador alemão teria parado pelo meio do caminho nesta compreensão da graça e da natureza, pois ele “não tratou do natural e restringiu o cristianismo muito severamente ao campo da religião e da ética”. Por sua vez, Calvino teria ido além, buscando uma reforma de toda a vida por meio do cristianismo. Se “fuga” é a palavra para os anabatistas e “ascese” para os católicos romanos, Bavinck afirma que os protestantes se caracterizariam pela “renovação” e “santificação”. Uma compreensão baseada na visão integral de mundo e da realidade.³⁷⁵

Essa visão de integralidade é descrita por Bavinck de forma sucinta quando ele diz que

há somente um Deus, afinal, tanto na criação quanto na recriação. O Deus da criação e do Antigo Testamento não é inferior ao Deus da recriação, ao Pai de Cristo, ao Deus da nova aliança. Cristo, o mediador da nova aliança, também é aquele por quem Deus criou todas as coisas. O Espírito Santo, que é o autor da regeneração e da santificação, é o mesmo que, no princípio, se movia sobre a face das águas e adornou os céus. Criação e recriação, portanto, não podem ser contrastadas em termos de inferior e superior. Ambas são boas e puras – obras esplêndidas do Deus Trino. Além disso, embora seja verdade que o pecado que entrou no mundo corrompeu tudo – não somente a vida espiritual, a vida ético-religiosa, mas também toda vida natural, o corpo, a família, a sociedade, todo o mundo – esse pecado não é substancial ou material, mas “formal” e, portanto, não é idêntico ao mundo criado, mas habita e está ligado ao mundo criado e pode, portanto, sempre ser separado e removido dele pela graça de Deus. Substancial e materialmente, a criação depois da queda é a mesma de antes da queda: continua sendo uma obra de Deus e, portanto, tem de ser honrada e aclamada. Para recuperar o mundo caído, Deus introduziu as forças da graça em sua criação. A graça também não é uma substância ou matéria, encerrada na Palavra ou no sacramento e distribuída pelo sacerdote, mas uma força

³⁷⁵ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 441.

renovadora e transformadora. Ela não é, *per se*, sobrenatural, só tem esse caráter por causa do pecado e, portanto, em certo sentido, incidental e temporariamente, com o propósito de restaurar a criação.³⁷⁶

Mais uma vez é perceptível o interesse de Bavinck em superar qualquer dualismo apresentando uma teologia trinitariana. Depois da queda Deus não abandonaria o mundo à própria sorte. Deus sequer privaria o mundo da sua graça. Deus continuaria em ação com a sua graça comum, restringindo o mal e, com sua graça especial, renovando, guiando e preservando. Não seria possível falar de pessoas cristãs e pessoas não cristãs como se fossem duas entidades separadas. Nas palavras de Bavinck, “a criação é incorporada e restaurada no processo de recriação”. Assim, “as pessoas que nascem de novo não são substancialmente diferentes daquilo que eram antes da regeneração. Incorporados à igreja, permanecem no mundo e só devem ser preservadas do maligno”. Da mesma forma como Cristo se revestiu da natureza humana e veio ao mundo sem considera-lo estranho,

o cristão é nada mais do que uma pessoa nascida de novo, renovada, e, portanto, verdadeiramente humana. As mesmas pessoas que são cristãs continuam na mesma vocação a que foram chamadas; continuam sendo membros da família, da sociedade, sujeitas ao governo, praticantes das artes e da ciência, homens ou mulheres, pais ou filhos, senhores ou servos e assim por diante.³⁷⁷

Com isso, a conclusão é que “a relação que tem de existir entre a igreja e o mundo é, em primeiro lugar, de caráter orgânico, moral e espiritual”.³⁷⁸ Logo, debaixo da soberania de Deus, o desenvolvimento de uma doutrina do mandato cultural e de uma graça comum, seria fundamental para esta perspectiva integral assumida por Bavinck.

O impacto, bem como a influência renovadora de Cristo sobre o mundo natural permaneceria “sobre a família, a sociedade, o estado, as ocupações, os negócios, a arte, a ciência e assim por diante” através da vida daqueles que creem. A partir desta

³⁷⁶ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 441-442.

³⁷⁷ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 442.

³⁷⁸ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 442.

relação orgânica, a vida espiritual remodela “a vida natural e a vida moral em toda a sua profundidade e alcance de acordo com as leis de Deus”. Depreende-se daí a influência que os cristãos exerceriam no mundo.³⁷⁹ Como os cristãos seriam pessoas comuns que não são retiradas do mundo, mas, vivem nele, através deles, organicamente,

a verdade cristã e a vida cristã são introduzidas em todos os círculos da vida natural, de forma que a vida em família e na família estendida é restaurada à honra, a esposa é novamente vista como igual ao marido, as ciências e as artes são cristianizadas, o nível de vida moral é elevado, a sociedade e o estado são reformados, as leis e as instituições, as morais e os costumes se tornam cristãos.³⁸⁰

Fica claro, portanto, que na relação entre estado e igreja, Bavinck defende uma soberania legítima para cada esfera que deve atuar respeitando não só a esfera de soberania da outra, como também as demais áreas da vida e da realidade humana (artes, família, ciência, etc). Cada esfera possuindo uma autoridade própria e legítima diante de Deus. Assim, Bavinck mostra-se de acordo com a tradição protestante que primava pela liberdade de consciência e de religião. Esta atitude, exemplificada acima na relação igreja e estado, aplica-se também na relação entre as diversas esferas de soberania que se tornam concretas na sociedade nas diversas organizações religiosas, políticas, sociais, e, culturais numa forma geral. E se, como afirma John Bolt, Bavinck cria que “toda convicção religiosa é nascida de religiões concretas, históricas, das narrativas das comunidades de fé”³⁸¹, então, nada mais natural que o teólogo estar preocupado em comunicar-se com a sua comunidade de fé, fazendo-se entender a partir de “uma atraente visão trinitariana do discipulado cristão no mundo de Deus”.³⁸²

Nosso objetivo, com o presente capítulo, consistiu em levantar o que acreditamos compor um importante apanhado temático do pensamento teológico de Bavinck e que, portanto, possui um forte potencial para contribuir nas discussões em torno da teologia pública e de uma igreja pública no Brasil. A seguir apresentaremos

³⁷⁹ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 441-442.

³⁸⁰ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 443.

³⁸¹ BOLT, 2012, v. 1, p. 20.

³⁸² BOLT, 2012, v. 1, p. 21.

um histórico sobre esforços que foram empreendidos nas últimas décadas e mais recentemente em busca de uma teologia e uma igreja relevante na América Latina. Passaremos a analisar especialmente a Teologia da Libertação (TdL), a Teologia da Missão Integral (TMI) e a Teologia Pública (TP). Estes foram - e, de alguma maneira, continuam sendo - movimentos na teologia e na igreja que levantaram questões pertinentes, tanto na denúncia de forças que procuravam manter a igreja ou alinhada às forças de um status quo ou, em isolamento, separada da realidade mais ampla. Neste sentido, acreditamos que elementos importantes da teologia de Herman Bavinck podem vir a subsidiar e oferecer novas percepções nos empreendimentos que trabalham por uma igreja e uma teologia pública, relevante em seu contexto real.

3 O CRISTÃO E A ESFERA PÚBLICA

Ele foi a Nazaré, onde havia sido criado, e no dia de sábado entrou na sinagoga, como era seu costume. E levantou-se para ler. Foi-lhe entregue o livro do profeta Isaías. Abriu-o e encontrou o lugar onde está escrito: “Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para pregar boas novas aos pobres. Ele me enviou para proclamar liberdade aos presos e recuperação da vista aos cegos, para libertar os oprimidos e proclamar o ano da graça do Senhor” (Lucas 4.16-19).

A partir deste capítulo, o presente trabalho repetidamente fará uso de termos como *igreja*, *povo de Deus* e *igreja local*. Cabe, portanto, um esclarecimento e uma definição precisa quanto aos significados que se têm em mente. Ao nos utilizarmos do termo “igreja local” não estamos nos referindo a nenhum movimento específico ou sectário da igreja³⁸³, mas, tão somente às congregações e comunidades cristãs que compõem as denominações cristãs existentes. Seria como dizer que ali onde há um templo cristão encontra-se o local de reuniões, cultos e celebração de uma *igreja local* que é parte do grande *povo de Deus*, um povo que também é identificado como cristãos, a saber, seguidores e seguidoras de Jesus Cristo. Portanto, ao nos referirmos à igreja local como parte do povo de Deus que congrega num determinado local a partir de uma determinada região geográfica, é somente esta a intenção. E, numa mesma região pode existir, portanto, mais do que uma igreja local, uma vez que existem diferentes tradições e denominações cristãs (Comunidade Luterana da Vila Sepé, Congregação Batista de Mariana, Igreja Presbiteriana do Pilar, etc.). Passaremos a adotar a terminologia “povo de Deus” e “igreja local”, portanto, para

³⁸³ Existe um movimento liderado por Witness Lee, um pregador chinês de origem batista, que se denominam “Igreja Local” ou “A Igreja dos Irmãos”. A utilização da terminologia “igreja local” que é adotado nesta pesquisa, no entanto, não estabelece qualquer relação com o movimento de Lee. Com “igreja local” referimo-nos aos agrupamentos de cristãos que se reúnem sob congregações ou comunidades localizadas em determinada circunscrição geográfica.

discernir entre os cristãos de modo geral³⁸⁴ e os grupos que se reúnem como igrejas/comunidades/congregações locais.³⁸⁵

Ainda dentro deste contexto da igreja/povo de Deus e a igreja/comunidade/congregação local é que aparece também na literatura a expressão *plantação de igrejas* que muitas iniciativas missionárias de igrejas têm adotado para referir-se à implantação de um projeto que visa iniciar uma nova igreja/comunidade/congregação local numa determinada região (bairro, cidade, país).³⁸⁶ A expressão *plantar igreja*, portanto, refere-se a começar uma nova igreja local, de acordo com a tradição e denominação responsável pelo projeto, que contará com todo o apoio de mantenedores a partir de grupos e outras igrejas que darão o suporte necessário por um tempo determinado até que aquela nova igreja local consiga sua autonomia em termos financeiros e de liderança. Neste caso, é possível também encontrar referência aos projetos de plantaçãõ de novas igrejas como *projetos missionários*. Dependendo das diferenças de tradições e denominações pode-se encontrar também a expressão *comunidade local*. Já em Bavinck encontraremos a referência de que “nem uma única igreja local, afinal, surge de forma

³⁸⁴ A “congregação de todos os crentes”, de acordo com o sétimo artigo da Confissão de Augsburgo.

³⁸⁵ Em sua palestra “A Igreja como Agente de Deus na Evangelização”, apresentada no Congresso Internacional de Evangelização Mundial em Lausanne, em 1974, Howard Snyder tematizou a concepção bíblica da igreja. Abordando as concepções tradicionais o autor aponta que a *igreja institucional* costuma identificar a estrutura institucional “visível” tomando-a como essencialmente a igreja “sem fazer qualquer distinção significativa” entre o que outros discernem como “igreja visível” e “igreja invisível”. Por outro lado a *concepção mística* colocaria “a Igreja muito acima do espaço, do tempo e do pecado, como uma realidade etérea compreendendo todos os verdadeiros crentes em Cristo, e conhecida só de Deus”. Para o autor, ambas as concepções seriam inadequadas (SNYDER, Howard. A Igreja como Agente de Deus na Evangelização. In: GRAHAM, Billy, PADILLA, René et al. *A Missão da Igreja no Mundo de Hoje*. São Paulo: ABU/Visão Mundial, 1982, p. 88). Bavinck fala de uma “igreja universal” para referir-se aos “crentes que estão agora presentes em todas as igrejas, entre todas as nações e em todos os países”. E, chama de “igreja particular ou local” “todos os crentes que vivem em algum lugar – cidade, bairro ou vila” (BAVINCK, 2012, v. 4, p. 305). Isso embora como “uma manifestação independente do corpo de Cristo” a igreja local seja também “parte de um todo maior”. A igreja local seria “uma igreja particular que surge da igreja universal e é, espiritual e historicamente, ligada a ela” (BAVINCK, 2012, v. 4, p. 378). No terceiro Congresso Lausanne sobre Evangelização Mundial na Cidade do Cabo, na África do Sul, em 2010, Willy Kotiuga referiu-se aos cristãos que estão espalhados como o sal e chamados a brilhar como luz influenciando a realidade para além dos muros institucionais da igreja como “a igreja em geral” (KOTIUGA, Willy. Verdade no Lugar de Trabalho: equipando toda a igreja. In: ATALLAH, Ramez et al. *Cristo, Nosso Reconciliador: evangelho – igreja – mundo*. Curitiba: Encontro/Ultimato, 2014, p. 41-48, p. 41).

³⁸⁶ É o caso, por exemplo, da CTPI (Centro de Treinamento para Plantadores de Igrejas), uma organização que se identifica como “uma rede de pastores e igrejas, comprometidos com uma teologia cristã reformada e engajados no cumprimento da grande comissão de Cristo através da plantaçãõ de novas igrejas em cidades brasileiras” (Cf. <<http://www.ctpi.org.br/quem-somos#sthash.ny9ypOOO.dpuf>>. Acesso em: 15 abr. 2015).

autóctone do inconsciente, mas foi plantada pela semente da Palavra que outra igreja semeou nessa localidade”.³⁸⁷

Outro termo que pode aparecer é *instituição cristã* para referir-se ou a denominações cristãs como as expressões eclesiais organizadas institucionalmente ou até mesmo organizações com fins de ação social instituídas por igrejas locais, denominações e até mesmo por parceria entre diferentes igrejas e denominações.³⁸⁸ Na distinção entre a igreja como organismo e a igreja como instituição, Bavinck toma ambas as manifestações como expressão da “igreja visível” e não admite uma prioridade para uma ou outra. Para Bavinck, instituição e organismo são “dados em conjunção e interagem continuamente entre si e se influenciam mutuamente”.³⁸⁹ E, se uma denominação e uma igreja/comunidade/congregação local pode ser considerada uma instituição eclesial cuja razão de ser é a evangelização, a comunhão local do povo de Deus daquela determinada região, há também as instituições para-eclesiais formadas pelas igrejas para atenderem a fins específicos, especialmente nas áreas de ação social ou diaconia.

O presente trabalho, portanto, assume o que entendemos estar mais em consonância com o modelo bíblico de igreja, a saber, povo de Deus, a igreja como o corpo de Cristo e a igreja local como a congregação que se identifica por questões de proximidade geográfica³⁹⁰, especialmente, mas, também por interesses diversos e critérios de identificação sociocultural. Assume-se, assim, a distinção apresentada por Howard Snyder e incorporada pelo Pacto de Lausanne de que “povo” e “comunidade” representam os dois polos a formar a “realidade bíblica da Igreja”.³⁹¹ Por questões de contextualização e atualização optamos pela referência à *comunidade* também como “igreja local”.³⁹² A importância de tais definições se dá, especialmente, por

³⁸⁷ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 378.

³⁸⁸ No caso do Brasil, as diversas organizações religiosas também acabam se organizando e, para funcionarem formalmente, devem proceder sua inscrição junto ao Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica – CNPJ. O Código Civil Brasileiro define que “são pessoas jurídicas de direito privado” também as organizações religiosas (Incluídas explicitamente pela Lei nº 10.825, de 22.12.2003). Cf. <http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/leis/2002/L10406.htm>. Acesso em: 08 jul. 2015.

³⁸⁹ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 336.

³⁹⁰ Isso sem ignorar, obviamente, que com o decorrer da história essa identificação não se restringiu às influências geográficas, mas, também por divisões doutrinárias que deram origem a tradições e denominações cristãs diversas. Com isso tornou-se comum a presença de várias igrejas locais representando diferentes denominações com templos sendo edificadas lado a lado nas cidades pelo mundo. Daí a importância de toda uma discussão em torno da unidade dos cristãos e iniciativas ecumênicas de parceria e diálogo entre os cristãos.

³⁹¹ SNYDER, 1982, p. 92 e Pacto de Lausanne, parágrafo 6.

³⁹² Reconhecemos que há na tradição teológica e eclesiológica da igreja longas discussões em torno da “Igreja visível” e “Igreja invisível” bem como de diversos modelos eclesiológicos e de organização

entendermos que o cristão, enquanto integrante do grande povo de Deus, vive a sua fé não apenas a partir dos programas da igreja local, portanto, restrito à privacidade do templo e da congregação, mas, também, como cidadão numa cultura mais ampla, influenciando e sendo influenciado nas diversas esferas da realidade e suas relações. Como diria Bavinck, “onde está o povo de Deus está a Palavra de Deus, mas esse povo e essa Palavra podem estar e, frequentemente estão, onde não há sacerdote ou papa, pastor ou presbítero”.³⁹³ Isso significaria depurar também as definições em torno de questões como a diferença que a igreja faz ou deixa de fazer na sociedade. Afinal, qual seria a igreja que se tem em mente? Falamos de instituições e do clero? Ou do impacto de comunidades locais? Ou nos referimos à influência da igreja enquanto povo de Deus que procura viver o evangelho na família, no trabalho, nos estudos e nas relações sociais? Talvez tudo isso junto? Esclarecemos, portanto, que a compreensão que se apresenta a partir da presente pesquisa entende que a igreja relevante e identificada como *sal e luz* no mundo³⁹⁴ é a igreja povo de Deus, portanto, pessoas. Consequentemente, as denominações e igrejas locais, obviamente, também estarão inseridas neste mandato que pressupõe que os cristãos representem a Cristo como seus embaixadores.³⁹⁵

Além daqueles cristãos envolvidos com um ministério de tempo integral (ministros religiosos como padres, pastores, missionários, bispos, etc.), Wright sustenta que “a maioria dos cristãos vive no cotidiano do mundo comum, trabalhando, ganhando a vida, cuidando das famílias, pagando impostos, contribuindo para a sociedade e para a cultura, progredindo, fazendo a sua parte”. São cristãos vivendo e atuando no domínio da “esfera pública”. Por *esfera pública* Wright reconhece “todo o mundo dos esforços humanos cooperativos nos projetos produtivos e nas atividades criativas: trabalho, medicina, mídia, política e governo – até mesmo lazer, esporte, artes e entretenimento”. Trata-se da “praça pública” onde as pessoas se encontram

denominacional. Não consiste, porém, do objetivo desta pesquisa ater-se às minúcias de tais discussões. A pertinência, no momento, está em deixar claro a maneira como se pretende utilizar especialmente dois aspectos, a saber, “povo de Deus” e “igreja local”. No caso de Bavinck, ele não parte do princípio de que a igreja, na sua manifestação orgânica, como “comunidade de fé e vida” corresponda a “igreja invisível” enquanto que a igreja organizada com seus ofícios e ministros, a saber, a igreja instituição, corresponda à “igreja visível”. Para ele, a igreja enquanto povo de Deus e a igreja instituição revelam uma distinção dentro da “igreja visível”, de acordo, portanto, com a tradição da Reforma e do protestantismo (BAVINCK, v. 4, 2012, p. 334).

³⁹³ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 335.

³⁹⁴ Evangelho de Mateus 5. 13-14.

³⁹⁵ “Somos embaixadores de Cristo, como se Deus estivesse fazendo o seu apelo por nosso intermédio. Por amor a Cristo lhes suplicamos: Reconciliem-se com Deus” (2 Coríntios 5:20).

para seus negócios, “é o mundo dos compromissos sociais e das atividades humanas, no qual a maioria de nós gasta a maior parte do tempo”.³⁹⁶ Levantar tais questões é pertinente neste momento para elucidar a compreensão daquilo que se entende por uma igreja pública, o povo de Deus vivendo e contribuindo com a cultura e a sociedade em geral, e, de uma teologia pública, mais acadêmica, preocupada em discutir os temas da vida pública.³⁹⁷ Os esforços em torno da discussão entre os desafios da igreja frente à realidade sociocultural permeiam a história e tem seu papel na realidade latino-americana e brasileira.

3.1 A Igreja e a Teologia no Contexto Brasileiro

Desde a chegada de seus colonizadores europeus, o Brasil sempre se viu como uma nação cristã, seja pelos católicos romanos que aqui desembarcaram, seja pela posterior chegada de imigrantes protestantes e dos missionários evangélicos. De certa forma, a ideia de uma cultura cristã foi trazida para e se instalou no Brasil. Embora os evangélicos sempre tenham mostrado crescimento nas estatísticas, especialmente a partir da década de 1980, a curva de crescimento se acentuou. Com isso, de acordo com indicadores do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) e o Censo 2010, os evangélicos já ultrapassam 22% da população brasileira. Existem muitas controvérsias em torno de quem seriam estes evangélicos, especialmente em razão da variedade de grupos e denominações espalhados pelo Brasil.³⁹⁸ No entanto, apesar de demonstrar que este crescimento vem desacelerando, o fato é que o número de evangélicos no país é expressivo. E, muitos arriscam previsões de que o crescimento continuará.³⁹⁹

³⁹⁶ WRIGHT, 2012, p. 265.

³⁹⁷ ZABATIERO, 2012, p. 8. Voltaremos ao tema para maiores aprofundamentos no capítulo seguinte.

³⁹⁸ Magali Cunha lembra que “quando se fala de ‘evangélicos’ no Brasil, a referência em geral é feita ao conjunto de cristãos não católicos presentes no país”. Trata-se, no entanto, de uma imagem “evangélica” construída a partir de grupos que podem ser distinguidos, especialmente, por três ramificações principais: protestantes vindos dos Estados Unidos a partir de meados do século 19, os pentecostais, chegando no início do século 20 e, depois, os neopentecostais (CUNHA, Magali do Nascimento. *Religião na Esfera Pública: a tríade mídia, mercado e política e a reconstrução da imagem dos evangélicos brasileiros na contemporaneidade*. In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e Sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 173.).

³⁹⁹ De acordo com o sociólogo Paul Freston, algumas previsões chegam a dizer que “se mantidas as tendências atuais, os evangélicos poderão chegar a um terço da população em 10 anos e irão

Mediante este quadro são inúmeras as análises com publicações e debates em torno da realidade brasileira no que se refere à sua pluralidade religiosa. Não é tanto o propósito deste trabalho deter-se nas estatísticas e seus analistas neste quesito. Importa-nos mais a discussão em torno do impacto cultural desse crescimento evangélico no Brasil.

São inúmeros os grupos e subdivisões dentro do cristianismo brasileiro, especialmente a partir do século 20. Nas diversas obras e pesquisas, diferentes propostas e tipologias são apresentadas. E, para cada tentativa de categorização novas subdivisões e tipologias surgem.⁴⁰⁰ A questão mais inquietante, no entanto, é por aquilo que gera as críticas quanto a pouca influência deste cristianismo na realidade brasileira. São inquietações que perguntam pela diferença que os cristãos evangélicos realmente representam para a cultura, a política e a sociedade em geral. Se, nas palavras do jornalista Luciano P. Vergara, “um país em cuja população há quase um evangélico para cada quatro habitantes” dever-se-ia perceber “o seu perfil cultural alterado pelos valores evangélicos”⁴⁰¹, quais as razões que geram tantas

superar os católicos em 20 ou 30 anos” (FRESTON, Paul. *O sentido do Censo 2010*. Disponível em: <<http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/338/o-sentido-do-censo-2010>>. Acesso em: 04 mar. 2015). No entanto, a curva crescente no gráfico que é favorável aos evangélicos, coincide com a curva decrescente desfavorável aos católicos. Isso significa que, na soma, evangélicos e católicos continuam representando mais de 85% da população. Portanto, um olhar para as estatísticas históricas, além de demonstrar decréscimo no número de católicos e crescimento dos evangélicos, revela, no geral, um decréscimo no número daqueles que se declaram adeptos de alguma denominação cristã. A soma de católicos e evangélicos no censo 2010 representa 86,8%. No censo do ano 2000 era de 89%. Se fossemos voltar no tempo veríamos que esse número era ainda maior. Conclusão: o número dos que se declaram cristãos no Brasil cai a cada censo.

⁴⁰⁰ Gedeon Alencar, em sua obra que pretende analisar o protestantismo brasileiro com o objetivo de tratar o tema que diz respeito à contribuição ou não do protestantismo na cultura brasileira fala em um protestantismo de migração e outro de missão, do pentecostalismo e do neopentecostalismo. Cada grupo possui suas particularidades e razões (ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo Tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2005. p. 26). Por sua vez, Marcus Throup nota que “no Brasil, quer queira quer não, ao falarmos do cristianismo, estamos falando, na verdade, de uma vasta convergência (para não dizer confusão) de grupos, crenças e subculturas. Trata-se de uma realidade altamente heterogênea de difícil apreensão e classificação” (THROUP, 2011, p. 112). Já Ronaldo Cavalcante lembra que no Brasil o vocábulo “Protestante” costuma “indicar uma realidade ausente e desconhecida” e o que teríamos “aqui hoje no nosso país, como objeto empírico, verificável é - a *igreja evangélica brasileira*, que não possui quase relação alguma, com o protestantismo descrito na história, uma conexão mínima com a memória protestante numa história remota” (CAVALCANTE, Ronaldo. *A Cidade e o Gueto: introdução a uma teologia pública protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. p. 129). No seu empreendimento por uma leitura crítica do movimento da Teologia da Missão Integral na América Latina, Ricardo Gondim também se depara com o desafio em distinguir e categorizar as diversas correntes, movimentos e linhas teológicas dentro do movimento evangélico (GONDIM, Ricardo. *Missão Integral: em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, p. 27).

⁴⁰¹ VERGARA, Luciano P. *Brasil: 22,2% de evangélicos*. Blog pessoal do autor. Disponível em: <<http://lpereyra.blogspot.com.br/2012/07/brasil-222-de-evangelicos-luciano-p.html>>. Acesso em: 04 mar. 2015.

críticas e dificuldades para que a igreja brasileira assuma um papel protagonista mais efetivo dentro da realidade sociocultural brasileira? Marcus Throup também denuncia a falta de engajamento da igreja brasileira que, apesar de seu propalado crescimento numérico, não tem conseguido traduzir tal crescimento em transformações concretas na sociedade.⁴⁰² Também o teólogo Ronaldo Cavalcante detecta que o protestantismo brasileiro, “diferentemente do europeu cuja vanguarda cultural se fez notória, teve uma presença tímida, pra não dizer pífia na história da cultura nacional” sem conseguir participar como uma formadora de opinião política e social, boicotando, assim, a cultura.⁴⁰³ Por sua vez, Júlio Zabatiero constata que o “crescimento numérico não tem sido acompanhado pelo crescimento no discipulado. [...] A nossa presença na mídia não difere em quase nada da presença ‘mundana’ na mídia. E o mesmo vale para nossa participação no Estado”. Zabatiero admite que, como igreja evangélica brasileira, seríamos também “clientelistas, privatistas, patrimonialistas”. Conseqüentemente, a participação pública desta igreja acaba apenas sendo o reflexo de seu “pobre arremedo de espiritualidade”.⁴⁰⁴ O pastor Antônio Carlos Costa, líder da ONG Rio de Paz, declara que “o preconceito quanto aos assuntos de natureza política mantém milhões de cristãos completamente alheios aos desmandos que ocorrem no mundo político”.⁴⁰⁵ Diagnósticos críticos como estes são comuns na literatura sobre o crescimento dos evangélicos no Brasil.⁴⁰⁶ Por outro lado, é necessário reconhecer também o processo histórico que levou a religião cristã a ser relegada, no Ocidente, a uma questão privada, íntima, individual.⁴⁰⁷ Além dos esforços legítimos para que cada esfera de realidade mantenha sua autonomia, e, uma liberdade que assegure a laicidade do estado, existem também forças de intolerância contrárias a toda e qualquer manifestação que “cheire” a religiosidade.

⁴⁰² THROUP, 2011, p. 39. Throup assume-se como um teólogo estrangeiro que se aventura a escrever sobre a igreja e a espiritualidade evangélica brasileira. Sua obra é fruto de suas reflexões após trabalhar já há dez anos numa igreja e num projeto social no nordeste brasileiro.

⁴⁰³ CAVALCANTE, 2010, p. 132-133.

⁴⁰⁴ ZABATIERO, 2012, p. 19.

⁴⁰⁵ COSTA, Antônio Carlos. *Convulsão Protestante: quando a teologia foge do templo e abraça a rua*. São Paulo: Mundo Cristão, 2015, p. 209. Sobre a ONG Rio de Paz ver maiores detalhes em <<http://www.riodepaz.org.br/>>. Acesso em: 17 set. 2015.

⁴⁰⁶ Na denúncia de Magali do N. Cunha a primeira bancada evangélica, formada para o Congresso Constituinte de 1986 “foi marcada pelo fisiologismo e a histórica farta distribuição de estações de rádio e canais de TV aos deputados evangélicos” (CUNHA, 2012, p. 185).

⁴⁰⁷ ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *O Público em “Teologia Pública”*. Estudos Teológicos. v. 53, n. 1, p. 74-88, 2013. p. 79.

Certamente existem as exceções quando se critica a igreja. Existem inúmeros esforços de cristãos que, a partir de igrejas locais, procuram servir às pessoas e fazer a diferença com esforços que promovam a justiça pública. No entanto, "ainda que marcada por uma atitude crítica em relação a comportamentos específicos, considerados pecaminosos, as igrejas evangélicas brasileiras não conseguiram se diferenciar significativamente do *ethos* nacional" (patriarcalismo, personalismo, familismo, privatismo, messianismo).⁴⁰⁸ Assim, a ética evangélica brasileira estaria marcada pela ambiguidade que reconhece que é necessário ser "diferente" e, ao mesmo tempo, mantém-se num "conservadorismo moral nos âmbitos social e político". Com isso a "diferença" não passaria do chamado "testemunho pessoal".⁴⁰⁹ Desta mesma forma, Ricardo Gondim, analisando o movimento de missão integral no Brasil, conclui que "as Igrejas Evangélicas desprovidas de reflexão teológica consistente com sua realidade, não conseguiram promover transformação".⁴¹⁰ E, para incluir um pesquisador dentro da temática do neocalvinismo holandês, em sua pesquisa a respeito do filósofo reformado Herman Dooyeweerd e sua possível contribuição na problemática que envolve a relação entre o cristão e a cultura, Josué Reichow destaca a questão "sobre as razões do não envolvimento de muitos cristãos em esferas como a política, filosofia e as artes. Qual a explicação para um baixo impacto cultural cristão no contexto brasileiro?"⁴¹¹ Às análises, portanto, dos autores acima, poderiam ser somadas muitas outras que detectam os mesmos problemas referentes à dificuldade do mundo cristão brasileiro com a cultura.

As estatísticas no Brasil confirmam outras previsões sobre a religião no mundo para o hemisfério sul. A previsão de Philip Jenkins é que "a médio prazo - digamos, nos próximos cinquenta anos - realmente assistiremos a um crescimento assombroso das populações meridionais e a uma mudança decisiva dos centros

⁴⁰⁸ ZABATIERO, 2012, p. 59.

⁴⁰⁹ ZABATIERO, 2012, p. 60. Outros diagnósticos para o problema do protestantismo ou da própria igreja evangélica brasileira são apresentados sem que se faça referência direta ainda à questão do dualismo platônico. Julio Zabatiero argumenta que se desenvolveu uma relação de "amor-ódio" entre o protestantismo e a Modernidade que, além de aspectos positivos, apresentou também pontos negativos. Um destes seria que "o protestantismo se transportou da valorização da individualidade para a adoção do individualismo", o que teria levado à fragmentação e à uma progressiva diluição da unidade "entre fé, teologia e ética". As consequências disso são demonstradas por Zabatiero naquilo que poderíamos chamar de uma vida de fé dualista, que, por um lado, expõe sua religiosidade, enquanto que por outro, demonstra um individualismo incoerente com a fé que diz professar (ZABATIERO, 2012, p. 41).

⁴¹⁰ GONDIM, 2010, p. 146.

⁴¹¹ REICHOW, 2014, p. 12.

populacionais para os continentes do Sul".⁴¹² Diante do desafio de imaginar como será a crença desse novo cristianismo emergente no Sul do globo, Jenkins aposta que uma grande mudança deverá envolver o pressuposto, "derivado do Iluminismo, de que a religião deve ficar segregada numa esfera separada da vida, distinta da realidade cotidiana".⁴¹³ Ainda na leitura de Jenkins, "os tipos de cristianismo que prosperam com mais sucesso no Sul do globo têm sido muito diferentes do que inúmeros europeus e norte-americanos consideram como a corrente central". Muito do que se têm visto no crescimento das igrejas na África e na América Latina tem sido contestado, sob a acusação de ressurgimento de práticas pagãs.⁴¹⁴ Muitas destas críticas sobrevêm devido às características sectárias, de rivalidades entre si, onde "as coisas estão bem diluídas"⁴¹⁵ e há um apelo muito forte de retorno às questões místicas, mas, sobretudo, prevalece o "legalismo religioso" e a dificuldade com a cultura em geral ou, para com as "coisas do mundo".⁴¹⁶

A pergunta que surge, então, é se haveria uma raiz comum que explicaria algumas características da igreja brasileira, especialmente sua aversão à cultura à sua volta. No entendimento de Throup, "o legalismo erra ao perpetuar a falsa dicotomia maniqueísta 'espiritual' versus 'material'".⁴¹⁷ Sem aprofundar, Throup chama a atenção para o fato de que do ponto de vista bíblico-cristão o corpo humano é dádiva de Deus e todo o mundo físico foi criado por Ele, uma criação avaliada como "boa". O autor destaca que o legalismo que ignora que tudo foi criado por Deus, "ao desvalorizar o aspecto físico do mundo em que vivemos e ao supervalorizar a dimensão supostamente espiritual", acaba por fazer "com que a doutrina da criação se torne irrelevante". Logo, todos os elementos culturais que vem "de fora" da igreja passariam a ser rejeitados, afinal, seriam coisas "do mundo", em oposição à "verdadeira" vida espiritual que realmente importa. Throup destaca ainda que apesar de a igreja protestante considerar "artificial a distinção romana entre pecados de primeira e segunda categoria (capitais e venais)", o fato é que na prática existiria uma

⁴¹² JENKINS, Philip. *A Próxima Crisandade: a chegada do cristianismo global*. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 118. Para Jenkins, afirmar "que o Brasil será um dos principais centros do cristianismo mundial está fora de dúvida, mas os contornos precisos de sua vida religiosa são incognoscíveis" (JENKINS, 2004, p. 132).

⁴¹³ JENKINS, 2004, p. 191.

⁴¹⁴ JENKINS, 2004, p. 149.

⁴¹⁵ ALENCAR, 2005, p. 25.

⁴¹⁶ THROUP, 2011, p. 21. Throup reconhece aquilo que chama de "legalismo religioso" que atua num dualismo entre as coisas sagradas e profanas, levando os cristãos a evitar "as coisas do mundo".

⁴¹⁷ THROUP, 2011, p. 22.

espécie de escala de pecados. Essa verdadeira hierarquia de pecados pode ser também fruto de uma influência dualista que considera mais graves os pecados que envolvem o corpo, especialmente a sexualidade, seguido por aqueles que envolvem dependência química. E, na parte de baixo da escala viriam aqueles pecados "menores" e toleráveis como mentira, roubo, ganância e etc".⁴¹⁸

Também o sociólogo Gedeon Alencar observa tal tendência isolacionista dos "protestantismos" no Brasil, afirmando que na sua história de chegada ao país

ser protestante, ou tornar-se protestante, é ser contra o mundo, ou, no mínimo, diferente dele. Converter-se é negar tudo o que afirmava antes; atualmente permanece ainda o preceito da negação da vida anterior, mas nem tanto.⁴¹⁹

Alencar lembra um velho chavão repetido no meio evangélico brasileiro que diz que "não somos deste mundo", logo, o convertido opta por uma "total separação de tudo o que possa parecer mundano". Mediante esta lógica, "se a música é imoral, a arte apelativa, o cinema desaconselhável, a literatura não-edificante, é porque tudo que é produzido no mundo tem a mancha do pecado".⁴²⁰ Logo, o bom crente evita "o mundo".

Caberia, então, a pergunta: de onde viria a influência que gera esta igreja brasileira com características que a levam a se isolar e combater o mundo à sua volta? Quais seriam as razões que levam esta igreja a fazer tão pouco em termos de diferença na realidade sócio cultural e política brasileira? O que tem gerado tantas dificuldades na relação da igreja com a cultura? Onde estaria a grande barreira para uma igreja que se resume a enclausurar-se nos templos e programações particulares em vez de ir para a rua⁴²¹? Haveria algum elemento comum a perpassar os diversos

⁴¹⁸ THROUP, 2011, p. 61

⁴¹⁹ ALENCAR, 2005, p. 37. Para Alencar, o protestantismo pentecostal, especialmente, possui uma "identidade sectária" que não está interessada em "resgatar o mundo", mas, "as pessoas do mundo". Pois "a teologia pentecostal assembleiana" compreende que o mundo "está irremediavelmente perdido e a única relação possível é de desprezo". Por esta perspectiva os eventos culturais e relacionados à arte, por exemplo, nada dizem à igreja (ALENCAR, 2005, p. 47).

⁴²⁰ ALENCAR, 2005, p. 71.

⁴²¹ A expressão "igreja na rua" começou a popularizar-se com as grandes manifestações ocorridas nas ruas de grandes cidades brasileiras em junho de 2013. Nas redes sociais existe um grupo que se identifica como "cristãos de diversas denominações, confissões e matizes engajados em uma rede de oração, conscientização, articulação e pressão política" que está se articulando numa "Rede Cristã pela Justiça Pública". Podem ser encontrados nas redes sociais, como Facebook (Disponível

grupos que ajudaram a formar o mundo protestante e evangélico brasileiro? Haveria na teologia cristã clássica algo que explicaria tal postura? Ou a história revela outras influências sobre a teologia e que poderiam ser responsáveis por tal postura dualista?

A busca por este elemento chave que gera uma igreja isolada e até mesmo contra o mundo foi tema de pesquisa do teólogo Wanderley Rosa.⁴²² Em seu trabalho Rosa conclui “que há profunda divergência entre as concepções grega e hebraica à antropologia”, o que acaba gerando “uma teologia híbrida em quase todas as suas dimensões, de forma abrangente e definitiva”. Assim, continua o autor,

como resultado da infiltração da filosofia grega na teologia cristã e o afastamento desta da visão semítica monista do ser humano, não apenas a antropologia, mas a cristologia, a soteriologia, a eclesiologia, a prática pastoral, enfim, o pensamento cristão e, conseqüentemente, a práxis cristã, helenizaram-se, num dualismo profundo.⁴²³

Com isso, de forma geral, a maior consequência prática na realidade da igreja brasileira seria o sectarismo, a atitude negativa frente ao mundo, numa divisão entre sagrado e profano que ignora a cultura e vê o mundo como hostil. Com isso, a igreja fechada em seu gueto, acaba falando apenas para si mesma, sem grande influência para a sociedade mais ampla. Em sua obra, Rosa demonstra que o dualismo que tende a desprestigiar o mundo material em favor do mundo ideal, fruto da filosofia de Platão, está bem presente no meio evangélico brasileiro. A filosofia grega fomentaria a separação entre sagrado e profano gerando uma prática de santidade e espiritualidade ascética e desencarnada. Tal compreensão levaria a uma ideia de que a vida cristã é antagônica a toda cultura com suas práticas e costumes sociais corriqueiros. Sua tese principal é

em: <<https://www.facebook.com/movimentoigrejanarua>>. Acesso em: 04 mar. 2015). Há, no entanto, outras referências à expressão “igreja na rua” circulando na rede mundial de computadores.

⁴²² ROSA, Wanderley Pereira da. *O dualismo na teologia cristã: a deformação da antropologia bíblica e suas conseqüências*. São Leopoldo, 2010. 162 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2009. A dissertação foi publicada posteriormente em forma de livro com o mesmo título no qual nos basearemos para as próximas referências.

⁴²³ ROSA, 2010, p. 155.

que a visão dualista platônica e neoplatônica introduziu no pensamento teológico cristão uma tendência, que se tornou mais forte com o passar dos séculos, de se renegar aspectos da cultura, frequentemente chamados de ‘as coisas do mundo’, criando, por sua vez, um Cristianismo espiritualizado, com dificuldades de lidar com o corpo, com os prazeres, com a sexualidade, com o riso.⁴²⁴

Tais características que revelam o desprezo da igreja pelo mundo, pelo corpo e tudo relacionado à matéria teria penetrado no Brasil e é observado de forma crítica por outros autores. No entanto, Rosa aparece como aquele que procurou dedicar-se exclusivamente ao dualismo grego como forte fator de influência na teologia que acabou gerando tal postura contrária às “coisas do mundo” identificadas com a cultura humana em geral. Assim, Rosa demonstra em seu trabalho que a formação da cultura brasileira a partir da inserção da igreja em terras tupiniquins, tanto com católicos quanto com os protestantes, é fruto da "deformação sofrida pela antropologia bíblica" a partir da "antropologia dualista platônica".⁴²⁵ Rosa conclui de forma radical dizendo que a

dissolução da antropologia da integralidade humana, assim como postulada pelas Escrituras, em benefício de uma visão dicotômica do homem/mulher com seu característico desprezo pelo corpo, pelo prazer, pelos desejos e pela celebração da vida em sua inteireza, transformou boa parte do cristianismo em algo quase demoníaco.⁴²⁶

A preocupação do autor gira em torno da "difícil questão da relação do Cristianismo com a Cultura e do agravamento desta relação dada a influência da antropologia platônica sobre o pensamento cristão construído ao longo de séculos".⁴²⁷ Para isso ele traça uma linha que remonta as primeiras influências desde o segundo século.⁴²⁸ Rosa argumenta que

⁴²⁴ ROSA, 2010, p. 32.

⁴²⁵ ROSA, 2010, p. 75.

⁴²⁶ ROSA, 2010, p. 77.

⁴²⁷ ROSA, 2010, p. 149.

⁴²⁸ ROSA, 2010, p. 19. Rosa inicia com uma leitura do dualismo no pensamento de Platão e lembra como muitos livros a respeito da história do cristianismo costumam reservar parte a este mesmo assunto. Assim, o autor parte desde os primeiros pensadores cristãos como Tertuliano de Cartago, Clemente e Orígenes de Alexandria, passando pelo monasticismo cristão até Agostinho de Hipona que, apesar de ter lutado “contra as heresias de seu tempo”, também teria sua teologia “profundamente influenciada pelo platonismo” (ROSA, 2010, p. 43). Passando pela Idade Média,

apesar do cinturão de segurança que se formou em torno da fé católica para preservá-la de elementos heréticos, a teologia cristã foi profundamente influenciada por essas idéias, com destaque para o dualismo matéria-espírito. O gnosticismo e o marcionismo como movimentos desapareceram, mas sua percepção de uma salvação do corpo (libertação da alma da prisão corpórea) e de uma santificação ascética permaneceu para sempre na teologia cristã.⁴²⁹

E, apesar do esforço de Tomás de Aquino para superar o dualismo platônico e da campanha da Modernidade para se livrar da visão medieval, o dualismo antropológico não seria superado e continuaria "dando as cartas" tanto no meio católico quanto protestante.⁴³⁰ E, assim, embora com variantes, o dualismo helênico teria atravessado as eras chegando "até os nossos dias".⁴³¹

Essa influência não deixaria de revelar suas consequências na teologia e na prática da igreja.

Ao tomar como referencial teórico o dualismo neoplatônico, o Cristianismo deu origem a uma religiosidade de um lado violenta, discriminatória, sectária e preconceituosa, e de outro uma religiosidade cheia de culpa, inimiga do prazer, neurotizante, mal resolvida com a sexualidade humana.⁴³²

E, mais, Rosa denuncia que graves desvios e atitudes violentas e discriminatórias foram sustentados pela igreja ao longo dos anos com base na metafísica dualista que despreza o corpo. Cita, por exemplo, a Inquisição, as Cruzadas, o genocídio dos povos ameríndios e a escravidão dos povos africanos.⁴³³

Rosa lembra Boaventura de Bagnoregio como "expoente do dualismo alma-corpo". Já Tomás de Aquino teria sido o primeiro no esforço de uma "elaboração consistente visando à superação do dualismo espírito-matéria" (ROSA, 2010, p. 45).

⁴²⁹ ROSA, 2010, p. 27.

⁴³⁰ ROSA, 2010, p. 50. Em sua obra clássica *Teologia da Libertação*, Gustavo Gutiérrez também toca a questão do dualismo em sua análise da Igreja na América Latina reconhecendo a importância de superar tal dualismo em busca do que ele chama de uma compreensão "integral" da vocação, pois expressaria melhor a unidade do chamado à salvação. A utilização do termo "integral" mudaria a perspectiva de modo que "fronteiras entre vida de fé e tarefa terrestre, Igreja e mundo, tornam-se mais fluídas" (GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 71).

⁴³¹ ROSA, 2010, p. 51.

⁴³² ROSA, 2010, p. 48.

⁴³³ ROSA, 2010, p. 21-22.

Assim como Rosa, também Alencar, em sua leitura e crítica à igreja e ao protestantismo brasileiro detecta que "a religião foi levada para a vida 'privada'; é um sentimento pessoal que deve ser preservado se lhe fizer algum 'bem'".⁴³⁴ No entanto, exorta que a igreja precisa sair de seu isolamento e "partir para a luta".⁴³⁵ De forma semelhante, Throup lembra que para

a teoria pós-moderna, que herdou a hostilidade moderna no tocante à religião institucional, a nova demarcação da religião seria em termos de preferência pessoal: a religião passa a ser uma questão privada, segundo o gosto do indivíduo, e nada de verdade pública.⁴³⁶

O autor parte do pressuposto de que a igreja aceitou facilmente ser relegada ao âmbito privado da vida. E, assim, constata a falta de engajamento da igreja brasileira na busca por transformações concretas na sociedade.⁴³⁷ Com isso, assumindo a influência platônica como colocado por Rosa, também a igreja e os cristão no Brasil tem demonstrado dificuldades com a realidade sociopolítica mais ampla. Trata-se daquilo para o qual o filósofo David T. Koyzis chamou a atenção em sua obra e que é também uma realidade no Brasil: muitos cristãos sequer conseguem compreender que a sua fé tem algo a dizer para a cultura e às ideologias à sua volta. Para estes cristãos

a política é um jogo intrinsecamente secular do qual sua fé religiosa pode ser seguramente segregada. Para muitos adeptos do cristianismo, a fé é fundamentalmente privada e consiste em frequentar a igreja, orar e ser honesto nas relações com o próximo. Se o cristianismo entra em contato com a política, ele o faz obliquamente, transformando um político em particular numa pessoa mais virtuosa.⁴³⁸

⁴³⁴ ALENCAR, 2005, p. 119-120.

⁴³⁵ ALENCAR, 2005, p. 126.

⁴³⁶ THROUP, 2011, p. 43.

⁴³⁷ Ao tratar da relação da igreja com os mais pobres Throup assevera que "cuidar dos pobres materialmente e não apenas espiritualmente - a distinção significa uma falsa dicotomia - deveria ser uma prioridade de todo cristão" (THROUP, 2011, p. 37). Os cristãos evangélicos brasileiros estão sempre prontos a se lembrar dos pobres em oração, mas, pouco fazem de concreto para diminuir a fome, a dor, o abandono, as injustiças que geralmente presenciam em seu cotidiano. Obviamente existem exceções e muitas igrejas têm desenvolvido projetos sociais importantes nas mais diferentes regiões do Brasil (Alguns relatos de iniciativas da igreja, especialmente na área socioambiental, estão relatados em BONTEMPO, Gínia César (Org.). *Assim Na Terra Como no Céu*: experiências socioambientais na igreja local. Viçosa: Ultimato, 2011).

⁴³⁸ KOYZIS, 2014, p. 223.

Em sua pesquisa visando detectar como a influência dualista platônica acompanhou a igreja e sua teologia ao longo da história, Rosa discorre sobre diversos nomes até chegar às denominações que foram se instalando no Brasil. O autor conclui que "a cultura brasileira, por motivos distintos, foi rejeitada tanto pelo protestantismo de imigração quanto pelo protestantismo de missão".⁴³⁹ Como já mencionado acima, há entre os pesquisadores uma variedade de possibilidades de classificação para os diversos grupos que ajudaram a formar o mundo protestante e evangélico brasileiro. Rosa manifesta seu espanto com "o alto grau de complexidade que tomou conta desse cenário religioso" que dificulta "estabelecer uma tipologia do protestantismo brasileiro". Neste universo de diferenças e semelhanças, haveria, no entanto, um fenômeno relativamente recente e que não respeita fronteiras: a cultura gospel. O "gospel" seria, nas palavras de Rosa, uma alternativa de diversão, especialmente para os jovens evangélicos, uma vez que as igrejas proíbem aos fiéis a participação em eventos e shows seculares.⁴⁴⁰ Assim, aquilo que surge aparentemente como esforço de inculturação, nada mais seria, na realidade, do que manter certa separação das coisas do mundo, ou seja, cria-se um "locus evangélico" onde a diversão com música, danças e estilos da moda são permitidos. Rosa finaliza questionando se tudo isso não seria apenas "uma versão pós-moderna do antigo ascetismo cristão, da separação sagrado-profano, igreja-mundo?".⁴⁴¹

Caberia ainda uma rápida menção às reações da igreja e da teologia, especialmente surgidas no século 19, devido aos desafios levantados pelo florescimento das ciências naturais e o Iluminismo. Dreher lembra que os esforços contra o liberalismo e os novos desafios acabaram gerando uma teologia apologética, defensiva.⁴⁴² Além dos movimentos de reação na Europa, o início do século 20 viu nascer na América do Norte o surgimento do fundamentalismo protestante por meio

⁴³⁹ ROSA, 2010, p. 136.

⁴⁴⁰ A subcultura do "gospel" se revelaria no que Ronaldo Cavalcante aprofunda em sua definição de *gueto* na realidade da igreja evangélica brasileira, cujo caminho o autor aponta ter se desdobrado por uma via de *isolacionismo cultural*, por um lado e, por outro, pela via do *discurso hermético* (CAVALCANTE, 2010, p. 133-134). Magali Cunha define a cultura gospel como "o jeito de ser evangélico que nasce dessa adaptação dos novos movimentos à modernidade e da busca de sobrevivência dos protestantes históricos", sendo caracterizada pelo desenvolvimento de uma religião midiática (...), pela identificação dos evangélicos com um segmento de mercado e pela ampliação do mercado da música e seus derivativos do entretenimento (CUNHA, 2012, p. 182-183).

⁴⁴¹ ROSA, 2010, p. 148-151.

⁴⁴² DREHER, Martim N. *Fundamentalismo*. Série Para Entender. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 45.

de uma série de publicações intituladas *The Fundamentals – a Testimonium to the Truth*. Não demorou para que os princípios deste movimento se espalhassem pelo mundo, chegando, inclusive ao Brasil com os missionários americanos que por aqui desembarcaram. Sua reação ao modernismo, nas palavras de Dreher, consistiam numa “contra-ofensiva a uma Teologia orientada em um método que interpretava os conteúdos da fé, especialmente os textos bíblicos, a partir de uma perspectiva histórico-crítica”.⁴⁴³ Tais esforços seriam necessários uma vez que, na interpretação dos fundamentalistas, os protestantes estariam “se aliando à ciência moderna”. Para evitar esse pecado seria necessário reafirmar os verdadeiros conteúdos ou fundamentos da fé.⁴⁴⁴ Ao mesmo tempo em que, por um lado, se opunham à modernidade e ameaças do “mundo”, lutavam por defender a sua religião e, se possível, resgatar a fundamentação da sua religião para todas as áreas da vida, como a política e o estado.⁴⁴⁵ A questão que fica é o quanto estas reações históricas já não refletiriam o dualismo platônico e gnóstico já abordado.⁴⁴⁶

O fato parece ser que mesmo hoje, já no século 21, a constatação de Gustavo Gutiérrez continua valendo: "A Igreja da América Latina viveu e continua a viver, em grande parte, em estado de gueto".⁴⁴⁷ Quando indivíduos ou grupos se atrevem a ingressar na carreira pública, geralmente o testemunho é negativo, uma vez que apresentam pautas corporativistas e fechadas, flertando com posturas de intolerância e preconceito⁴⁴⁸. A história do protestantismo e da igreja brasileira em geral, no

⁴⁴³ DREHER, 2006, p. 82.

⁴⁴⁴ DREHER, 2006, p. 83.

⁴⁴⁵ DREHER, 2006, p. 84.

⁴⁴⁶ O quanto as reações mais fundamentalistas na história da teologia e da igreja, já não seriam elas consequências desta influência dualista advinda da filosofia grega e movimentos gnósticos? Herman Dooyeweerd, filósofo neocalvinista, procura explorar as forças motrizes religiosas que estariam por trás de todo o desenvolvimento cultural e espiritual do Ocidente. Com isso, cada ideologia estaria carregada de potencial fundamentalista, uma vez que todas partiriam de pressupostos assumidos religiosamente. Cf. DOOYEWEERD, Herman. *Raízes da Cultura Ocidental: as opções pagã, secular e cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

⁴⁴⁷ GUTIÉRREZ, 1983, p. 89.

⁴⁴⁸ Em sua pesquisa de doutorado a professora Bruna Suruagy do Amaral Dantas, da Universidade Presbiteriana Mackenzie, de São Paulo, desenvolveu pesquisa analisando as ideologias político-religiosas dos parlamentares evangélicos da Câmara Federal na legislatura de 2007 a 2011; cf. DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. *Religião e Política: ideologia e ação da “Bancada Evangélica” na Câmara Federal*. São Paulo, 347 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2011. A pesquisa constata uma diversidade de matizes e texturas em termos da origem e da forma como os parlamentares da Frente Evangélica chegaram aos seus postos e como procuram atuar. Embora haja certo consenso em torno de temas envolvendo a moralidade, haveria também aí, certos nuances que geram divergências dificultando uma unanimidade. Os deputados evangélicos acabam se inserindo na lógica política brasileira, tanto no que diz respeito aos princípios democráticos como também reproduzindo “práticas comuns à cultura brasileira como troca de partido (apesar do instituto da fidelidade partidária), a mudança de

entanto, revela que surgiram propostas em reação à situação descrita até o momento. Zabatiero lembra que a Teologia da Libertação (TdL) e a Teologia da Missão Integral (TMI) são correntes teológicas na América Latina que surgiram com a preocupação de se ocupar com o caráter público da teologia.⁴⁴⁹ Apesar das diferenças entre as duas teologias, especialmente pelas tradições teológicas e eclesiásticas que representam, bem como pelos elementos do contexto sócio-político e cultural que os gestaram, a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral possuem características em comum, especialmente a busca por pertinência ao seu tempo e contexto.⁴⁵⁰ São propostas que procuraram levar em consideração o contexto local, libertando-se da tutela de teologias restritas aos clássicos centros do Ocidente e que não estariam conseguindo responder aos clamores dos povos latinos. As reações e mobilizações ocorreram, assim, tanto a partir da igreja católica quanto a partir do contexto evangélico e protestante. Depois de apresentarmos brevemente alguns detalhes destas duas vertentes veremos que a reflexão continua e novos rumos já se mostram no horizonte eclesial e teológico.

3.1.1 Teologia da Libertação

A teologia da libertação começa a se desenvolver na América Latina na década de 1960⁴⁵¹. Embora surgisse a partir do contexto católico, logo ganharia adeptos entre os protestantes, especialmente daquelas denominações identificadas

siglas maiores para legendas 'nânicas' em busca de poder e prestígio, a negociação de votos, o fisiologismo, o clientelismo, o corporativismo e o favorecimento político" (p. 324).

⁴⁴⁹ ZABATIERO, 2012, p. 7. Procurando apontar para a importância da busca por uma teologia autenticamente brasileira, Marcus Throup também lembra a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral como esforços neste sentido (THROUP, 2011, p. 119). O pastor e teólogo luterano Roberto E. Zwetsch também procura apontar neste sentido focando, especialmente, as possíveis contribuições de teólogos ligados às igrejas históricas para uma teologia da missão na América Latina. Zwetsch analisa as contribuições de teólogos tanto dos meios mais ligados à teologia da libertação quanto à teologia da missão integral, como, José Míguez Bonino, René Padilla, Valdir R. Steuernagel e Hermann Brandt (ZWETSCH, Roberto E. *Missão como Com-Paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008).

⁴⁵⁰ SANCHES, Regina Fernandes. *Teologia da Missão Integral: história e método da teologia evangélica latino-americana*. São Paulo: Reflexão, 2009. p.15. Em sua obra, Sanches procura apresentar as "duas formas de teologia e ao mesmo tempo diferenciá-las naquilo que é próprio de cada uma, a fim de que sejam não somente consideradas como TLA – Teologia Latino-americana, mas a partir de suas especificidades" (SANCHES, 2009, 17).

⁴⁵¹ BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Da Libertação: O teólogo das libertações sócio-históricas*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 22 e 24.

com o movimento ecumênico. Gibellini lembra importantes eventos e nomes estratégicos nas fases iniciais, dentre estes o padre peruano Gustavo Gutiérrez, além de outros nomes fundamentais que marcaram seu início e desenvolvimento como Leonardo Boff, Rubem Alves e Hugo Assmann.⁴⁵² A teologia da libertação nasceu de um encontro de bispos católicos que ocorreu na Colômbia em 1968. O segundo encontro do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM II) procurou uma forma de articular uma teologia que condenasse "a tradicional aliança entre a igreja e os poderes dominantes da América Latina".⁴⁵³ Alguns anos depois, em 1971, surgiria o emblemático livro *Teologia da Libertação*, de Gustavo Gutiérrez.⁴⁵⁴ Numa edição de 1988, Gutiérrez escreve uma nova introdução à sua obra, revelando que a teologia da libertação nasce da consciência de se "estar em uma nova etapa na vida de nossos povos" e da necessidade de tentar compreender esta realidade "como um chamado para anunciar devidamente seu Evangelho".⁴⁵⁵ E, por trás das reflexões que geraram a chamada teologia da libertação, estariam "comunidades cristãs, grupos religiosos, povos cada vez mais conscientes de que a opressão e a desconsideração em que vivem não são compatíveis com sua fé em Jesus Cristo". Não seria possível, diz Gutiérrez, separar vida e fé.⁴⁵⁶ Leonardo Boff dirá que "a presença da Igreja na sociedade não" deveria ser marcada apenas pela "prática religiosa (devocional, cúltica, litúrgica); importa articular com ela também práticas éticas, sociais e de promoção" humana de forma integral.⁴⁵⁷

⁴⁵² GIBELLINI, Rosino. *Teologia do Século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 348.

⁴⁵³ MILLER, Ed. L.; GRENZ, Stanley J. *Teologias Contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2011, p. 164. Entre as décadas de 50 e 60, período do surgimento da teologia da libertação, na Europa já havia movimentos como aquele associado à teologia da esperança de Jürgen Moltmann e ao que ficou conhecido como "teologia política". No Brasil também se destaca a obra do pedagogo católico Paulo Freire. Era um período em que a América Latina via crescer a distância entre ricos e pobres, o que gerava um clamor por mudanças. E, é nesse contexto revolucionário que surge a teologia da libertação com o objetivo de "refletir sobre o papel do cristão e da igreja em tal situação" (MILLER & GRENZ, 2011, p.167-168) e propondo uma teologia contextual, a partir da realidade local concreta. Nas palavras de Leonardo Boff, diante da realidade da miséria "a primeira reação daquele que se orienta pela fé cristã é de protesto: isso não pode ser! Não agrada a Deus!" (BOFF, 1985, p. 12).

⁴⁵⁴ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1983. Muitos autores apresentam Gutiérrez como pai da teologia da libertação. Miller e Grenz apresentam uma breve discussão a este respeito onde o próprio Gutiérrez apontaria para um início da teologia da libertação muito anterior à sua época, registrando as invasões espanholas e menção ao padre Bartolomeu de Las Casas (MILLER; GRENZ, 2011, p. 166; GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 36). Sobre a história de Bartolomeu (Bartolomé) de las Casas e a mudança que a experiência de celebrar uma missa na chegada dos espanhóis a Cuba depois de 1514 representou em sua vida, ver DREHER, Martin N. *História do Povo de Jesus: uma leitura latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2013, p. 353ss.

⁴⁵⁵ GUTIÉRREZ, 2000, p. 12.

⁴⁵⁶ GUTIÉRREZ, 2000, p. 14.

⁴⁵⁷ BOFF, 1985, p. 13.

A luta de Gutiérrez começa quando ele se dá conta de que a teologia que aprendera nos bancos das faculdades "empalidecia diante das necessidades das pessoas à sua volta", neste caso, os pobres da periferia da cidade de Lima onde foi servir numa paróquia de sua igreja. Nas palavras de Miller e Grenz, "o que mais o incomodava era a atitude da Igreja católica, que ao longo de toda a história da América Latina, sempre se manteve ao lado dos poderosos e dos ricos, da elite, em vez de assumir a causa dos pobres".⁴⁵⁸ Tal incômodo levou Gutiérrez a se tornar uma espécie de teólogo subversivo dentro do catolicismo e que, aos poucos, ganharia influência também para dentro do protestantismo.

Com a união à teologia negra e à teologia feminista em 1975 e o início da união com as teologias do Terceiro Mundo em 1976, a teologia da libertação, nas palavras de Gibellini, "pouco a pouco se configurou como 'expressão teológica do Terceiro Mundo'".⁴⁵⁹ Gibellini explica a teologia da libertação como uma teologia que "compreende a si mesma rigorosamente como ato segundo".⁴⁶⁰ Assim, o ato primeiro seria a

experiência de fé contextualizada pelo compromisso com o outro (teologia contextualizada); é uma militância nas lutas de libertação (teologia militante); é uma praxis [...], isto é, um 'conjunto de práticas' destinadas a mudar a realidade, a transformar relações de dependência e de dominação.⁴⁶¹

Como colocado por Miller e Grenz, a teologia da libertação implicaria muito mais uma mudança de perspectiva do que necessariamente em novas propostas doutrinárias. Seus teólogos partiriam "especificamente da experiência do pobre e da luta dos marginalizados por libertação".⁴⁶² Nas palavras de Leonardo Boff, a teologia da libertação "tenta articular uma leitura da realidade a partir dos pobres e no interesse

⁴⁵⁸ MILLER; GRENZ, 2011, p. 164.

⁴⁵⁹ GIBELLINI, 2002, p. 357. Para Clodovis Boff, importante nome entre os teólogos da libertação, a Teologia da Libertação, embora não possa ser considerado totalmente maduro, parece ter sido a corrente da teologia moderna que teria conseguido resultar num modelo mais definido de teologizar (BOFF, Clodovis. *Teoria do Método Teológico*: versão didática. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 149).

⁴⁶⁰ Nas palavras do próprio Gutiérrez, "a teologia é reflexão, atitude crítica. Primeiro é o compromisso de caridade, de serviço. A teologia vem *depois*, é ato segundo" (GUTIÉRREZ, 1983, p. 24).

⁴⁶¹ GIBELLINI, 2002, p. 351.

⁴⁶² MILLER; GRENZ, 2011, p. 166. Nas palavras de Gutiérrez, "a teologia da libertação nos propõe talvez não tanto novo tema para a reflexão quanto *novo modo* de fazer teologia" (GUTIÉRREZ, 1983, p. 27).

da libertação dos pobres".⁴⁶³ A teologia da libertação possuiria, portanto, como característica distinta, a prioridade pelos pobres, procurando atuar a partir de uma análise sociopolítica concreta. Por isso, a forte ênfase no conceito de *práxis*. Alister McGrath resume a questão interpretando que "a teologia deve se envolver com as ideias, mas também deve transformar vidas individuais e sociedades".⁴⁶⁴ Gibellini acentua que o termo "libertação" seria tomado na teologia num plano tríplice:

a) plano sociopolítico, quer dizer, libertação dos oprimidos [...]; b) plano antropológico: libertação para uma sociedade qualitativamente diferente, de dimensão humana; c) plano teológico: libertação do pecado, raiz última de toda injustiça e opressão, para uma vida de comunhão e participação.⁴⁶⁵

Vendo-se, desde o início, como uma nova forma de fazer teologia, a teologia da libertação evidenciaria quatro elementos que estruturam o seu discurso. A primeira seria sua "opção política, ética e evangélica em favor dos pobres". Os outros três seriam elementos de mediação: a *mediação socioanalítica*, que utiliza as ciências sociais no vínculo da teologia à praxis; a *mediação hermenêutica* que visa interpretar "a Escritura e as fontes da tradição cristã [...] a partir de uma situação política e social determinada, lida com a mediação socioanalítica"; a *mediação prático-pastoral*, em consequência às mediações socioanalítica e hermenêutica.⁴⁶⁶ Gibellini resume dizendo que

⁴⁶³ BOFF, 1985, p. 20-21.

⁴⁶⁴ MCGRATH, Alister E. *Teologia Histórica: uma introdução à história do pensamento cristão*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 362. McGrath acusa que mesmo entre os teólogos da libertação existiria certa divergência a respeito desta relação entre a teoria e a práxis. Embora indissolúvelmente ligadas quem informa quem nessa relação? As divergências apontadas, portanto, residiriam nisso: "se a *teoria* simplesmente informa a *práxis* ou se a *práxis* determina a *teoria*" (p. 363). Gutiérrez, por sua vez, assevera que "a reflexão à luz da fé deve acompanhar constantemente a atuação pastoral da igreja" (GUTIÉRREZ, 1983, p. 24).

⁴⁶⁵ GIBELLINI, 2002, p. 353. Para Gutiérrez, "três níveis de significado [...] que se interpenetram reciprocamente" (GUTIÉRREZ, 1983, p. 44).

⁴⁶⁶ GIBELLINI, 2002, p. 355-356. Ao lembrar os momentos da teologia da libertação (Momento pré-teológico, momento teológico e momento prático) na América latina, Libanio e Murad tematizam as mediações socioanalíticas utilizadas para se captar a realidade. A opção pelos pobres teria levado a teologia da libertação a adotar processos de mediação que favorecessem os pobres. E, neste sentido, privilegiou-se "a leitura dialética da realidade em oposição à leitura funcionalista" (LIBANIO, João B.; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2003, p. 175).

a novidade da teologia da libertação consiste na assunção, no interior do discurso teológico, da mediação sócioanalítica; isto implica uma reestruturação da mediação hermenêutica e da mediação prático-pastoral, mediações já utilizadas no discurso teológico tradicional.⁴⁶⁷

Como teologia surgida a partir da periferia geopolítica do mundo, a teologia da libertação pretendia questionar a linguagem teológica voltada para realidades metafísicas e meta-históricas, assinalando "o nascimento de novas comunidades de cristãos, animados por uma visão e por uma paixão pela libertação humana".⁴⁶⁸ As respostas que a teologia do terceiro mundo era desafiada a articular tinham diante si um contexto bem diferente daquele do ateísmo e do secularismo experimentado pela Europa, principalmente. No contexto latino-americano, uma teologia como reflexão crítica a partir da práxis entenderia a salvação como libertação, ou seja, a salvação precisaria ser reinterpretada "em termos qualitativos" e não somente como uma espécie de "garantia do céu". Para "redundar num compromisso com a transformação social", portanto, a teologia da libertação precisava romper com a compreensão tradicional da Igreja Católica que via a salvação muito mais como algo exclusivamente "quantitativo"⁴⁶⁹, a saber, levar para o céu o maior número de pessoas. Importante aqui registrar como Miller e Grenz, pesquisadores americanos, fazem questão de destacar que Gutiérrez "não iguala simplesmente a salvação à libertação econômica", mas, lembra aquilo que anteriormente já foi apresentado a partir de Gibellini, de que haveria três níveis de libertação em Cristo.⁴⁷⁰ Embora cada contexto possa revelar que um determinado nível exija uma maior atenção que outro. No caso da América Latina, seria o aspecto social mediante a realidade de "sistemas sociais injustos que oprimem, exploram, e alienam as pessoas"⁴⁷¹ aquele que deveria ser enfatizado no momento.

⁴⁶⁷ GIBELLINI, 2002, p. 356.

⁴⁶⁸ GIBELLINI, 2002, p. 359.

⁴⁶⁹ MILLER; GRENZ, 2011, p. 175. Na compreensão de Gutiérrez, no entanto, "a teologia, enquanto reflexão crítica, cumpre uma função libertadora do homem e da comunidade cristã, evitando-lhes todo fetichismo e idolatria. Evitando igualmente um narcisismo pernicioso e empobrecedor. Assim entendida, tem a teologia necessário e permanente papel na libertação de toda forma de alienação religiosa, muitas vezes alimentada pela própria instituição eclesial, que impede o contacto autêntico com a palavra do Senhor" (GUTIÉRREZ, 1983, p. 25).

⁴⁷⁰ MILLER; GRENZ, 2011, p. 176 e GIBELLINI, 2002, p. 353 (Libertação nos planos sociopolítico, antropológico e teológico).

⁴⁷¹ MILLER; GRENZ, 2011, p. 176.

Gibellini lembra ainda que, além de um novo modo de fazer teologia, a teologia da libertação desenvolveu temas e pesquisas em diversas áreas, “sobretudo na cristologia e na eclesiologia”.⁴⁷² O presente trabalho não pretende aprofundar de forma tão abrangente a história da teologia da libertação. Cabe reconhecer a importância e a dimensão que esta teologia ganhou no contexto latino americano sendo, atualmente, reconhecida, debatida e estudada em igrejas, eventos e centros teológicos por todo o mundo.

Gibellini não deixa passar o fato de que a teologia da libertação enfrentou também críticas e resistências. Lembra, em especial, como uma Comissão Teológica Internacional estudou o fenômeno da teologia da libertação apresentando diversos relatórios e os questionamentos da Congregação para a Doutrina da Fé do Vaticano que, em 1984, acusa a teologia da libertação de “assumir acriticamente a análise marxista no interior do discurso teológico” sob o risco de ideologizar a fé cristã e “de favorecer a formação de uma igreja paralela, a Igreja popular”.⁴⁷³ Miller e Grenz salientam que a “análise social marxista” que a teologia da libertação faria “para compreender tanto a situação quanto” a solução para o problema da pobreza na América Latina estaria entre os aspectos “mais controversos” desta teologia.⁴⁷⁴ Neste entendimento, se estiver em curso uma luta de classes, entre opressores e oprimidos, o ponto crucial da teologia e para a igreja estaria em escolher de que lado vai estar.

⁴⁷² GIBELLINI, 2002, p. 363. No âmbito da cristologia Gibellini destaca Leonardo Boff e sua obra "Jesus Cristo Libertador", Jon Sobrino em sua "Cristologia a partir da América Latina. Esboço a partir do seguimento do Jesus histórico", e, no âmbito eclesiológico, a Conferência de Medellín (1968) que teria sido o marco de um processo onde finalmente "a fé procurava dar resposta aos desafios da época moderna" num esforço de reinterpretação do Concílio Vaticano II na realidade latino-americana. Na eclesiologia da teologia da libertação a Igreja é sinal e instrumento de uma salvação que se concretiza na história. Assim, segundo palavras de Gibellini, a teologia da libertação "pretende superar tanto o reducionismo sobrenatural, que reduz a salvação ao âmbito sobrenatural, como o reducionismo eclesiocêntrico, que praticamente identifica a Igreja com o Reino, como também o reducionismo escatologista, de acordo com o qual a salvação tem caráter exclusivamente supramundano". Assim, a teologia da libertação afirma, contra qualquer acusação de reducionismo, que a salvação deve atingir também a dimensão sociopolítica, um "efeito da salvação que se realiza na história" (GIBELLINI, 2002, p. 363-371)

⁴⁷³ GIBELLINI, 2002, p. 376. As reações do Vaticano à Teologia da Libertação também são registradas por Miller e Grenz que lembram que na época o documento contra a teologia da libertação fora redigido pelo então cardeal e prefeito da Sagrada Congregação, Joseph Ratzinger. E, um dos teólogos da Libertação a sofrer represálias da Sagrada Congregação foi o brasileiro Leonardo Boff (MILLER; GRENZ, 2011, p. 165). Dentre os principais temores do Vaticano estaria o risco que poderia representar uma teologia contextual à unidade da instituição e da doutrina da Igreja Católica (MILLER; GRENZ, 2011, p. 170).

⁴⁷⁴ MILLER; GRENZ, 2011, p. 171. A luta de Gutiérrez e da maioria dos partidários da causa da libertação se daria contra um Ocidente opressor, em especial, os Estados Unidos e o capitalismo “intrinsecamente maligno” que deveria ser substituído por um sistema de sociedade socialista (MILLER; GRENZ, 2011, p. 172).

Não restaria dúvida, pois, que Deus está ao lado dos mais pobres.⁴⁷⁵ Haveria ainda os críticos que não concordariam com a leitura pura e simples que outorga aos governos do Atlântico Norte toda a responsabilidade pelos problemas na América Latina. Segundo Miller e Grenz há quem veja responsabilidade também nas políticas econômicas dos governos da própria América Latina.⁴⁷⁶ Com isso, haveria também uma responsabilidade pessoal a ser considerada.

No entanto, merece destaque também o fato de que o segundo documento da Congregação da Doutrina da Fé, em 1986, evidencia de forma positiva "os principais aspectos teóricos e práticas" da teologia da libertação. Entre eles o tema da liberdade que não mais poderia ser tratada meramente como liberdade espiritual, mas, uma libertação integral, "de maneira que a evangelização, realizada na liberdade da fé, não pode ser separada da promoção humana". Uma libertação, portanto, que leva em consideração as dimensões soteriológica e a ético-social.⁴⁷⁷ Aplicando-se o critério de avaliar as árvores por seus frutos, Miller e Grenz admitem que são positivos os frutos produzidos pela teologia da libertação, especialmente no que contribui para abrir os olhos de cristãos em todo o mundo "para que vissem as dificuldades dos pobres em seu sofrimento".⁴⁷⁸ Não obstante, eventos históricos, especialmente datados de fins de 1980 e início da década de 1990, como "o desaparecimento de regimes marxistas", parecem ter contribuído para que a influência da teologia da libertação perdesse força, levando muitos adeptos a mudar seu foco e interesse para outras questões. O próprio Gutiérrez admitiria mudanças em sua perspectiva, muito embora, isso não diminua a importância de sua obra.⁴⁷⁹

O caso que talvez mais tenha chamado a atenção no movimento da teologia da libertação no Brasil recentemente, envolve Clodovis Boff. Em 2007 o irmão de

⁴⁷⁵ MILLER; GRENZ, 2011, p.173. Procurando explicar a "opção preferencial pelos pobres" da teologia da libertação, Miller e Grenz esclarecem que "a preferência pelos pobres significa que Deus, que ama a todas as pessoas, se identifica com o pobre e fica ao seu lado contra todo opressor que queira explorá-lo ou desumanizá-lo. Consequentemente, na atual situação revolucionária, a igreja deve se solidarizar com o oprimido".

⁴⁷⁶ MILLER; GRENZ, 2011, p. 177. Outros desdobramentos e aprofundamentos da crítica a Gutiérrez e a teologia da libertação podem ser encontradas em Miller e Grenz (2011, p. 177ss.), bem como em diversas outras obras e seus autores. Não está, entretanto, no escopo daquilo que interessa a esta pesquisa analisar toda a crítica disponível e que provém também de outras tradições teológicas. Para uma abordagem a respeito de pobreza e desenvolvimento em diferentes cosmovisões ver RAMLOW, 2012. p. 64ss.

⁴⁷⁷ GIBELLINI, 2002, p. 378-379.

⁴⁷⁸ MILLER; GRENZ, 2011, p. 178.

⁴⁷⁹ MILLER; GRENZ, 2011, p. 179. Os autores referem-se às palavras de Gutiérrez encontradas no final de sua introdução à edição de Teologia da Libertação do ano de 1998 (GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 11-50).

Leonardo Boff⁴⁸⁰ publicou um pequeno texto intitulado *Teologia da Libertação e volta ao fundamento*.⁴⁸¹ As críticas de Clodovis Boff à teologia da libertação obtiveram repercussão imediata, causando reações diversas.⁴⁸² A crise na teologia da libertação encontraria então, críticas que partem não do Magistério da Igreja Católica ou de outras posições teológicas, mas dentro de sua própria tradição. Em entrevista à ADITAL⁴⁸³, Clodovis declarou que ainda

existem teólogos da libertação que se reúnem e escrevem. Mas seu declínio como tendência à parte é inegável. A meu ver, a Teologia da Libertação "prescreveu" historicamente. Deu o que tinha que dar: conscientizar a Igreja sobre a opção preferencial pelos pobres.⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ Lembrando que na década de 1980 os irmãos Boff escreveram ao então cardeal Joseph Ratzinger desaprovando a instrução "Libertatis Conscientia" que trazia críticas à teologia da libertação. Futuramente Clodovis viria, inclusive, a defender o cardeal - já Papa Bento XVI - dizendo que "nos dois documentos que publicou, Ratzinger defendeu o projeto essencial da Teologia da Libertação: compromisso com os pobres como consequência da fé. Ao mesmo tempo, critica a influência marxista. Aliás, é uma das coisas que eu também crítico" (Entrevista de Clodovis Boff ao Jornal Folha de São Paulo. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2013/03/1244071-essencia-da-teologia-da-libertacao-foi-defendida-pelo-papa-diz-irmao-de-leonardo-boff.shtml>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

⁴⁸¹ BOFF, Clodovis. *Teologia da Libertação e volta ao fundamento*. Revista Eclesiástica Brasileira - Petrópolis: Vozes, v. 67, n. 268, p. 1001-1022, outubro de 2007. O texto também pode encontrado na íntegra na página eletrônica da ADITAL: <<http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=33508>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

⁴⁸² Estas reações podem ser encontradas na íntegra e noticiadas em páginas eletrônicas, na rede mundial de computadores. Dentre as reações encontra-se o texto do irmão de Clodovis, Leonardo Boff, intitulado "Pelos pobres contra a estreiteza do método", disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/14282-pelos-pobres-contra-a-estreiteza-do-metodo-um-artigo-de-leonardo-boff>>. Acesso em: 20 fev. 2015. Outra reação é a do teólogo José Comblin onde ele escreve sobre "As estranhas acusações de Clodovis Boff" disponível no site da ADITAL em <<http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=36686>>. Acesso em: 20 fev. 2015. A REB (Revista Eclesiástica Brasileira), em sua edição de número 271 de maio de 2008, traz também uma resposta de Francisco de Aquino Júnior, intitulado "Clodovis Boff e o método da TdL. Uma aproximação crítica" (p. 597-613). Da mesma forma houve a reação de Luiz Carlos Susin e Érico João Hammes com o texto "A Teologia da Libertação e a questão de seus fundamentos: em debate com Clodovis Boff" nas páginas 277-299 da REB número 270 de abril de 2008. Para algumas destas Clodovis endereçou sua réplica que está disponível em <http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod_noticia=11384&cod_canal=29>. Acesso em: 20 fev. 2015. Um esforço por tornar visível novas condições metodológicas para a TdL a partir produção teológico-metodológica de Clodovis Boff foi empreendido por JUNGES, Fábio César. *Método da teologia da libertação em debate: a perspectiva de Clodovis Boff*. São Leopoldo, 2011. 137 f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2011.

⁴⁸³ Agência de Informação Frei Tito para América Latina. Disponível em: <<http://site.adital.com.br/site/index.php?lang=PT>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

⁴⁸⁴ Clodovis Boff em entrevista especial à ADITAL em 08 de agosto de 2014. Disponível em <<http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=81894>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

A crítica de Clodovis Boff acusa a teologia da libertação de ambiguidade epistemológica, ao colocar os pobres em lugar de Cristo. Como resultado disso, teria ocorrido uma instrumentalização da fé "para" a libertação. O autor, porém, procura deixar claro que sua intenção não é "desqualificar a TdL, mas, antes, defini-la de modo mais claro e refunda-la sobre bases originárias. Só assim se podem garantir seus ganhos inegáveis e seu futuro".⁴⁸⁵ O próprio C. Boff, porém, admite que sua crítica não é necessariamente uma novidade e tampouco representa uma mudança nas suas posições com relação a teologia da Libertação⁴⁸⁶, mas, apenas a explicitação de algo que não podia mais ser ignorado. Como a teologia da libertação poderia ser reconduzida aos seus fundamentos e ao mesmo tempo ser incorporada num horizonte mais amplo estaria, na visão de C. Boff, no Documento de Aparecida⁴⁸⁷ que "recapitula e leva à maturação toda a caminhada da nossa Igreja latino-americana e caribenha".

Sem permanecer imune às críticas internas e externas, a teologia da libertação produziu inúmeros textos e documentos, bem como trouxe a sua contribuição para a formulação de uma teologia latino-americana que ainda será assunto de debates e pesquisas. Independentemente às suas crises e tensões internas, o objetivo aqui se restringe a uma breve apresentação e registro deste importante movimento na história da igreja e da teologia na América Latina que surgiu, principalmente, como crítico ao alinhamento da Igreja Católica com as forças opressoras num continente de pobreza e opressão. Buscou, assim, por relevância

⁴⁸⁵ BOFF, Clodovis, 2007. Disponível em: <<http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=33508>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

⁴⁸⁶ Em sua entrevista à ADITAL, C. Boff reconhece que "desde sempre, tive reservas em relação à Teologia da Libertação, quer por causa de sua falta de rigor teórico, quer devido ao seu pendor ideológico: o de priorizar o político às expensas da fé. Embora, em minha tese doutoral "*Teologia e prática*", publicada há mais de 40 anos (Vozes, 1978), eu já tivesse estabelecido claramente a prioridade da fé sobre a política (especialmente na II Seção, cap. I), imaginei que a prioridade conferida ao político fosse coisa transitória, seja pelo urgentíssimo social, que se vivia naqueles tempos difíceis (ditadura e capitalismo selvagem), seja por se mostrar uma doença infantil, normal para todo movimento histórico novo. Mas quando, com o passar do tempo, fui me dando conta de que, desgraçadamente, aquela prioridade, em vez de refluir, ia se afirmando cada vez mais, com grave dano para a identidade da fé, a missão própria da Igreja e o destino último do ser humano, decidi então explicitar, sem reboços, minhas críticas" (Disponível em <<http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=81894>>. Acesso em: 20 fev. 2015).

⁴⁸⁷ Documento conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe – V Celam (Disponível em <http://kolping.org.br/site/Formacao/documento_de_aparecida.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2015). O IHU On-line, revista do Instituto Humanitas da Unisinos, publicou uma entrevista com Clodovis Boff a respeito do Documento de Aparecida onde o teólogo afirma que o mesmo "é uma surpresa do Espírito, pois nada deixava prever um texto dessa qualidade. É também um milagre da Mãe Aparecida, a quem o Santo Padre tinha confiado a direção da Assembléia". Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1037&secao=224>. Acesso em: 20 fev. 2015.

histórica e voz profética num contexto em que a igreja fazia pouca diferença diante do clamor dos oprimidos e marginalizados. Chamou a atenção dos cristãos para a realidade à sua volta. Não aceitou como legítimo ignorar ou simplesmente viver de forma paralela às dores deste mundo. Assumiu o desafio de se expor na praça pública e debater os temas de interesse público.

3.1.2 A Teologia da Missão Integral

Existe no meio evangélico/protestante um movimento que, em suas origens, é praticamente contemporâneo da teologia da libertação. A teologia da missão integral igualmente enfatiza a importância do contexto local e procura fazer teologia e desenvolver uma *práxis* da igreja que faça diferença real e concreta frente a situação de miséria e opressão em que as pessoas vivem. Nas palavras de René Padilla, um dos principais nomes da teologia da missão integral na América Latina, frente ao crescimento numérico das igrejas pelo mundo após a Segunda Guerra Mundial, “o maior desafio que a igreja enfrenta é o desafio de uma missão integral”.⁴⁸⁸ Mas, o que seria essa “missão integral”? Dentro da tradição da missão integral e sua produção literária, diversas definições e caracterizações poderiam ser pinçadas a partir dos seus muitos autores e articuladores. Nas palavras do teólogo brasileiro e pastor luterano Valdir Steuernagel

a missão da igreja é mais do que a proclamação verbal e linear do Evangelho. A missão tem um compromisso com todo o conselho de Deus e se relaciona com toda a vida, alcançando-a em sua expressão pessoal e comunitária.⁴⁸⁹

Fica, portanto, evidente o anseio por uma compreensão mais ampla da missão da igreja, ao mesmo tempo em que se faz uma crítica aos modelos tradicionais das agências missionárias ocidentais. A proclamação de um evangelho pela mera

⁴⁸⁸ PADILLA, René. *Missão Integral: o reino de Deus e a igreja*. Nova Edição Ampliada. Viçosa, Ultimato, 2014, p. 158.

⁴⁸⁹ STEUERNAGEL, Valdir R. *A Serviço do Reino: um compêndio sobre a missão integral da igreja*. Belo Horizonte: Missão Editora, 1992, p. 10.

salvação de almas não tocava a realidade social e política do povo. Ricardo Gondim define a missão integral na América Latina como a proposta de teólogos protestantes por "uma teologia holística que unisse no conceito de evangelização tanto a proclamação como a responsabilidade social". Para tanto, estes teólogos não temiam dialogar com outras áreas das ciências humanas e se utilizavam, inclusive, do referencial teórica da própria teologia da libertação com quem compartilhavam o anseio por uma teologia contextualizada, articulada "a partir das realidades do povo". Em sua história e origem, uma forte marca do movimento consistiria em afastar-se do fundamentalismo evangélico norte-americano, buscando articular uma teologia mais próxima à realidade da América Latina.⁴⁹⁰ Assim, Gondim lembra importantes nomes que estiveram nas origens do movimento da teologia de missão integral como Orlando Costas, Justo González, Pedro Arana, Samuel Escobar e René Padilla.⁴⁹¹

O teólogo equatoriano René Padilla é um dos principais nomes na articulação de uma missão integral e contextualizada para a realidade latino-americana. Autor do livro *Missão Integral*⁴⁹² e de diversas outras publicações em forma de livros e artigos, Padilla compreende que

Quando a igreja se compromete com a missão integral e se propõe a comunicar o evangelho mediante tudo o que *é, faz e diz*, ela entende que seu

⁴⁹⁰ GONDIM, 2010, p. 25-26. Nesta mesma obra Gondim apresenta sua leitura sobre as raízes da Missão Integral a partir do Movimento Evangélico e as complicadas relações com os movimentos evangélicos mais fundamentalistas dos Estados Unidos. Assim, "uma crescente resistência ao domínio dos Estados Unidos na formação do *ethos* evangélico demarcou o surgimento de uma teologia latino-americana" e muitos teólogos protestantes acabaram migrando "para as fronteiras do protestantismo evangélico, questionando o dogmatismo do fundamentalismo e a influência cultural dos estados Unidos na formatação do protestantismo. Perguntava-se se o jeito de ser evangélico precisava refletir a cultura dos Estados Unidos ou se era possível haver uma contextualização da fé para a realidade de cada país" (GONDIM, 2010, p. 56). Tal esforço para se distinguir do fundamentalismo evangélico teria levado a necessidade de uma nova terminologia que distinguísse, na América Latina, os proponentes de uma nova teologia, a chamada Missão Integral, por um lado, mas, também, que os distinguísse, por outro lado, como uma alternativa protestante à Teologia da Libertação. Gondim expõe como se chegou, então, ao neologismo "evangelicais" para se referir também aos protestantes da América Latina que militavam nas propostas da Teologia da Missão Integral (GONDIM, 2010, p. 58-59). Embora controverso entre os próprios articuladores da missão integral, o termo acabaria ganhando força "no contexto brasileiro para designar o grupo que se alinhou com o *Pacto de Lausanne* e com os teóricos da Missão Integral na América latina" (GONDIM, 2010, p. 60).

⁴⁹¹ GONDIM, 2010, p. 56-57.

⁴⁹² A primeira edição em português foi publicada em 1992 (PADILLA, René. *Missão Integral: ensaios sobre o reino e a igreja*. São Paulo: Temática Publicações; Fraternidade Teológica latino-Americana-Setor Brasil, 1992). Recentemente a Editora Ultimato publicou uma nova edição ampliada (PADILLA, René. *Missão Integral: o reino de Deus e a igreja*. Nova Edição Ampliada. Viçosa, Ultimato, 2014. 248 p.). O livro reúne reflexões do autor ao longo de sua jornada, incluindo suas preleções no Congresso de Lausanne, em 1974.

propósito não é chegar a ser grande numericamente, ou rica materialmente, ou poderosa politicamente. Seu propósito é encarnar os valores do reino de Deus e testificar do amor e da justiça revelados em Jesus Cristo, no poder do Espírito, em função da transformação da vida humana em todas as suas dimensões, tanto em âmbito pessoal como em âmbito comunitário.⁴⁹³

Na origem da formulação e propagação de uma missão integral existem, além de nomes importantes, também eventos promovidos pelas igrejas protestantes na América Latina. Antes do famoso Congresso de Evangelização em Lausanne⁴⁹⁴, em 1974, e que gerou o conhecido Pacto de Lausanne⁴⁹⁵, “um marco para o movimento evangélico”⁴⁹⁶ latino-americano, o I Congresso Latino-Americano de Evangelização (Clade I)⁴⁹⁷, em 1969, já expunha certa polarização entre fundamentalistas e

⁴⁹³ PADILLA, René. *O Que é Missão Integral?* Viçosa: Ultimato, 2009, p. 18. No prefácio de outra obra a respeito da história e método da teologia da missão integral na América Latina, Padilla fala da missão integral como um jeito novo de fazer teologia “que leva muito a sério: a Revelação de Deus em Cristo Jesus, da qual dá testemunho as Sagradas Escrituras, e também o contexto sócio-econômico, político, cultural e religioso no qual a Igreja é chamada a cumprir sua vocação missionária” (Cf. SANCHES, Regina Fernandes. *Teologia da Missão Integral: história e método da teologia evangélica latino-americana*. São Paulo: Reflexão, 2009. p.11).

⁴⁹⁴ Trata-se do 1º Congresso Internacional de Evangelização Mundial de igrejas protestantes/evangélicas realizado na cidade de Lausanne, na Suíça, de 16 a 24 de julho do ano de 1974. Segundo informações de René Padilla, o evento “contou com cerca de 2.500 participantes e mil observadores de 250 países e 135 denominações protestantes”. Assim, o Pacto de Lausanne teria contribuído para que, a partir daquele evento fosse dado “um passo definitivo na afirmação de que a responsabilidade social e política é um aspecto essencial da missão da Igreja” (PADILLA, 2014, p. 15).

⁴⁹⁵ Texto disponível na íntegra em <<http://www.lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia/pacto-de-lausanne/pacto-de-lausanne>>. Acesso em: 04 mar. 2015. No que se refere à afirmação a respeito da importância da responsabilidade social da igreja na missão, ver especialmente o parágrafo 5.

⁴⁹⁶ ZABATIERO, Júlio. Os Desafios do Pacto de Lausanne para a Igreja de Hoje. In: KOHL, Manfred W.; BARRO, Antonio C. (Org.). *Missão Integral Transformadora*. 2. ed. Londrina: Descoberta, 2006, p. 11-44, p. 13. Nas palavras de Zabatiéro, “uma das importantes realizações do Pacto de Lausanne foi a de estabelecer alguns dos principais contornos doutrinários da identidade evangélica ou *evangelical*”. Ricardo Gondim também apresenta sua análise crítica ao Pacto de Lausanne (GONDIM, 2010, p. 83-95). Um breve relato do Congresso e do Pacto de Lausanne também é apresentado pelo próprio René Padilla cf. PADILLA, 2014, p. 15-42.

⁴⁹⁷ O I Congresso Latino-Americano de Evangelização (CLADE I) foi realizado em Bogotá, Colômbia, de 21 a 30 de novembro de 1969 e reuniu mais de 900 delegados. Apesar do nome, o CLADE I foi financiado por organizações missionárias evangélicas da América do Norte, como a Associação Evangélica Billy Graham, a *Evangelical Fellowship of Mission Associates* (EFMA) e a *International Fellowship of Mission Associates* (IFMA). Por isso mesmo, como colocado por Ruth Padilla DeBorst, “Como eles punham a mesa — convocavam e pagavam a conta —, naturalmente se sentiam com todo o direito de determinar o menu — o programa — e os convidados — a quem se convidaria para participar e a quem não”. O evento teria representado a gota d’água para que os latino-americanos não mais quisessem receber do norte o menu teológico a seguir. Os latino-americanos entendiam que era hora de “gerar seu próprio pensamento teológico que deveria surgir da Palavra de Deus e de seu contexto social e político”. Assim, neste mesmo evento diversos líderes começaram a articular-se de forma mais independente à agenda proposta pelos evangélicos norte-americanos visando “publicar e difundir” um “pensamento pertinente à sua própria realidade”. Seguir-se-ia, então, outros eventos, além dos CLADES II, III, IV e V (Um breve relato sobre os Congressos Latino-Americanos de Evangelização é feito por Ruth Padilla DeBorst e podem ser lidos na página eletrônica *Novos Diálogos*, disponível em <<http://www.novosdialogos.com/artigo.asp?id=255>>.

evangelicais, revelando o distanciamento entre os protestantes do norte e do sul da América.⁴⁹⁸ Já em 1974, no evento de Lausanne, dois palestrantes latino-americanos ousaram questionar o que chamavam de “cristianismo etnocêntrico”, revelando que “o contexto político do sul era outro”.⁴⁹⁹ A partir daí o movimento evangelical na América Latina, inspirado pelo Pacto de Lausanne, procurou trilhar um caminho próprio, identificado com o contexto e dilemas da sua realidade marcada pelas truculências dos regimes ditatoriais.⁵⁰⁰ Enquanto no hemisfério norte o texto de Lausanne não passava de apenas mais um documento formulado num evento de evangelização mundial, no sul o Pacto de Lausanne tornou-se uma referência para os teólogos preocupados também com a responsabilidade social da igreja⁵⁰¹ para dentro de uma realidade “de subdesenvolvimento, injustiça, fome, violência e desespero”.⁵⁰² Assim, estava em curso um novo movimento dentro do protestantismo latino-americano preocupado com uma proposta integral ou holística do evangelho. Nas palavras de Gondim, “a Missão Integral significava para muitos a possibilidade de a igreja participar na construção de sociedades mais justas e solidárias”. Na busca por expandir seus ideais numa proposta de missão integral,

os evangelicais se articularam para formar um novo segmento evangélico com seminários e centros de pesquisa que propunham o repensar da missão evangelizadora da Igreja voltada para o ser humano como um todo, em toda a sua realidade. Isto é, a Igreja em missão deveria considerar as realidades sociais, culturais e ideológicas que a envolvem.⁵⁰³

Acesso em: 04 mar. 2015). O chamado de Samuel Escobar no CLADE I para que os evangélicos tomassem consciência de suas responsabilidades sociais foi bem recebido pelo público latino e, um ano depois, em Cochabamba, na Bolívia, líderes se reuniam para fundar a fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL) que “se constituiria em um lugar de encontros de pessoas que reconheciam a importância da reflexão teológica, não como um fim em si, mas em função da missão integral da Igreja” (PADILLA, 2014, p. 18).

⁴⁹⁸ GONDIM, 2010, p. 63.

⁴⁹⁹ Os palestrantes latino-americanos eram o peruano Samuel Escobar e o equatoriano René Padilla (GONDIM, 2010, p. 64-65). Na apresentação da primeira edição do livro *Missão Integral*, de Padilla, Valdir Steuernagel destaca o impacto que teve a participação de Padilla que asseverou em Lausanne a importância de uma teologia e uma missão contextualizada: “a evangelização não pode acontecer de forma alienada da realidade”. Falar em missão integral significaria expressar, principalmente, duas coisas básicas: “o compromisso com todo conselho de Deus” que leva em consideração a Bíblia em sua totalidade e, que “a missão da igreja leva em conta a pessoa na sua totalidade, bem como o contexto na qual a pessoa vive. A missão veste a roupa da encarnação” (PADILLA, 1992, p. 8).

⁵⁰⁰ Regina F. Sanches apresenta uma síntese da história do movimento da teologia da missão integral, tratando dos eventos e dos protagonistas nas fases iniciais Cf. SANCHES, 2009, p. 89ss.

⁵⁰¹ GONDIM, 2010, p. 65.

⁵⁰² PADILLA, 2014, p. 18.

⁵⁰³ GONDIM, 2010, p. 66.

Para isso era necessário expandir o conceito de salvação geralmente identificado com as propostas mais conservadoras e fundamentalistas que resumem a missão e a evangelização ao “ganhar almas”.⁵⁰⁴ Assim, com a articulação do conceito de missão integral, buscava-se algo semelhante ao que David Bosch descreve como

uma interpretação de salvação que opere dentro de um quadro cristológico *abrangente*, que torne o *totus Cristus* – sua encarnação, vida terrena, morte, ressurreição e parúsia – indispensável para a igreja e a teologia.⁵⁰⁵

Nas palavras de Sanches, a missão integral nasce da preocupação fundamental de ser igreja como “comunidade apostólica no mundo”.⁵⁰⁶ Procurava-se, assim, fazer uma teologia que fosse comprometida com a realidade latino-americana, uma alternativa ao modelo missionário que priorizava “a alma humana e a salvação dos seus pecados” a partir de uma mensagem “descontextualizada e com a bagagem cultural dos missionários estrangeiros”.⁵⁰⁷ O fato, porém, é que, com o tempo, o movimento não conseguiu manter-se forte e coeso o suficiente frente à força e influência dos norte-americanos. O próprio René Padilla preferiu não participar do segundo Congresso de Evangelização, continuação de Lausanne, realizado em 1989 na cidade de Manila, denunciando que na prática ocorreria um abandono do conceito de Missão Integral.⁵⁰⁸ Os evangélicos do sul sofriam forte “resistência do primeiro

⁵⁰⁴ René Padilla, expressa a necessidade de se “conceber a missão da igreja dentro de um marco de referência teológico mais bíblico” do que aquele do “movimento missionário moderno” marcado pelo cruzamento de fronteiras geográficas, a chamada missão transcultural que consistiria em “salvar almas” e em “plantar igrejas” (PADILLA, 2009, p. 14-15).

⁵⁰⁵ BOSCH, David J. *Missão Transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. 3 ed. São Leopoldo: EST, Sinodal, 2009, p. 478.

⁵⁰⁶ SANCHES, 2009, p. 56.

⁵⁰⁷ SANCHES, 2009, p. 58. A autora mostra também como o movimento procurava retrabalhar o próprio conceito de “missão” que já teria nascido ideologicamente comprometido, associado à expansão colonial (SANCHES, 2009, p. 59. O termo “missão” é também analisado por David Bosch conforme BOSCH, 2009, p. 17).

⁵⁰⁸ GONDIM, 2010, p. 71. A obra de Gondim propõe uma leitura bastante crítica sobre o desenvolvimento do movimento da Teologia da Missão Integral denunciando a forte influência do fundamentalismo e de alas mais conservadoras do protestantismo norte-americano. Nas palavras de Gondim a Missão Integral mostrava-se “condenada a ter um impacto diminuto na formação da nova identidade evangélica que se formaria nas décadas seguintes”. Entre as dificuldades notou-se que o movimento “não conseguiu dialogar com a academia nos níveis que pretendiam os signatários

“mundo” e os teólogos latino-americanos não eram devidamente reconhecidos pela “racionalidade ocidental dominante”.⁵⁰⁹ O dilema entre a primazia do anúncio do evangelho sobre a ação social constitui um dualismo que acompanha o movimento gerando tensões e críticas. Existe, portanto, um debate interno ao movimento de missão integral bastante longo e abrangente para o qual esta pesquisa não se propõe.⁵¹⁰ O que se busca evidenciar é que, assim como a teologia da libertação, a partir do catolicismo e do protestantismo ecumênico, a teologia da missão integral também buscou articular uma teologia crítica em diálogo com o contexto latino-americano no meio protestante.⁵¹¹ Se na teologia da libertação a fonte de maior tensão se deu com a própria Igreja Católica vista como legitimadora de regimes opressores e dos poderes que geram pobreza e injustiça na América-Latina e em todo o chamado Terceiro Mundo, no caso da teologia da missão integral as dificuldades estavam no fundamentalismo evangélico, como manifesta, especialmente, na vertente norte-americana, e sua ênfase na salvação das almas em detrimento da situação concreta dos pobres e injustiçados na América Latina. Importa, de qualquer modo, que ambas as teologias colocaram a América Latina como agente no circuito do fazer teológico mundial.

latino-americanos do Pacto de Lausanne” (GONDIM, 2010, p. 71-72). O próprio Padilla, no entanto, também sempre mostrou esta preocupação com o fundamentalismo e a dificuldade de evangélicos em valorizar a ação social (PADILLA, 2009, p. 37-40). Sobre Lausanne II Padilla diz que ainda que o Congresso expressasse o convite de “dar forma a uma nova visão da missão da Igreja no mundo” a realidade permitia que se detectasse “que a preocupação central dos organizadores era, na verdade, reeditar a visão tradicional que isola a evangelização do resto da missão cristã” (PADILLA, 2014, p. 30).

⁵⁰⁹ GONDIM, 2010, p. 73.

⁵¹⁰ Uma análise destas tensões envolvendo a relação entre evangelização e ação social encontra-se em CARVALHO, Guilherme V. R. de. *A Missão Integral na Encruzilhada: reconsiderando a tensão no pensamento teológico de Lausanne*. In: RAMOS, Leonardo; CAMARGO, Marcel e AMORIM, Rodolfo. *Fé Cristã e Cultura Contemporânea: cosmovisão cristã, igreja local e transformação integral*. Viçosa: Ultimato, 2009. p. 17ss.

⁵¹¹ Uma análise crítica abrangente do movimento de Missão Integral é apresentada por Ricardo Gondim em sua obra *Missão Integral: em busca de uma identidade evangélica*. O autor dialoga com nomes importantes que fazem parte da história da missão integral na América Latina e procura evidenciar a crise do movimento na sua relação com o fundamentalismo norte-americano e no dilema entre a evangelização pessoal pela via da proclamação e o engajamento social visando a transformação da realidade. Nas palavras de Gondim a crise e o desencanto por muitos pela missão integral estaria na força política e econômica dos norte-americanos que se impuseram com sua prioridade na “salvação eterna das almas; e o alívio das contingências, por mais agudas, deve ser secundário” (GONDIM, 2010, 104). E, “enquanto grande segmento evangélico insistia em priorizar a comunicação verbal como tarefa missionária, os latino-americanos permaneciam convencidos de que não se deveria hierarquizar a proclamação sobre a ação social” (GONDIM, 2010, 105). Uma compilação sobre um debate a respeito da missão integral que ocorreu mais recentemente é oferecido por Sandro Baggio em <<http://www.sandrobaggio.com/2014/06/02/missao-integral-em-debate/>>. Acesso em: 08 abr. 2015.

Como desdobramentos e iniciativas mais recentes na história da missão integral no Brasil, a partir do ano de 2009 lideranças de diferentes denominações cristãs começaram a se reunir com o objetivo de pensar novamente uma organização que pudesse congregiar os evangélicos identificados com essa proposta. Na ocasião do Terceiro Congresso Lausanne de Evangelização Mundial⁵¹², realizado em Cape Town, na África do Sul, entre os dias 17 e 24 de novembro de 2010, a proposta de criação da Aliança Cristã Evangélica Brasileira foi apresentada aos 90 brasileiros que estiveram no congresso. A Aliança Evangélica seria fundada poucos dias depois, no dia 30 de novembro de 2010 na cidade de São Paulo⁵¹³ associando, além de pessoas físicas, também denominações, igrejas, organizações, redes, associações, ministérios e movimentos evangélicos em todo o Brasil.⁵¹⁴ Entre os objetivos da organização brasileira, destaca-se a busca por “testemunhar a unidade do Corpo de Cristo”.⁵¹⁵ Sobre a igreja e o envolvimento dos cristãos nas causas sociais, a Aliança Evangélica publicou a *Cartilha Cidadã 2014*⁵¹⁶, um documento que pretende oferecer embasamento teórico, bem como “sugerir a pesquisa, a avaliação e o envolvimento do povo de Deus na promoção da liberdade e na luta pelo direito de todos”. Trata-se, portanto, de um esforço “na expectativa de dias com uma igreja ainda mais

⁵¹² O Terceiro Congresso Lausanne reuniu mais de 4 mil participantes de 198 países em 2010 na África do Sul. Assim como nos dois congressos anteriores, o evento formulou um documento, sendo este intitulado *Compromisso da Cidade do Cabo* (Disponível em: <<http://www.lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/compromisso-da-cidade-do-cabo-pt-br/compromisso>>. Acesso em: 11 mar. 2015). Boa parte do conteúdo das exposições feitas no Congresso na África do Sul encontra-se reunido em livro publicado no Brasil em 2014: ATALLAH, Ramez et al. *Cristo, Nosso Reconciliador: evangelho – igreja – mundo*. Curitiba: Encontro/Ultimato, 2014.

⁵¹³ Informações sobre o processo de articulação e fundação da Aliança Evangélica estão disponíveis em <<http://www.aliancaevangelica.org.br/index.php/template/institucional/nossa-historia>>. Acesso em: 11 mar. 2015.

⁵¹⁴ A Aliança Evangélica Brasileira é membro da Aliança Evangélica Mundial que representa mais de 600 milhões de cristãos pelo mundo, presente em 129 países. Os filiados no Brasil provêm das mais diversas denominações.

⁵¹⁵ Para outras informações referentes à visão, missão, valores e objetivos da Aliança Cristã Evangélica Brasileira o site oficial do movimento disponibiliza sua carta de princípios, disponível em <<http://www.aliancaevangelica.org.br/index.php/template/institucional/carta-de-principios>>. Acesso em: 11 mar. 2015.

⁵¹⁶ *Cartilha Cidadã* é como o documento passou a ser popularmente conhecido. Foi lançada no período logo após as manifestações de rua que marcaram o Brasil no mês de junho de 2013, oficialmente intitulado *Os Evangélicos e a Transformação Social*. A cartilha, além da versão impressa (AMAZONAS, Maurício; SANTOS, Lyndon de Araújo; SOUZA JR., Daniel de Almeida. *Os Evangélicos e a Transformação Social: cultura cidadã e democracia participativa*. Campinas: Aliança Evangélica Brasileira, 2014. 48 p.), encontra-se disponível na forma digital em <<http://www.aliancaevangelica.org.br/cartilhacidadada2014/>>. Acesso em: 11 mar. 2015. Já no ano de 2015 a Aliança Evangélica publicou a *Cartilha Cidadã 2* (CUNHA, Maurício (Ed.). *Como a Minha Igreja Pode Influenciar as Políticas Públicas no Meu Município?* Campinas: Aliança Evangélica Brasileira, 2015. 50 p.), disponível em <<http://www.aliancaevangelica.org.br/cartilhacidadada2/folhear.html>>. Acesso em: 06 mai. 2016.

participativa e mais cidadã”. E, isso na esperança de que os cristãos, “individualmente e também comunidades inteiras, reflitam e ajam sob uma fé evangélica consequente” para “que muitos frutos de justiça sejam colhidos a partir dessa sementeira!”.⁵¹⁷ Nota-se, portanto, que, em detrimento de críticas e tensões internas, as articulações na tradição da missão integral continuam e apresentam novas iniciativas. E, também em comum com agentes da teologia da libertação, assume-se o desafio do envolvimento com a agenda pública da realidade sociocultural do contexto em que estão inseridos.

3.1.3 Teologia Pública

A chamada *Teologia Pública* representa um movimento recente no contexto brasileiro. Uma produção já mais consistente a respeito do tema vem de países como Estados Unidos e África do Sul. No entanto, Zabatiero chama a atenção para o fato de que a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral serem correntes teológicas na América Latina que surgiram com a preocupação de se ocupar com o caráter público da teologia.⁵¹⁸ De fato, são teologias que procuram refletir questões importantes de interesse público. E, assim como as teologias latino-americanas tiveram que dar explicação quanto à sua proposta e utilização dos conceitos de “libertação” e “integral”, por exemplo, também a teologia pública se encontra envolvida no debate a respeito de sua definição conceitual.⁵¹⁹ Zabatiero lembra que a utilização do termo *teologia pública* é ambíguo, podendo referir-se a uma corrente teológica ou, a um objeto da teologia como, ainda, a um movimento na teologia contemporânea.⁵²⁰

⁵¹⁷ AMAZONAS, SANTOS; SOUZA JR., 2014, p. III.

⁵¹⁸ ZABATIERO, 2012, p. 7.

⁵¹⁹ Eneida Jacobsen destaca que “a diversidade de teóricos ocupados com uma teologia pública trouxe consigo uma diversidade conceitual: não há univocidade em definir os propósitos, a fundamentação teológica ou o próprio significado do termo ‘teologia pública’”. Em seguida passa a expor três principais perspectivas de fundamentação teórica para a teologia pública: o modelo de divulgação (de cunho teológico), o modelo universal (de caráter filosófico-existencial) e, o modelo factual (de cunho sociológico). Haveria ainda três perspectivas de atuação na teologia pública: o modelo da audiência, o modelo apologético e o modelo contextual (Cf. JACOBSEN, Eneida. Modelos de Teologia Pública. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública em Debate*. Coleção Teologia Pública, v. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 53-68).

⁵²⁰ ZABATIERO, 2012, p. 7. O autor prefere a terceira forma de utilização, teologia pública como “um movimento na teologia contemporânea que se ocupa com o caráter *público* da teologia”. Outras discussões em torno do conceito podem ser encontradas em JACOBSEN, Eneida. Modelos de Teologia Pública. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von. *Teologia Pública em Debate*. Coleção Teologia Pública, v. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011; SINNER, Rudolf von. Teologia

Quanto à pergunta pelos objetivos da teologia pública, Rudolf von Sinner responde que “a teologia pública busca analisar, interpretar e avaliar a presença da religião, neste caso da religião cristã, no espaço público”, buscando responder, portanto, “aos desafios concretos da atualidade em diálogo com o que lhe é próprio: a tradição cristã”.⁵²¹ No entanto, trata-se de um termo importado que ainda carece de ser testado no contexto brasileiro e latino-americano.⁵²² Nota-se uma diversidade no campo da teologia pública a partir de diversos autores, linhas teológicas e tradições, bem como de contextos que impossibilitam a sistematização de “um modelo exclusivo de teologia pública”.⁵²³

Duncan Forrester entende que a teologia pública é aquela que busca o bem-estar da cidade antes de proteger os interesses próprios da igreja, que coloca o interesse geral acima da sua liberdade para pregar o evangelho e celebrar os sacramentos. Seria, assim, uma teologia capaz de tomar a 'agenda do mundo', ou partes dela, como sua própria agenda, visando oferecer perspectivas distintas e construtivas a partir dos tesouros da fé para ajudar na construção de uma sociedade melhor, combatendo o mal, lutando contra a violência, cooperando na edificação da nação. Uma teologia que se esforça para oferecer algo distintivo, a partir do evangelho, ao invés de simplesmente ser só mais uma voz a partir da teologia para dizer aquilo que todo mundo já está dizendo.⁵²⁴ Uma teologia, portanto, que se abre para debater questões de interesse público.

Pública: Novas Abordagens numa Perspectiva Global. *Numen* - revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 13, n. 1 e 2, p. 325-357, 2010. Sobre a variedade de significados e diferentes maneiras como o termo *teologia pública* vem sendo aplicado ver exposição de BREITENBERG, Harold. What is Public Theology? In: HAINSWORTH, Deirdre King; PAETH, Scott R. (Eds.) *Public Theology for a Global Society: Essays in Honor of Max Stackhouse*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010, p. 3-20, p. 3ss. Zabatiero trata ainda do tema buscando compreender o sentido da palavra *público(a)* e seu uso na teologia pública cf. ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. O Público em “Teologia Pública”. *Estudos Teológicos*: v. 53, n. 1 (2013): Dossiê: Religiões: da espiritualidade à ética. p. 74-88.

⁵²¹ SINNER, Rudolf von. Teologia Pública no Brasil: um primeiro balanço. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E (Orgs.). *Teologia Pública: desafios éticos e teológicos*. Coleção Teologia Pública. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. v. 3, p. 13-38. p. 13.

⁵²² SINNER, 2012, p. 25.

⁵²³ JACOBSEN, Eneida. Modelos de Teologia Pública. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von. *Teologia Pública em Debate*. Coleção Teologia Pública. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, v. 1, p. 66. Além da Coleção Teologia Pública que já conta com cinco volumes publicados em parceria da Editora Sinodal com a Faculdades EST, existem outras iniciativas que compreendem a produção e articulação por uma teologia pública no Brasil. Cf. SOARES, Afonso Maria Ligório; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania*. São Paulo: Loyola, 2011.

⁵²⁴ FORRESTER, Duncan B. The Scope of Public Theology. *Studies in Christian Ethics*, vol. 17, n. 2, p. 5-19, 2004, p. 6. Outros autores procuram definir a teologia pública nesta relação com e esforço para se engajar com a sociedade mais ampla. Breitenberg entende que a teologia pública seria, portanto, discurso teologicamente informado de maneira a ser compreensível tanto para os de

Assim, a teologia pública procura agir pelo bem da sociedade, engajando-se na agenda oferecida, embora não limitada por ela. A teologia também exerce o seu papel de ser voz profética, denunciando, propondo a partir da sua tradição e discernimento, formas distintas e construtivas para enriquecer a sociedade. Teologia pública como aquela que interpreta a vida pública, se envolve na sociedade e suas instituições, oferecendo orientação em meio aos diversos setores da sociedade e suas diferentes interações e organizações. Uma teologia, portanto, ética por natureza.⁵²⁵

A origem do termo *teologia pública* estaria num artigo de Martin Marty de 1974.⁵²⁶ No Brasil o tema começa a ser destacado nesta formulação apenas em anos mais recentes. Instituições de ensino de diversos países do mundo passam a integrar a Rede Global de Teologia Pública⁵²⁷ que publica o periódico *International Journal of Public Theology*.⁵²⁸ A Faculdade EST (Escola Superior de Teologia) sediada na cidade de São Leopoldo-RS é a representante brasileira na rede junto com outros países. E, em 2008 sediou o I Simpósio Internacional de Teologia Pública na América Latina. A Faculdade EST, em parceria com a Editora Sinodal, vêm publicando a Coleção Teologia Pública que já conta com cinco volumes⁵²⁹ reunindo textos de

dentro de sua própria tradição religiosa quanto aos que estão fora dela. Um discurso geralmente destinado a ser convincente dentro de sua tradição religiosa, mas que se esforça para ser persuasivo também para aqueles que estão fora desta tradição. A teologia pública, assim, estaria preocupada com as questões, instituições, interações e processos que são de importância e pertinência tanto para as comunidades religiosas da igreja como à sociedade em geral, incluindo os da mesma tradição religiosa, e, ainda, pessoas de outras religiões, aqueles que se declaram sem crenças religiosas e não mantêm vínculos religiosos formais (BREITENBERG, 2010, p. 4).

⁵²⁵ BREITENBERG, 2010, p. 5.

⁵²⁶ SINNER, 2012, p. 25. Também se encontram referências a Martin Marty e a origem da utilização do conceito teologia pública em JACOBSEN, 2001, p. 11 e ZABATIERO, 2013. Sinner destaca ainda o fato de que numa obra posterior Martin Marty teria trabalhado a proposta de uma “Igreja Pública” (MARTY, Martin E. *The Public Church: Mainline – Evangelical – Catholic*. New York: Crossroad, 1981, p. 14) em busca de um modelo de atuação mais aberto, ecumênico e em diálogo com outras religiões (SINNER, Rudolf von. *Teologia Pública: um olhar global*. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von. *Teologia Pública em Debate*. Coleção Teologia Pública, São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, v. 1. p. 14). Ver também SINNER, Rudolf von. *The Churches and Democracy in Brazil*. Towards a Public Theology Focused on Citizenship. Eugene, Or.: Wipf; Stock, 2012.

⁵²⁷ A Rede Global de Teologia Pública foi fundada em 2007 com 24 instituições de ensino superior associadas. Cf. <<http://www.csu.edu.au/gnpt/research-institutions>>. Acesso em: 02 mar. 2015.

⁵²⁸ Maiores detalhes: <<http://www.csu.edu.au/gnpt/int.-journal-of-public-theology>>. Acesso em: 02 mar. 2015.

⁵²⁹ CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública em Debate*. Teologia Pública, vol. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E (Orgs.). *Teologia Pública – desafios sociais e culturais*. Teologia Pública, vol. 2. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012a, JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto Ervino (Orgs.). *Teologia Pública: desafios éticos e teológicos*. Teologia Pública, vol. 3. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012b, BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch, BRUNYNS, Clint Le; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública no Brasil e na África do Sul: Cidadania, Interculturalidade e HIV/Aids*. Teologia Pública. vol. 4. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2014, GMAINER-PRANZL, Granz;

pesquisadores brasileiros e internacionais. Há ainda no Brasil o Instituto Humanitas da UNISINOS que desde 2001 se dedica a discutir o tema da teologia pública com eventos e publicações.⁵³⁰

Assim, os desafios da teologia pública são os mesmos que a teologia da libertação e a teologia da missão integral já enfrentavam na América Latina desde a década de 1960, destacando ainda temas prementes na atualidade, como o pluralismo religioso e a bioética. Não se trataria, portanto, de mais um movimento ao lado de teologias identificadas como de libertação ou de missão integral, mas, que procura refletir a partir da tradição teológica os desafios de um mundo globalizado.⁵³¹ A teologia pública, assim, vem ganhando repercussão também no Brasil com a proposta de dialogar com outros ramos da ciência e da sociedade a partir do exemplo do próprio Cristo. Em entrevista ao Instituto Humanitas, o teólogo Rudolf von Sinner lembrou que

As ações e prédicas de Jesus sempre foram abertas ao público e a ele dirigidas, de modo que se reuniam multidões para ouvi-lo. Num país como o Brasil, onde a grande maioria da população tem algum vínculo com uma religião, nomeadamente com uma igreja cristã, a teologia que sobre isto reflete precisa situar e orientar as igrejas no espaço público, onde é formada a opinião pública, são discutidos os assuntos que atingem a todas e todos. A teologia não deve nem pode fugir desta tarefa, mas servir como meio de campo no diálogo entre os diferentes públicos: a própria igreja, a sociedade, a universidade, a economia, a mídia, entre outros. Importa, contudo, insistir que a teologia busca contribuir, não impor, para estar presente no espaço público, não ocupá-lo ou monopolizá-lo. Portanto, se uma teologia pública encoraja as igrejas para contribuírem ativamente para o bem-estar de todos/as numa determinada sociedade, também deve orientá-las a fazerem isto com bom senso e restrição, em profundo respeito a outros grupos e

JACOBSEN, Eneida (Orgs.). *Teologia Pública: Deslocamentos da teologia contemporânea*. Teologia Pública, vol. 5. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015.

⁵³⁰ Em sua página na internet o Instituto Humanitas expressa sua proposta como a busca por “abrir novas possibilidades de engajamento da teologia no âmbito acadêmico e sociocultural, caracterizando-a como teologia pública” (Cf. <<http://www.ihu.unisinos.br/areas/teologia-publica>>. Acesso em: 02 mar. 2015).

⁵³¹ Sobre os desafios da religião e da teologia pública frente à globalização, Max L. Stackhouse tem trabalhado e editado a série *God and Globalization* promovido pelo Center of Theological Inquiry em Princeton. Enquanto trabalhou em co-autoria nos três primeiros volumes, o último é inteiramente escrito por Stackhouse, que apresenta este quarto volume sob o título *Globalization and Grace* onde diz que o adjetivo *público* em teologia se dá inicialmente como um modesto protesto contra os esforços de relegar a teologia ao âmbito privado como também contra as áreas que buscam tornar a religião uma questão de política de Estado com a visão implícita de que o governo é e deve ser o único a compreender a realidade (STACKHOUSE, Max L. *God and Globalization: v. 4: Globalization and Grace*. New York: Bloomsbury T & T Clark, 2009, cap. 2, edição Kindle).

outras religiões que também contribuem. Enquanto igreja e mundo não estão separados, também não devem ser confundidos.⁵³²

Uma vez que o próprio Jesus nunca deixou de manifestar-se em público⁵³³, assumindo todos os riscos implícitos em tal atitude, os cristãos não deveriam aceitar a privatização de sua fé e de seu discurso. Mas, na busca pelo diálogo respeitoso e com esforços que visam uma sociedade mais justa e solidária, a igreja poderia engajar-se por uma teologia pública a serviço do mundo. A tarefa da teologia pública, em diálogo com a tradição teológica na América Latina e outras reflexões pelo mundo a partir desta temática, revelam-se promissores, com um amplo horizonte pela frente.

Na diversidade de pesquisadores e textos dedicados à teologia pública, torna-se inevitável a reflexão sobre os diversos modelos a este respeito. Assim, além da ambiguidade do termo, já mencionado acima, faz-se necessário que nos localizemos dentro da temática para dar prosseguimento à reflexão. A teóloga Eneida Jacobsen faz o esforço de sistematizar os possíveis modelos de teologia pública a partir de um mapeamento da bibliografia disponível.⁵³⁴ A autora faz uma primeira distinção identificando duas categorias para os modelos de teologia pública listados: modelos de fundamentação e modelos de atuação. Quanto à fundamentação teórica poder-se-ia falar de pelo menos três modelos de teologia pública: modelo de divulgação; modelo universal e modelo factual.

No primeiro modelo, parte-se do princípio de que, baseado no exemplo do próprio Jesus, “a palavra de Deus deve ser anunciada às pessoas”, o ministério é público, no sentido de poder ser visto e ouvido por todos. Pressupondo a natureza pública de Deus, a igreja é chamada a testemunhar publicamente o evangelho, promovendo reconciliação, justiça e paz em obediência a Deus. Tudo isso, apesar do caráter falho da igreja. Mais do que anúncio, no entanto, a igreja seria chamada a

⁵³² SINNER, Rudolf von. *Teologia pública. Seus espaços e seu papel. Entrevista especial com Rudolf von Sinner*. Entrevista. 29 de maio de 2008. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/14220-teologia-publica-seus-espacos-e-seu-papel-entrevista-especial-com-rudolf-von-sinner>>. Acesso em: 02 mar. 2015.

⁵³³ “Eu falei abertamente ao mundo; sempre ensinei nas sinagogas e no templo, onde todos os judeus se reúnem. Nada disse em segredo” (João 18:20).

⁵³⁴ JACOBSEN, Eneida. Modelos de Teologia Pública. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública em Debate*. Coleção Teologia Pública. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, v. 1, p. 53-68 (JACOBSEN, Eneida. *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública*. São Leopoldo, 2011. 150 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2011. p. 11ss).

participar das dores do mundo colocando “as coisas públicas sob a luz do reino vindouro”. Fazendo, assim, uma teologia pública que refletiria uma “igreja pública” “que testemunha o evangelho no mundo, anunciando a vinda do reino”.⁵³⁵

O modelo *universal* de teologia pública pressupõe “a possibilidade de alcançar a totalidade dos seres humanos”, opondo-se “ao que é restrito e particular”. O princípio da universalidade não deveria ser colocado, porém, contra o princípio da contextualidade. O caráter público da teologia estaria ancorado na universalidade das questões religiosas, como a busca pelo sentido da existência, para as quais a teologia busca por respostas. São questões universais que mereceriam, portanto, publicidade ao se tratar delas.⁵³⁶

Quanto ao terceiro modelo de fundamentação, o *factual* parte do princípio de que a teologia é pública independentemente de justificações. A questão não estaria na publicização ou não da fé ou da teologia, “mas na análise crítica do modo através do qual essa fé já está sendo tornada pública”. Os cristãos, no dia a dia, estão lidando o tempo todo com questões de caráter público. Os temas do cotidiano extrapolam o âmbito privado e individual das pessoas. Caberia a teologia, portanto, contribuir na reflexão que auxilie as pessoas a lidarem diariamente com os temas públicos da vida. Por mais que as convicções religiosas possuam um caráter profundamente pessoal, “elas inevitavelmente são expressas de maneira pública através de movimentos, templos, monumentos etc”. A reflexão da teologia, então, teria como objeto o mundo concretizado (moldado, formado) pelas crenças mais íntimas das pessoas.⁵³⁷

Portanto, a teologia pública partiria do fundamento de que o ministério de Jesus e o testemunho do evangelho é atividade pública, por meio de palavras e ações; este anúncio atenderia aos anseios universais da humanidade, apesar do respeito à contextualidade; e, trata do mundo trazido à público a partir da fé individual das pessoas. Assim, chega-se ao segundo grupo de modalidades que visam responder a pergunta de como “se pode ou deve proceder para alcançar e efetivar a publicidade da teologia”.⁵³⁸ O modelo de audiência, o modelo contextual e o modelo apologético tratariam de articular respostas para esta questão.

⁵³⁵ JACOBSEN, 2011, p. 57.

⁵³⁶ JACOBSEN, 2011, p. 57-58.

⁵³⁷ JACOBSEN, 2011, p. 59-60.

⁵³⁸ JACOBSEN, 2011, p. 60.

Quais seriam os públicos da teologia? No modelo de *audiência* entende-se que a teologia se destina a três públicos: a sociedade, a academia e a igreja.⁵³⁹ Assim, dependendo do empreendimento teológico, determinado público pode ser um alvo predominante em detrimento de outros. De modo geral, no entanto, a teologia destina-se à sociedade como um todo, em seu domínio tecnoeconômico, político e cultural. A academia constituir-se-ia no *locus* da teologia, deixando-se criticar pela ciência, mas, também, exercendo o seu papel crítico frente aos desafios contemporâneos. Já a igreja instituída exerceria a função mediadora entre indivíduo e sociedade, uma vez que ela, tanto por meio dos fiéis, individuais, como coletivamente, afetam direta e indiretamente a política e a sociedade como um todo.⁵⁴⁰

Um segundo modelo de atuação é o *apologético*. Como o próprio termo já denuncia, este modelo consiste numa teologia que saiba “defender suas reivindicações de verdade de um modo acessível a outros na esfera pública através de uma forma de argumentação aberta e de um estilo acessível de comunicação”. Propõe-se, para isto, ao diálogo aberto e tolerante, pressupondo que a teologia “pode ser articulada de uma maneira universal” e compreensível a qualquer pessoa. Neste modelo a teologia parte do princípio de que as questões existenciais que afligem a humanidade são de caráter universal e requerem, portanto, respostas elaboradas a partir de critérios públicos.⁵⁴¹

Ainda um terceiro modelo que busca responder a questão sobre como alcançar a publicidade da teologia é o *contextual*. Cada teólogo encontra-se numa determinada posição, um contexto específico. Seria, portanto, imprescindível estar atento aos acontecimentos e temas em pauta no contexto em questão. A reflexão não poderia ocorrer de forma isolada, sem implicações práticas de testemunho e ação. Os desafios de cada contexto levariam a teologia pública ao testemunho concreto que se encarna por meio da “igreja pública”. Assim, é de fundamental importância que a teologia se envolva em outras áreas de debate na arena pública, de acordo com as demandas de cada contexto.⁵⁴²

⁵³⁹ Outras formas de classificação também são encontradas na literatura. Jacobsen lembra de autores como Stackhouse e Tracy que trabalham com outras maneiras de classificar a audiência da teologia (JACOBSEN, 2011, p. 61).

⁵⁴⁰ JACOBSEN, 2011, p. 61-62.

⁵⁴¹ JACOBSEN, 2011, p. 63-64.

⁵⁴² JACOBSEN, 2011, p. 65-66.

Mediante os modelos apresentados, Jacobsen conclui que há, na literatura, certa predominância dos modelos da divulgação e da audiência. Isso porque haveria a compreensão de que “Deus motiva a existência de uma teologia pública que se concretiza por meio do diálogo com diferentes públicos, como a igreja e a sociedade”. Enquanto que no contexto norte-americano sobressairiam os modelos universal e apologético, entre os sul-africanos é mais comum o modelo contextual. Jacobsen aponta, assim, a identificação do termo “público” com “comum”, característico de teólogos da África do Sul, mais próximo da realidade latino-americana, uma vez que revelaria a preocupação com “a libertação das pessoas oprimidas”.⁵⁴³

Os esforços que se manifestam a partir das reflexões na teologia da libertação e na teologia da missão integral parecem encontrar na teologia pública um espaço de diálogo e aproximação. A pluralidade de enfoques e de linhas de pesquisa que já compõem a grande área da teologia pública parecem oferecer um espaço de respeito e acolhida de ideias diversas. O princípio na teologia pública seria de uma teologia que não fica encerrada entre muros eclesiásticos, que busca o diálogo com a sociedade e a realidade mais ampla, bem como a academia e outras áreas da ciência. Características estas também notadas na tradição da teologia latino-americana das últimas décadas, especialmente na teologia da libertação e na teologia da missão integral. Quem sabe esteja aí a inspiração e o fôlego novo que estas teologias, já amadurecidas e submetidas às críticas internas e externas, necessitem para se revitalizar e continuar sua luta na causa do evangelho pelo reino de Deus!? A partir da presente pesquisa, o objetivo consiste em contribuir com as reflexões inserindo elementos do pensamento e da teologia de Herman Bavinck que fala a partir de uma tradição teológica que, de alguma maneira, buscou o diálogo com a cultura de sua época e localidade, bem como uma abertura e publicização da teologia no debate público a respeito de temas diversos. Nossa tese, portanto, aponta para o fato de que a teologia de Herman Bavinck apresentaria elementos para uma teologia pública subsidiando uma igreja pública.

⁵⁴³ JACOBSEN, 2011, p. 67. A autora revela-se, assim, refletir sobre teologia pública a partir da tradição da teologia da libertação que já se faz na América Latina. Percebe-se o esforço neste mesmo sentido em SINNER, Rudolf von. *Confiança e Convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 43-68. Na interpretação de Sinner, a teologia pública “retoma muitas intuições da Teologia da Libertação latino-americana” (SINNER, 2007, p. 43).

3.2 Uma Teologia da Igreja e Para a Igreja

Independentemente, portanto, das discussões a respeito das semelhanças e diferenças, bem como qual tradição deu os primeiros passos nesta caminhada por uma teologia contextualizada com a realidade latino-americana, o fato é que a teologia da missão integral e a teologia da libertação propõem-se a serem teologias da *práxis*. O fazer teológico que leva em consideração a realidade local, que reflete a partir da ação da igreja em sua manifestação orgânica, viva, profética na sociedade. Este é o desafio a que a teologia com seu caráter público deve buscar sem perder de vista a mediação histórica da igreja como aquela que publicamente testemunha a sua fé.

Se aceitarmos, portanto, a leitura e análise de Wanderley Rosa, corroborada por outros autores que detectam a postura hostil que a igreja evangélica brasileira, de modo geral, tem assumido frente à cultura e a realidade sócio-política no Brasil, de que forma a igreja tem conseguido fazer a autocrítica para vencer o desafio de um engajamento mais efetivo? Se, por um lado, temos autores cristãos como os já citados que, com propriedade, apresentam bons diagnósticos e apontam para o desafio de uma igreja mais engajada, onde esta igreja pode buscar subsídios para uma teologia integral que a ajude a superar o dualismo tão entranhado? Admitindo uma raiz essencialmente dualista na teologia e *práxis* evangélica brasileira, haveria alguma contribuição a ser inferida da teologia de Herman Bavinck? A presente pesquisa acredita que sim. Bavinck denuncia tal dualismo e, com a compreensão de soberania de Deus, o mandato cultural e a graça comum, revela que o cristianismo possui uma posição integral que permite uma abordagem mais ampla. Considerando que o ensino teológico da igreja possui grande influência na crença propagada entre os fiéis, caberia perguntar que tipo de teologia vem sendo ensinada nas casas de formação pelo Brasil. Quão profundamente os temas teológicos essenciais da fé cristã vêm sendo abordados e compreendidos pelos jovens teólogos formados nas faculdades teológicas pelo Brasil afora?⁵⁴⁴ E, mais, de que forma os estudantes de teologia e futuros pastores conseguem integrar sua fé, a partir de uma teologia integral, à vida, ao ensino e à pregação de suas congregações (igrejas locais)? Consequentemente,

⁵⁴⁴ Teólogo e professor de teologia no Brasil já há vários anos, Júlio Zabatiero expressa sua experiência com seminários teológicos e estudantes de teologia dizendo encontrar “estudantes analfabetos em Bíblia [...] que nunca leram a Bíblia inteira, [...] que nunca questionaram a interpretação mirabolante de textos bíblicos nos sermões” (ZABATIERO, 2012, p. 19).

que tipo de cosmovisão (cristã) os cristãos evangélicos brasileiros estão desenvolvendo? A tese levantada com este trabalho, portanto, propõe que a inserção de uma crítica mais explícita ao dualismo platônico e o ensino de uma teologia integral em seus aspectos que compõem a cosmovisão cristã, é essencial na elucidação de conceitos fundamentais para uma igreja que queira assumir seu compromisso público de forma consciente e propositiva. Acreditamos na importância do que Cavalcante chama de uma “teologia antenada”, ou seja, uma teologia “absolutamente aberta ao diálogo social, e à cultura”.⁵⁴⁵

O desafio de uma igreja atuante, protagonista na arena pública, uma igreja pública que se dispõe a sair do privado e pisar na rua, passa pela teologia (academia) e precisa chegar à igreja em si, aos fiéis que deveriam ter acesso ao evangelho na sua forma de boas novas para todos os povos. Por isso, é importante definir melhor o conceito igreja. Podemos falar da igreja quando nos referimos a diversas coisas diferentes no cristianismo, desde o templo como local de encontro e celebração, passando pelas denominações instituídas e organizações cristãs de ação social, até ao povo que crê e que também aparece na literatura como igreja invisível. Uma expressão que ainda faltaria nesta lista é aquela que diz respeito à igreja local que pode receber outras formas de identificação como comunidade ou congregação. Neste sentido, a igreja local é composta pelos fiéis de uma determinada região que se reúnem num determinado endereço e ali congregam, louvam, aprendem, vivem comunitariamente a fé em torno da Palavra e dos Sacramentos.⁵⁴⁶ O artigo seis do Pacto de Lausanne afirma que a “igreja é antes a comunidade do povo de Deus do que uma instituição”, não se atendo, portanto, à clássica distinção entre igreja visível e igreja invisível. Assim, a igreja seria “o povo de Deus em vida comunitária”.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ CAVALCANTE, 2010, p. 124. Cavalcante denuncia o que ele chama de *neofundamentalismo* como uma variante presente no protestantismo brasileiro não somente no pentecostalismo e no neopentecostalismo, mas, também, no que ele denomina de um “pseudoprotestantismo reformado”. Segundo Cavalcante, esta segunda via, trata-se de uma vertente mutante “que acusa em seu discurso uma herança racionalista, que de forma simultânea, neuroticamente rejeita e nesta rejeição elabora uma vertente supostamente intelectual, consumando como verdade um *corpus teologumena* - uma 'teologia pelas metades', recheada de 'receitas prontas', estereótipos e clichês consagrados na 'vastidão geográfica' do gueto, na imensidão de um claustro secularizado”. O neofundamentalismo se revelaria em características como atitude obscurantista, sentimentos de abjeção e intransigência, soberba espiritual e intolerância, moralista e sectário (CAVALCANTE, 2010, p. 88-89).

⁵⁴⁶ Trata-se da distinção entre “povo de Deus” e “igreja local” já apresentada no início do capítulo.

⁵⁴⁷ CARVALHO, 2009, p. 21. De acordo com o Pacto de Lausanne “a igreja é antes a comunidade do povo de Deus do que uma instituição, e não pode ser identificada com qualquer cultura em particular, nem com qualquer sistema social ou político, nem com ideologias humanas”.

Sem dúvida o ensino teológico e, especialmente aquele mais informal, das escolas bíblicas, cursos livres de teologia, escolas dominicais, cadernos de estudo em pequenos grupos eclesiais, e, os diversos eventos de formação e capacitação das igrejas locais precisam introduzir um conceito mais abrangente de Deus que leve a uma cosmovisão cristã mais integral e, portanto, menos isolacionista e mais tolerante, menos bélica e mais dialogal, que fique menos na defensiva e ouse interagir com a realidade para a qual a igreja é chamada a dar testemunho da mensagem do amor que se expressa no evangelho. Cavalcante acredita que para ter "acesso às qualidades que se requerem de uma razoável participação religiosa na construção de uma cidadania digna" seria necessário se estabelecer um processo que "passa por uma instrução direta ao laicato do protestantismo e sem dúvida, pela formação teológica das novas gerações de pastores e líderes".⁵⁴⁸ Buscar por processos na teologia que subsidiem a igreja na sua atuação e manifestação no espaço público. Para isso, a igreja brasileira precisaria ser ensinada numa cultura de tolerância, paz e amor, sim, porém, conceituando estes termos numa perspectiva integral, de um Deus criador de *todas* as coisas e que visa a redenção também de *todas* as coisas. Caso contrário, sem corrigir o pressuposto dualista na interpretação da realidade, o risco seria de continuar ainda definindo os termos naquela perspectiva dividida, que interpreta a igreja enquanto instituição em oposição ou paralelamente à igreja enquanto corpo; da mesma maneira a vocação no sentido amplo ou integral em oposição à sua compreensão como chamado a assumir um ministério na igreja organizada; ainda, uma teologia pública/acadêmica/clerical em contraste à vivência prática/cotidiana; na mesma linha, uma oposição entre a evangelização e a ação social. Faz-se necessário uma teologia que ajude a igreja brasileira a compreender que "as coisas do mundo" dizem, sim, respeito a Deus e a igreja e, portanto, uma vez que Deus criou todas as coisas ele teria, portanto, interesse por todas as coisas. A igreja precisa compreender que a cultura está entre as coisas reconciliáveis no plano de redenção divina. E, isso, implica em ir além das questões socioeconômicas quando se busca por uma teologia mais integral. Pois a realidade, além da igreja e das instituições sociopolíticas, envolve ainda a arte, a ciência, a tecnologia, a família, etc.

Com isso, além de uma teologia pública, que dialoga com as diversas realidades culturais e científicas da esfera pública, partimos do pressuposto de que

⁵⁴⁸ CAVALCANTE, 2010, p. 124.

há uma igreja pública, presente na sociedade, seja esta visível por suas manifestações mais institucionais ou por sua manifestação orgânica por meio de homens e mulheres comprometidos com o corpo de Cristo e a causa do evangelho de Jesus Cristo, agindo movidos por sua fé nas diversas esferas de realidade da vida. Esta manifestação por vezes é vista como mais positiva ou mais negativa, assumindo causas que soam ora mais conservadoras ora mais progressistas, imprimindo um tom mais fundamentalista ou mais liberal. Esta igreja que se manifesta a partir do professor, do aluno, do empresário, do político, do frentista, do jurista, do teólogo, da mãe, do motorista, etc., pode dar o seu testemunho buscando a justiça para a sociedade em geral, na prática legítima do amor ao próximo, bem como lutar apenas para benefício próprio ou causas corporativistas ou clientelistas. De uma maneira ou de outra, seu testemunho não deixará de ser público, gerando repercussão e consequências para além da sua vida privada. Trata-se de um testemunho que revela a imagem e semelhança de Deus com que os seres humanos foram criados, mas, também as marcas da queda que corromperam todas as capacidades humanas. Neste sentido, o evangelho é fundamental para balizar o olhar e o agir da teologia e da igreja, uma vez que nenhum processo de mediação para fazer diagnósticos e apresentar soluções goza de neutralidade. Existiriam, portanto, sim, aspectos na cultura que requerem um tratamento crítico a partir de uma cosmovisão bíblico-cristã.⁵⁴⁹

No capítulo seguinte passaremos a discorrer sobre a contribuição dos elementos da teologia de Bavinck, elencados nesta pesquisa, para uma teologia pública a serviço da igreja brasileira em sua articulação no espaço público. Como homem da igreja, Bavinck foi um teólogo desta igreja e que procurou servi-la em seu labor teológico ao mesmo tempo que estava consciente de seu engajamento mais amplo e de serviço e testemunho no mundo.

⁵⁴⁹ Para maiores detalhes da crítica a uma abordagem reducionista e ingênua da realidade que parece ignorar que “não há verdadeiro conhecimento sem o temor de Deus” ver o artigo de CARVALHO, Guilherme de. *Ampliando o “Ver” para melhor “Agir”*: corrigindo um ponto cego na teologia de missão integral. Disponível em: <<http://ultimato.com.br/sites/guilhermedecarvalho/2015/07/14/i-ampliando-o-ver-para-melhor-agir-ha-um-ponto-cego-na-estrategia-da-missao-integral>>. Acesso em: 04 de ago. 2015.

4 BAVINCK E A TEOLOGIA PÚBLICA

There is not a single inch of the whole terrain of our human existence over which Christ... does not proclaim, "Mine!" (Abraham Kuyper)

Se a teologia pública vem se notabilizando por tratar de uma variedade de temas e “referir-se às questões que afetam a vida pública em geral”, no meio cristão, mais do que teólogos pensando e publicando nesta perspectiva, vemos também o desafio da atuação da igreja, em geral, na esfera pública. Para isso, pressupõe-se o diálogo, a interação, a presença no espaço público. Portanto, se “público é aquilo que se opõe ao privado, ao oculto, ao secreto”⁵⁵⁰, então, não há teologia ou vida cristã que não seja pública. O ministério, vida e ensino de Jesus Cristo se deram publicamente, afetando não só um âmbito religioso de sua época, mas, também, desafiando a ordem política e as forças governantes e suas tramas com a religião. Isso obviamente não desconsidera que tanto a teologia quanto a igreja em sua forma de organização tenham seus temas particulares, privados, próprios da vida e de organização religiosa. No entanto, esta igreja jamais se encontrará num vácuo, num gueto totalmente isolado da realidade plural mais ampla. Se admitirmos, portanto, “que toda teologia é um discurso público” dirigido para “três distintos e complementares públicos (audiências) da teologia: igreja, universidade e sociedade”⁵⁵¹, então, provavelmente estejamos, aqui, trazendo uma mensagem, especialmente, embora não exclusivamente, à igreja, o povo de Deus, os cristãos em geral. Além do meio acadêmico buscamos também uma comunicação com a igreja mais ampla, o que se evidencia tanto pela linguagem quanto pelo conteúdo abordado. Com isso, admitimos, dentre as três acepções distintas apontadas por Dirk Smit para o *público* em teologia, a tendência pelo sentido não tão técnico, mas, por aquele que “aponta para o fato de que o Evangelho tem implicações para a vida pública em geral”.⁵⁵² Portanto, ciente da ambiguidade do

⁵⁵⁰ ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *O Público em “Teologia Pública”*. Estudos Teológicos: v. 53, n. 1 (2013): Dossiê: Religiões: da espiritualidade à ética. p. 76.

⁵⁵¹ ZABATIERO, 2013, p. 76.

⁵⁵² Zabatiero explica que “Smit sustenta a necessidade de usar o termo público em três acepções distintas, mas complementares: (a) no sentido técnico presente na discussão habermasiana sobre a esfera pública, com seu tom normativo; (b) no sentido não técnico, descritivo do termo, que aponta para o fato de que o evangelho tem implicações para a vida pública em geral; e (3) no sentido de

termo na pesquisa e nas publicações, entendemos que o presente trabalho trata de temas pertinentes à vida dos cristãos e suas implicações para a esfera pública mais ampla onde a igreja está inserida, não só institucionalmente, mas, organicamente, a saber, no mercado de trabalho, na cultura em geral, na mídia, na política, organizações civis, etc., como pessoas de fé diante das mais variadas situações e desafios da vida. Buscamos contribuir, portanto, com uma mensagem à igreja brasileira dizendo que sim, a teologia e a própria igreja, possuem amplas razões, com fundamentação bíblica e histórica, para abertura, diálogo e ação dentro da sociedade, na esfera pública mais ampla.

O objetivo, a partir da teologia de Herman Bavinck, consistiria em dizer à igreja que ela é chamada a ser sal e luz, dialogar com a realidade mais ampla, não se isolar com posturas sectárias e escapistas, assumir sua vocação de servir o mundo com trabalho e artefatos culturais que enriqueçam a vida, gerando justiça pública e não só benefícios para si ou seu grupo religioso. Para isso, seria necessário enfrentar e superar as forças que empurraram a religião para o âmbito privado da vida, sejam elas externas ou internas.⁵⁵³ Bavinck partia da ideia de que “a religião é fundamental para todos os assuntos” das relações humanas.⁵⁵⁴ Por isso, não partimos de uma teologia pública que se reduziria apenas a ser mais uma corrente teológica entre outras. Refletindo em Dewey, Zabatiero explana que

o público democrático é um público que exerce plenamente a sua cidadania, mediante não só a atuação concreta na vida da sociedade, como também através da participação na tomada de decisões relativas às políticas públicas e questões outras, influenciando assim os órgãos estatais decisórios em última instância. Ademais, trata-se também da participação na vida ético-moral da sociedade mediante a incorporação dos valores dos grupos sociais aos quais os indivíduos estão envolvidos. Como uma pessoa participa de vários grupos e como a sociedade é constituída por múltiplos grupos, a pluralidade de valores deve ser reconhecida e o intercâmbio comunicativo

audiência ou público-alvo” (ZABATIERO, 2013, p.77). Cf. SMIT, Dirk. What does ‘Public’ mean? Questions with a view to Public Theology. In: HANSEN, Len (Org.). *Christian in Public*. Aims, Methodologies and Issues in Public Theology. Stellenbosch: Sun Press, 2007. p. 11-36.

⁵⁵³ Zabatiero discorre rapidamente a respeito de como “a religião cristã, no Ocidente foi perdendo terreno e se privatizando cada vez mais, a ponto de praticamente ser reduzida a uma questão da vida privada, íntima e individual”, especialmente a partir do século 18. E, acrescenta que “o lugar do discurso religioso e teológico ficou reduzido não só ao âmbito privado, mas, neste, a um lugar subordinado ao arbítrio individual. Não tendo mais legitimidade para se pronunciar sobre questões políticas, econômicas e científicas, o discurso religioso e o teológico reduziram-se à reflexão sobre doutrinas e demais questões internas às instituições religiosas” (ZABATIERO, 2013, p. 78-79).

⁵⁵⁴ BAVINCK, 2012, v. 04, p. 280.

entre os diversos grupos é uma condição para a democracia efetiva – o que se alcança quando o público a vivencia de fato.⁵⁵⁵

A partir desta reflexão conclui-se que *público* não poderia ser meramente um adjetivo, mas, um substantivo.

Público são as pessoas que participam da vida comunitária intensamente e ajudam a sociedade a se constituir como uma grande comunidade democrática de cidadãos e cidadãs que, mediante processos desobstruídos de pensamento e comunicação, desenvolvem hábitos democráticos de vida.⁵⁵⁶

A conclusão de Zabatiero a respeito do *público* em teologia a partir de suas inferências do filósofo norte americano John Dewey, é que

uma teologia pública, assim, seria uma reflexão que ajudaria a cidadania a conhecer adequada e emancipatoriamente sua própria realidade e condição, a fim de poder agir e deliberar de modo crítico e construtivo. Seria uma teologia, então, especialmente voltada para a formação do público para atuar publicamente.⁵⁵⁷

No caso da igreja, portanto, temos um público que se move entre as variadas esferas e grupos da sociedade e que também deve ser chamado a conhecer a sua realidade. Assim, uma teologia pública pode assumir um papel decisivo importante para a formação de uma igreja pública cuja participação na sociedade em geral, nas políticas públicas, na formação da vida ético-moral, na influência cultural a partir de valores e princípios se concretizem numa perspectiva cidadã. Chamar a igreja a refletir sobre a sua história e teologia que moldam a sua práxis, portanto, é fazer teologia pública que desafia a conhecer a realidade a partir de sua tradição com vistas a uma cidadania mais plena de serviço e engajamento no mundo. Essa teologia que tem como público, num primeiro momento, a igreja, obviamente não pode partir apenas de

⁵⁵⁵ ZABATIERO, 2013, p. 82.

⁵⁵⁶ ZABATIERO, 2013, p. 82.

⁵⁵⁷ ZABATIERO, 2013, p. 83.

si mesma, mas, abrir-se para um diálogo interdisciplinar com outras ciências⁵⁵⁸, na busca por uma leitura mais ampla da realidade, capaz de lidar com a cultura e seus desafios sem, meramente rejeitá-la, mas, assumindo que há uma legítima tarefa humana a partir das diferentes vocações e, ao mesmo tempo, uma direção apóstata ou idolátrica nessa cultura, reflexo da ação de seres humanos caídos, pecadores. Neste sentido, assumimos que os temas elencados a partir da tradição neocalvinista, especialmente na teologia de Herman Bavinck, ajudariam a igreja brasileira a refletir neste sentido. Em mente, aqui, surgem, especialmente, os temas apresentados no segundo capítulo desta pesquisa, sem, no entanto, precisarmos nos restringir a estes.

Além de uma teologia mais profissional e acadêmica que se discute no âmbito da academia, não se pode negar que a discussão a respeito de temas da vida pública ocorre diariamente nas mais diversas esferas da realidade onde as pessoas convivem em contextos de diversidade religiosa e cultural. A igreja, como o povo de Deus, vivendo neste mundo, não fugirá de dar sua contribuição a partir de posições que compreendem estar coerentes com aquilo que professam. Estas posições podem revelar-se ora mais abertas e, até mesmo, acríicas, ora na defensiva, fechadas, tendendo ao fundamentalismo e à intolerância. Em seu trabalho, Bavinck expõe a sua compreensão a respeito da força da religião nos seres humanos.⁵⁵⁹ Neste sentido, a força do ensino teológico a partir dos púlpitos dos templos e dos livros publicados para este público representam influência fundamental.

De acordo com Christopher Wright, uma das maiores fundamentações que revelam o grande interesse de Deus pela esfera pública é que Ele mesmo a criou, como fica evidente nos dois primeiros capítulos de Gênesis. Toda a Bíblia daria demonstrações de que Deus se importa e sabe de tudo o que ocorre, não só na vida privada, no íntimo de cada ser humano, mas, em todas as esferas da realidade e das ações da humanidade.⁵⁶⁰ Caberia, portanto, resgatar uma integridade moral que

⁵⁵⁸ Ciências que os cristãos também deverão submeter ao escrutínio do evangelho uma vez que reconhecem que depois da queda não existe neutralidade e que toda produção humana traz as marcas da incredulidade. Se, por um lado a graça comum permite que se reconheçam importantes contribuições culturais de pessoas independentemente de suas crenças, por outro há uma antítese entre a boa vontade de Deus e a apostasia que procura negar este mesmo Deus. Uma reflexão a respeito da produção de teorias comprometidas com a incredulidade encontra-se em CARVALHO, Guilherme de. *Ampliando o "Ver" para melhor "Agir": corrigindo um ponto cego na teologia de missão integral*. Disponível em: <<http://ultimato.com.br/sites/guilhermedecarvalho/2015/07/14/i-ampliando-o-ver-para-melhor-agir-ha-um-ponto-cego-na-estrategia-da-missao-integral>>. Acesso: 04 ago. 2015.

⁵⁵⁹ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 280.

⁵⁶⁰ WRIGHT, 2012, p. 266.

Wright considera “indispensável à identidade cristã” e “essencial para a missão cristã na esfera pública”, uma vez que só assim se superaria a dicotomia entre a “cara” pública e a privada, entre o sagrado e o secular.⁵⁶¹ Mediante estes argumentos, Wright, disserta brevemente a respeito de alguns chamados que os cristãos seriam desafiados a responder na esfera pública. O primeiro deles seria este de fazer a diferença. O segundo consistiria em “resistir à idolatria”, pois ao conceber um Deus único, criador e transcendente, os cristãos rejeitam “os deuses sedutores que enchem a arena pública de hoje, do mesmo modo como enchiam a ágora na época de Paulo”.⁵⁶² Dentre as várias coisas boas que Deus criou, os seres humanos facilmente tendem a desprezar o Deus absoluto para adorar algo desta criação, o que se constitui em idolatria. Haveria ainda um terceiro chamado. Wright está se referindo ao chamado para sofrer. Isso não quer dizer que a igreja simplesmente nutra alguma tendência masoquista, no sentido de encontrar prazer no sofrimento e na humilhação. Mas, que a vocação de ser “sal da terra e luz do mundo”, buscar fazer a diferença e não se conformar com os ídolos, acabará por gerar alguma dor, sofrimento e até perseguição. Neste contexto, o autor denuncia o que chama de teologias distorcidas que costumam considerar “o sofrimento como um sinal de falta de fé ou resultado de alguma desobediência”.⁵⁶³ O crescimento da teologia da prosperidade em todo Brasil evidenciou esse tipo de teologia popular que logo associou o ser cristão e a fé ao sucesso e à prosperidade material. Tal teologia ignora completamente que o sofrimento, a perseguição e, em casos extremos, até o martírio, fazem parte da história do surgimento da igreja e continuam presentes na experiência de missão.⁵⁶⁴

Uma teologia pública, nestes termos, pressupõe uma igreja pública. O testemunho verbal não se dá desvinculado de uma ética, um chamado concreto que se realiza tanto no campo do debate de ideias quanto na vivência diária, nas relações interpessoais, na direção que se dá na vida a partir da diversidade de vocações. “Embora a fé seja uma questão do coração, ela não permanece dentro da pessoa, mas se manifesta externamente no testemunho e na vida”, diria Bavinck.⁵⁶⁵ O desafio consistiria na construção de uma ética capaz de conviver numa realidade de

⁵⁶¹ WRIGHT, 2012, p. 284.

⁵⁶² WRIGHT, 2012, p. 285.

⁵⁶³ WRIGHT, 2012, p. 287. Esse tipo de ideia costuma estar identificada com a chamada teologia da prosperidade, uma tendência que se expandiu rapidamente no Brasil, especialmente a partir da década de 1980.

⁵⁶⁴ WRIGHT, 2012, p. 289.

⁵⁶⁵ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 309.

pluralidade cultural e religiosa sem partir para uma cruzada⁵⁶⁶, seja cristã ou partindo de qualquer outro pressuposto religioso. No caso dos cristãos, devemos fugir de toda tentação de transformar a mensagem de amor, reconciliação e restauração em Cristo Jesus, numa ideologia humana que queira implantar um reino aqui e agora por meio de uma luta humana de uns contra os outros. Também fugir de esforços políticos que visam aparelhar o estado a favor de algum sonho nostálgico por uma cristandade felizmente superada. Bavinck diria que a luta não é contra instituições, quer estas se manifestem no estado ou em qualquer outra organização política, mas, contra o pecado e o engano. Portanto, a agenda não se daria por meio de imposições e força, mas, consistiria na pregação de princípios “que, por canais morais e espirituais, mas não revolucionários, tem seu impacto pervasivo em toda parte e reforma e renova todas as coisas”.⁵⁶⁷

Com isso, temos nos esforçado para deixar claro que a compreensão de teologia pública utilizada nesta pesquisa caminha com a ideia de uma igreja pública que encara como legítimo uma cultura plural onde todos têm os mesmos direitos de cidadania, de expressão e realização das potencialidades humanas. Nesta realidade, a igreja está legitimamente inserida e é constantemente desafiada a dar o testemunho de Cristo em amor e serviço. Podemos todos, de antemão, assumir que não existe neutralidade religiosa. Mas, isso não significa impor pressupostos e religião, mas reconhecer que todos falam a partir de sua própria religião, se esta compreendida como algo inerente ao ser humano.⁵⁶⁸ Neste sentido, tomamos a teologia pública numa mescla entre os modelos que Jacobsen apresenta em seu levantamento.⁵⁶⁹ Sim, o trabalho e a proclamação de Cristo se deram publicamente e, o ministério da igreja é público, no sentido de poder ser visto e ouvido por todos (Modelo da Divulgação). Da mesma forma, consideramos que a teologia se esforça por responder questões religiosas universais, uma vez que todo ser humano é criado à imagem e

⁵⁶⁶ Referência às cruzadas que ocorreram na Idade Média quando cristãos se lançaram numa guerra contra aqueles que consideravam “inimigos da cruz”, no caso, principalmente muçulmanos, visando, especialmente, retomar a palestina. As Cruzadas só terminaram no ano de 1291 (CAIRNS, 2009, p. 194ss.).

⁵⁶⁷ BAVINCK, v. 4, 2012, p. 401.

⁵⁶⁸ Bavinck compreende que religião é o resultado imediato da criação humana à imagem de Deus e, portanto, é radicalmente integrante da natureza humana (BAVINCK, 2012, v. 4, p. 280). Em outras palavras, “a religião está mais profundamente arraigada na natureza humana que qualquer outro poder” (BAVINCK, 2012, v. 1, p. 504).

⁵⁶⁹ JACOBSEN, 2011, p. 53-68.

semelhança de Deus (Modelo Universal).⁵⁷⁰ E, compreendemos ainda que fazemos teologia como reflexão que procura auxiliar as pessoas a lidarem diariamente com os temas públicos da vida (Modelo Factual).⁵⁷¹ E, ainda, de alguma forma, podemos identificar outros modelos na seguinte fala de Bavinck:

Aquilo que une as pessoas na religião é mais forte que interesses materiais, amor natural ou entusiasmo pela ciência e pela arte. As pessoas estão preparadas para sacrificar tudo, até mesmo sua própria vida, em favor da religião, pois, se perderem a religião, perdem seu próprio eu, sua própria identidade. Na religião, como todos creem, a própria alma e salvação da pessoa estão em jogo. Por essa razão, também, toda religião procura se propagar e se engaja em missões. A religião nunca é simplesmente um assunto privado, uma opinião subjetiva, uma questão de gosto. Ela sempre implica a reivindicação de ser a verdadeira [*Modelo Apologético*] e salvadora e, portanto, busca aceitação por outros e expansão, se possível, por toda a raça humana [*Modelo de Audiência*]. Ela nunca é uma questão apenas do indivíduo, mas sempre é uma questão, também, da família imediata e estendida, do povo e do estado como um todo [*Modelo Contextual*].⁵⁷²

Baseado em referências bíblicas, portanto, a conclusão de Bavinck é de que “embora a fé seja uma questão do coração, ela não permanece dentro da pessoa, mas se manifesta externamente no testemunho e na vida (Rm 10.10)”. E, continua, afirmando que “testemunho e vida são sinais da fé interna do coração (Mt 7.17; 10.32;

⁵⁷⁰ Bavinck compreende que o vínculo que une as pessoas na religião é mais poderoso que todas as outras instituições. “Existe, na religião, um poderoso elemento social. Não é difícil encontrar a razão para isso: a religião está mais profundamente arraigada no coração humano do que qualquer outra coisa. Ele é o resultado imediato de nossa criação à imagem de Deus e, portanto, é radicalmente integrante de nossa natureza” (BAVINCK, v. 4, 2012, p. 280). Para Abraham Kuyper “Deus mesmo imprimiu uma expressão religiosa no conjunto da natureza inconsciente”. Kuyper apoia-se em Calvino em sua argumentação que considera todo ser humano como um ser religioso: “[...] do mesmo modo como a criação toda alcança seu ponto culminante no homem, assim também a religião encontra sua clara expressão somente no homem que é feito à imagem de Deus, e isto não porque o homem a busque, mas porque o próprio Deus implantou na natureza humana a verdadeira expressão religiosa essencial, por meio da “semente da religião” (*semen religionis*), como Calvino a define, plantada em nosso coração humano” (KUYPER, 2001, p. 56). Em Calvino ver Institutas, Livro 1, Cap. III, parágrafo 1 e, Cap. IV, parágrafo 1.

⁵⁷¹ Bavinck compreendia que “a religião é fundamental para todos os assuntos”, não sendo jamais “uma questão apenas do indivíduo, mas sempre é uma questão, também, da família imediata e estendida, do povo e do estado como um todo” (BAVINCK, v. 4, 2012, p. 280). Neste sentido a reflexão teológica deve estar empenhada em gerar subsídios para a igreja em seu trabalho ministerial passando pelas instituições eclesiais até chegar nas pessoas que efetivamente exercem sua cidadania no dia a dia.

⁵⁷² BAVINCK, v. 4, 2012, p. 280. O texto reproduz literalmente Bavinck. A identificação dos modelos colocados entre colchetes foi introduzida por nós a partir dos modelos relacionados por Jacobsen (JACOBSEN, 2011, p. 60ss.).

I Jo 4.2)”. Enfim, “todo crente manifesta sua fé em testemunho e vida em cada esfera da vida”.⁵⁷³ A fé do coração, portanto, inevitavelmente se revelará por meio das palavras, das ações, enfim, dos artefatos culturais que a humanidade trará à realidade. Identificar, portanto, modelos de teologia pública têm a sua importância didática e acadêmica. No dia a dia da igreja, porém, nota-se que não há como deixar a fé ou a religião trancada entre quatro paredes ou suprimida em algum compartimento privado do coração. Assim, apesar da possibilidade de uma separação institucional entre a igreja e o estado, por exemplo, não é possível remover o comprometimento religioso da vida pública. Quantos projetos diaconais, por exemplo, não surgiram na história do cristianismo como empreendimento motivado pela fé de cristãos dispostos a levar os ensinamentos de Cristo à realização prática, servindo, assim, o próximo? É a igreja, enquanto pessoas, na expressão bíblica, o corpo de Cristo, agindo na sociedade mais ampla, como sal e luz. No entanto, tais iniciativas e diferença não dependem de empreendimentos patrocinados por instituições eclesiais ou paraeclesiais, embora também, mas, o cristão, enquanto indivíduo e cidadão, é livre para agir motivado por sua fé na perspectiva do mandato cultural, cooperando com e para a criação. Faz-se pertinente, portanto, também toda uma reflexão a respeito de como os cristãos assumem-se como tais nas diferentes áreas profissionais, considerando suas carreiras e o trabalho como vocação legítima na organização social, econômica e cultural.

Fará bem aquele que não mascara ou age na pretensão de neutralidade⁵⁷⁴ religiosa ou ideológica. Ganha importância aqui a questão quanto ao tipo de educação teológica oferecida nos centros acadêmicos e nas igrejas instituídas. Trata-se de algo de fundamental importância para quem considera a realidade sociocultural trazida à existência como fruto da fé, um comprometimento religioso do coração das pessoas.⁵⁷⁵ Em sua explicação a respeito das esferas de soberania, Herman

⁵⁷³ BAVINCK, v. 4, 2012, p. 309.

⁵⁷⁴ Achar que se pode posicionar a ciência, por exemplo, em algum ponto neutro, fora ou acima da história, de onde ela possa emitir seus juízos sem qualquer “contaminação”, livre de preconceito e imparcialidade, é pura ilusão. Nas palavras de Bavinck “é muito mais honesto e muito mais científico afirmar de antemão quais convicções nos guiaram na realização da investigação”. Nem mesmo a ciência, por mais que se pretenda desprovida de pressupostos é capaz de superar a divisão que existe na humanidade. Não há neutralidade científica capaz de superar a divisão e produzir unidade com relação às mais básicas convicções do coração (BAVINCK, 2012, v. 1, p. 298-299).

⁵⁷⁵ Como exemplo, Bavinck fala sobre a coerência que deve haver entre aquilo que se confessa crer e os resultados disso nas diferentes frentes de atuação do fiel, bem como da inescapável realidade humana de basear seu labor numa crença fundamental (Cf. BAVINCK, 2012, v. 1, p. 229; 298; 320; 555; v. 4, p. 102; 104; 309).

Dooyeweerd argumenta sobre a religião cristã como algo que permeia toda a realidade e não apenas como sendo algo restrito à uma vida religiosa. Em suas próprias palavras a religião cristã

não é um tesouro que possamos guardar em meio às relíquias numa câmara interna. Ou é um fermento que permeia toda a nossa vida e pensamento, ou não é nada mais do que uma teoria que não consegue tocar-nos interiormente.⁵⁷⁶

Fica, assim, o desafio para uma abertura, a partir das ideias do mandato cultural e da graça comum, que possam fomentar relações pautadas muito mais pela tolerância do que pela beligerância.

É sabido que a América Latina não experimentou o mesmo processo de secularização pelo qual passou o continente Europeu.⁵⁷⁷ Assim, as respostas de teologias estrangeiras, forjadas no calor de embates do seu próprio tempo e contexto cultural, nem sempre encontram eco nos anseios dos pobres e marginalizados do sul do globo. Portanto, em concordância com Gutiérrez, faz-se necessário superar a ideia de que "apenas na Europa se faz teologia e que tudo mais é apenas imitação e aplicação dela". No entanto, continua o mesmo autor,

não é possível fazer teologia sem contatos e influências em um mundo que cada vez se comunica mais rapidamente, mas é necessário ser lúcido sobre o fundamento e a inspiração permanente de uma reflexão. Apenas assim se poderá estabelecer um diálogo fecundo entre diversas teologias no interior da preocupação comum de falar de Deus em nossos dias.⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ DOOYEWEERD, 2015, p. 62.

⁵⁷⁷ ALENCAR, 2005, p. 112. O questionamento quanto ao contexto brasileiro é levantado também por Bartz, Bobsin e Sinner que afirmam que o país não teria experimentado um abrangente processo de desencantamento e tampouco a religião estaria totalmente relegada ao âmbito privado da vida (BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Oneide; SINNER, Rudolf von. Mobilidade Religiosa no Brasil: conversão ou trânsito religioso? In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e Sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 233-234). De forma semelhante, Leonildo S. Campos, ao analisar a realidade evangélica e a matriz religiosa brasileira, compreende que "o campo religioso brasileiro está longe de sentir os efeitos de um radical processo de secularização como acontece na Europa pós-cristã" (CAMPOS, Leonildo Silveira. *Os Evangélicos e a Matriz Religiosa Brasileira*. In: REGA, Lourenço Stelio (Org.). *Quando a Teologia Faz Diferença: ferramentas para o ministério nos dias de hoje*. São Paulo: Hagnos, 2012, p. 182).

⁵⁷⁸ GUTIÉRREZ, 2000, p. 27.

Ler e interpretar Bavinck, portanto, não deveria ser encarado na perspectiva de se buscar receitas e mera aplicação de sua teologia ao contexto brasileiro que apresenta seus próprios desafios nestas primeiras décadas do século 21. Apesar das diferenças nas épocas e contexto, sabemos que a teologia mantém certo caráter universal, na medida em que, como diria Gutiérrez, "venha simultaneamente de uma sincera fidelidade à palavra revelada acolhida na Igreja e de uma profunda experiência humana e cristã". Neste sentido, continua o teólogo da libertação, "toda teologia tem um alcance [...] universal; ou, para ser mais preciso, é sempre uma pergunta e um desafio para crentes que vivem em outras situações humanas".⁵⁷⁹ cremos, assim, com Gutiérrez, que "os diferentes desenvolvimentos teológicos traduzem, em comunhão eclesial e com uma rica diversidade, a verdade anunciada pelo Filho único".⁵⁸⁰

Partindo de uma perspectiva global, portanto, mas, sem perder, a consciência dos desafios do contexto local, esta pesquisa visa, a partir da tradição teológica protestante, buscar em Herman Bavinck, um pensador reformado, europeu, da tradição que ficou conhecida como neocalvinismo holandês, garimpar *insights*, princípios, enfim, contribuições na busca por uma teologia pública a serviço da igreja e do povo brasileiro. Isso, a partir, especialmente, de três grandes aspectos levantados pelos movimentos teológicos contemporâneos na América Latina: 1) Uma igreja engajada pelas causas sociais; 2) Uma igreja crítica às influências estrangeiras e ao fundamentalismo; 3) uma igreja em busca da superação de todo e qualquer dualismo que impeça a missão integral. Tudo isso, por uma perspectiva evangélica dentro do escopo da tradição teológica protestante da qual Bavinck é considerado um legítimo representante. Acrescente-se ainda que a teologia pública, neste sentido, deve estar a serviço de uma igreja pública. Independentemente do adjetivo que se coloca para acompanhar e definir a teologia, ela perde sua razão de ser sem a igreja, a congregação dos santos, o povo de Deus. Se, nas palavras de Zabatiero, "uma teologia pública é uma voz no próprio processo de constituir o *público*", concordamos com este teólogo brasileiro quando afirma que "o ato de fazer teologia em público, em voz alta, nas ruas e praças, nos templos e nos mercados, nas salas e quartos, nos bares e restaurantes é ato público". O labor solitário do pesquisador não se encerra

⁵⁷⁹ GUTIÉRREZ, 2000, p. 37.

⁵⁸⁰ GUTIÉRREZ, 2000, p. 38.

na biblioteca, na sala de aula, no papel, mas, ao ser publicado, não só como tese acadêmica a ser arquivada, coloca-se como um ato de “pensar publicamente”, em interação com outros pesquisadores e buscando ser subsídio para públicos diversos. É “pensar como resposta à interpelação do Outro; pensar como resposta graciosa ao clamor do Outro que sofre a insustentável leveza de viver”.⁵⁸¹ Assim, dialogamos com Bavinck e com a igreja brasileira na busca por sermos todos, a partir de nosso contexto, uma igreja cidadã, relevante, a serviço do mundo, uma boa testemunha do evangelho.

Sob tal horizonte, reconhecemos as contribuições de teologias como as da libertação e da tradição de missão integral na busca por uma teologia pública em diálogo com diferentes movimentos na tradição cristã, como também, com a sociedade e a cultura geral, com a produção científica nos diversos campos do conhecimento. E, os homens e mulheres que Deus tem movido neste labor por décadas no Brasil, também viveram seu tempo e desafios cientes de que sua produção não se pretendia acima da crítica. A teologia é diálogo com a realidade e com a igreja que se vê diante de novos desafios a cada geração. As dificuldades da igreja brasileira, especialmente em seu segmento evangélico/protestante, em assumir a causa social, política, ambiental, e, cultural de modo geral, a partir de uma leitura crítica e autocrítica para buscar por uma contribuição efetiva no seu contexto, são flagrantes e estão denunciados na literatura como demonstrado no capítulo anterior. A igreja brasileira carece, portanto, encontrar meios de reconhecer suas limitações, identificando onde estaria o bloqueio para a formulação de uma cosmovisão cristã integral, capaz de gerar um testemunho profético ousado, relevante, transformador. Acima de tudo, algo que transcenda o discurso teológico formal e acadêmico e se materialize no cotidiano da igreja de Jesus Cristo.⁵⁸² Isso, sem a ilusão de materializar por esforços próprios o céu na terra antes da gloriosa volta de Cristo.

⁵⁸¹ ZABATIERO, 2013, p. 87.

⁵⁸² Esclarecendo, mais uma vez, que o termo *igreja* é concebido ao longo deste trabalho, quando referindo-se ao seu testemunho e seu papel de mediadora de uma teologia pública, a partir de uma concepção orgânica da igreja, significando não tanto organizações e denominações, mas, as pessoas que compõem o corpo de Cristo, uma alusão a compreensão de igreja neotestamentária e exposto no início do capítulo anterior da presente pesquisa. Neste sentido, concordando com Sanches de que “a igreja não é uma entidade isolada do mundo, mas ela o integra e participa direta ou indiretamente de sua transformação. Como aquela que conhece o evangelho de Jesus Cristo e é testemunha dele, ela é vocacionada por Deus a viver em missão neste mundo e a anunciar a chegada do reino de Deus e sua justiça através desta vivência e, por meio disso, cooperar para a sua transformação” (SANCHES, 2009, p. 145). Esta igreja, portanto, é composta pelo fiel, o cristão que, sim, vive em comunhão formando o corpo de Cristo, que se reúne nas mais diferentes

Se aceitarmos, portanto, a leitura e análise de Wanderley Rosa, corroborada por outros autores que detectam a postura hostil que a igreja evangélica brasileira, de modo geral, tem assumido frente à cultura e a realidade sócio-política no Brasil, perguntamos: de que forma a igreja poderia fazer a autocrítica para vencer o desafio de um engajamento mais efetivo? Se, por um lado, temos autores cristãos como os já citados que, com propriedade, apresentam bons diagnósticos e apontam para o desafio de uma igreja mais engajada, onde esta igreja poderia encontrar subsídios para uma teologia integral que a ajude a superar o dualismo tão entranhado? Admitindo uma raiz essencialmente dualista na teologia e práxis evangélica brasileira, haveria alguma contribuição a ser inferida a partir da teologia de Herman Bavinck? Por tudo já dito até o momento, obviamente compreendemos que sua contribuição é evidente e bem-vinda. Bavinck denuncia tal dualismo e, com a compreensão de soberania de Deus, o mandato cultural e a graça comum revelam que o cristianismo possui uma posição integral que permite uma abordagem que leva em consideração a abrangência e complexidade da realidade humana.

Considerando que as igrejas organizadas, a partir, especialmente, de suas lideranças, possuem grande influência na crença propagada entre os fiéis, que, por sua vez, agem a partir do que creem, caberia a pergunta já levantada pelo tipo de teologia que é ensinada nas casas de formação teológica no Brasil. Quão profundamente os temas teológicos essenciais da fé cristã vêm sendo abordados e compreendidos pelos jovens teólogos formados nas faculdades? E, mais, de que maneira os estudantes de teologia e futuros pastores conseguem integrar sua fé, a partir de uma teologia integral, à vida e aos ensinamentos e pregação de suas congregações? Conseqüentemente, que tipo de cosmovisão (cristã) os cristãos evangélicos brasileiros estariam desenvolvendo? Que tipo de prática e de testemunho decorre da fé dos evangélicos brasileiros? O que significaria compreender e ensinar a vocação cristã como algo bem mais abrangente do que o ministério de tempo integral na igreja organizada?⁵⁸³ Tais questões requerem, obviamente, pesquisas e incursões que extrapolariam a proposta aqui apresentada. Ademais, na perspectiva de outros pensadores, trabalhos e pesquisas, além dos já apresentados direta ou

programações e atividades das instituições eclesiais, mas, também vive num mundo de pluralidade e diversidade cultural e religiosa que transcende sua denominação e eventos locais.

⁵⁸³ Nas palavras de Antônio Carlos Costa “é um grave erro levar os membros das igrejas a ver o exercício de sua profissão como um fardo e os sacerdotes como os únicos seres no planeta que exercem função santa” (COSTA, 2015, p. 208-209).

indiretamente no escopo desta pesquisa, tal leque de questões já vem sendo matéria a ocupar homens e mulheres em seu empreendimento acadêmico. Finalmente, a tese levantada com este trabalho propõe que a inserção de uma crítica mais explícita ao dualismo platônico e o ensino de uma teologia integral em seus aspectos que compõem a cosmovisão cristã, é essencial na elucidação de conceitos fundamentais para uma igreja que queira assumir seu compromisso público. Acreditamos na importância do que Cavalcante chama de uma “teologia antenada”, ou seja, uma teologia “absolutamente aberta ao diálogo social, e à cultura”.⁵⁸⁴ Para isso, no entanto, a igreja necessita identificar suas limitações e sua recusa por envolver-se na cultura que é compreendida como pecaminosa. Tal postura é fruto de algo estranho à cosmovisão cristã, a saber, a influência de um dualismo que gera guetos, facções, que parte de pressupostos que fazem separação entre o sagrado e o profano, enfim, propaga uma evangelização do discurso verbal comprometido meramente com uma salvação de almas. cremos que esta autocrítica é fundamental para desinstalar parte da igreja de seu comodismo e isolamento. Ela carece de elementos que irriguem sua teologia, ampliando, assim, a base de sustentação, gerando motivações para algo mais.

Uma igreja interessada em assumir algum protagonismo na arena pública, disposta a quebrar os limites de uma religiosidade privada para pisar na rua, encontrará na sua teologia a motivação e a inspiração que moverá as pessoas, os fiéis, a partir do evangelho na sua forma de boas novas para todos os povos. O ensino teológico, seja formal, na academia, ou, mais informal, do dia a dia das igrejas locais, deveria partir de um conceito mais amplo de Deus, capaz de constituir uma cosmovisão cristã integral. Já lembramos Cavalcante que afirma acreditar que para ter “acesso às qualidades que se requerem de uma razoável participação religiosa na construção de uma cidadania digna” é necessário estabelecer um processo que “passa por uma instrução direta ao laicato do protestantismo e sem dúvida, pela formação teológica das novas gerações de pastores e líderes”⁵⁸⁵. Para isso, a igreja brasileira precisará aprender a lidar com a realidade mais ampla à sua volta, se utilizando de um instrumental prático e teórico numa perspectiva integral, de um Deus criador de *todas* as coisas e que visa a redenção também de *todas* as coisas. Questão que parece chave na superação do dualismo que gera divisão e alienação. Embora

⁵⁸⁴ CAVALCANTE, 2010, p. 124.

⁵⁸⁵ CAVALCANTE, 2010, p. 124.

haja, sim, uma dualidade legítima nas várias esferas da realidade, o problema apontado é para a perspectiva dualista que compromete a atuação da igreja, bem como é capaz de gerar verdadeiras crises existenciais para cristãos que, sinceramente, procuram viver sua fé de forma digna. Faz-se necessário uma teologia que ajude a igreja brasileira a compreender que “as coisas do mundo” dizem, sim, respeito a Deus e à igreja. E, portanto, uma vez que Deus criou todas as coisas, Ele tem, sim, interesse por este mundo que Ele mesmo criou. Ele é o maior interessado e está comprometido com todas as coisas. Nenhum compromisso menor do que isso poderia ser esperado daqueles que confessam crer neste Deus. Daí a importância de uma teologia capaz de subsidiar lideranças eclesiais na formação de uma igreja orgânica, ativa, que não aguarda passivamente por intervenção divina, mágica. Toda e qualquer diferença aguardada não pode depender de uma instituição eclesiástica, uma organização de especialistas no assunto. Afinal, igreja é povo, é gente, é corpo, é a comunhão dos santos em peregrinação, servos no reino de Deus que, embora ainda não de forma plena, é uma realidade já, neste mundo marcado pelo pecado, pela queda, pela injustiça que repercute no clamor da criação de Deus.

A teologia de Bavinck, portanto, com seu caráter integral, de denúncia do dualismo, de afirmação da graça comum e do mandato cultural, que leva a sério a igreja como protagonista nas frentes de atuação política, social e cultural, permitiu um testemunho prático de envolvimento em diferentes causas socioculturais na busca de, não apenas militar por questões apologéticas em favor de uma ortodoxia cristã, mas, especialmente, buscando influenciar a cultura por aquilo em que crê ser o melhor da mensagem do evangelho para as pessoas. A própria vida de Herman Bavinck, como ficou demonstrado no primeiro capítulo desta tese, foi um testemunho público de engajamento tanto na igreja quanto em outras esferas da realidade, inclusive na política. Dada repercussão de sua obra e seu testemunho de vida, justifica buscar em sua tradição elementos que possam inspirar uma igreja que anseia ser relevante no contexto brasileiro neste século 21. Tudo isso sem ignorar que uma aproximação com Bavinck, sua obra e tradição, levarão o pesquisador a se deparar com outros nomes que igualmente aceitaram o desafio de pensar a realidade numa perspectiva cristã. Protagonistas na história que são objeto de estudos pelo mundo e que vem despertando também cada vez mais interesse no Brasil⁵⁸⁶.

⁵⁸⁶ Abraham Kuyper e Herman Dooyeweerd são exemplo de nomes mais conhecidos neste grupo. Outro personagem que vem sendo descoberto pelo público brasileiro é o, também holandês, Hans

Modestamente explicitamos a dificuldade de sistematizar os diversos aspectos da vasta produção literária de Herman Bavinck e que, de algum modo, serviriam à reflexão da igreja brasileira que se vê diante dos desafios de articular uma teologia pública a serviço da justiça, pelo reino de Deus. Os aspectos teológicos e biográficos levantados nos dois primeiros capítulos deste trabalho revelam uma seleção que também levou em consideração o diagnóstico da realidade brasileira apresentado no terceiro capítulo. Com isso, entende-se que existam elementos-chave em Bavinck para arriscar defender a relevância de sua obra e justificada presença entre o público brasileiro. Obviamente não há aqui nenhuma pretensão de esgotar os possíveis insights que seu pensamento é capaz de produzir em todos aqueles que empreenderem esforços para se aprofundarem na obra de Bavinck e sua tradição.

Se, como dizia Richard M. Weaver, as ideias têm consequências⁵⁸⁷, ou seja, se a cultura é a materialização daquilo que as pessoas sustentam em suas crenças profundamente arraigadas, então, é preciso tocar e questionar os pressupostos que tem gerado uma igreja tão desconectada da cultura brasileira. As ideias influenciam a prática. No caso, diríamos, a teologia dita a prática que, obviamente, e, por sua vez, leva a repensar a própria teologia. Nenhuma teologia está livre de pressupostos assumidos num compromisso de fé. Bavinck certamente alcança a profundidade necessária para questionar tais pressupostos e gerar uma reflexão que pode resultar numa nova práxis na vida dos cristãos e, conseqüentemente, uma teologia e uma igreja pública *atenada* com a realidade local sem perder a perspectiva global. Entre as possíveis contribuições para tal empreendimento, apropriar-se de uma teologia

Rookmaaker (1922-1977), um historiador e crítico cultural que foi professor na Universidade Livre de Amsterdã. Sua biografia escrita por Laurel Gasque foi publicada no Brasil em 2012 (GASQUE, Laurel. *Rookmaaker: arte e mente cristã*. Viçosa: Ultimato, 2012). A mesma editora publicou também *A Arte Não Precisa de Justificativa* (2010) e *A Arte Moderna e a Morte de Uma Cultura* (2015) do próprio Rookmaaker.

⁵⁸⁷ WEAVER, Richard M. *As Ideias Têm Consequências*. Coleção Abertura Cultural. São Paulo: É Realizações, 2012. Também o historiador Christopher Dawson acreditava que "por trás de toda civilização há uma visão" (p. 124), ou seja, "mudanças vitais na cultura são aquelas que surgem de seu interior e, conseqüentemente, o maior de todos os agentes do progresso cultural é a mente humana" (p. 124). Em sua obra Dawson segue o desenvolvimento da cultura humana ao longo da história procurando demonstrar que "a religião de uma sociedade expressa sua atitude dominante em relação à vida e sua concepção fundamental de realidade". E, com isso, conclui que "a religião é a grande força dinâmica na vida social, e as mudanças vitais na civilização estão sempre vinculadas a mudanças nas crenças e nos ideais religiosos" (p. 263). Dawson acreditava, assim, que "é o impulso religioso que fornece a força coesiva que unifica uma sociedade e uma cultura. As grandes civilizações do mundo não produzem as grandes religiões como um tipo de subproduto cultural; de forma muito real, as grandes religiões são as fundações sobre as quais as grandes civilizações se assentam. Uma sociedade que perdeu sua religião mais cedo ou mais tarde torna-se uma sociedade que perdeu sua cultura" (DAWSON, Christopher. *Progresso e Religião: uma investigação histórica*. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 261).

integral a partir das doutrinas do mandato cultural e da graça comum, ao mesmo tempo em que se faz uma firme e recorrente denúncia da influência do dualismo platônico pode ser de relevância para a correção de distorções que mantêm o *protestantismo tupiniquim* como uma fé privada, desconectada da realidade. Uma teologia incapaz de influenciar a cosmovisão das pessoas se resumiria a um arremedo de superficialidades repetidas das cátedras e dos púlpitos sem gerar impacto significativo no cotidiano delas. Estes, assim, permanecerão à mercê de exposições persuasivas que oferecerão suas próprias visões de mundo. Isso gera cristãos esquizofrênicos que lutam por compartimentalizar suas vidas no esforço de deixar cada coisa separada, em seu devido lugar, como se um coração dividido entre o secular e o sagrado fosse algo possível e necessário para uma boa vida cristã.

4.1 Superando o Dualismo

O dualismo que tende a desprestigiar o mundo material em favor do mundo ideal está bem presente no meio evangélico brasileiro. Wanderlei Rosa demonstrou em sua pesquisa como a filosofia grega fomenta a separação entre sagrado e profano gerando uma prática de santidade e espiritualidade ascética e desencarnada.⁵⁸⁸ Tal compreensão leva a uma ideia de que a vida cristã é antagônica a toda cultura com suas práticas e costumes sociais corriqueiros. Logo, a igreja e a teologia tendem a privar-se das “coisas do mundo”, limitando-se a uma esfera que diz respeito apenas às coisas consideradas “espirituais”. Júlio Zabatiero afirma a importância de uma renovação teológica que consiste na superação do dualismo para a “construção de uma ética da liberdade em amor”.⁵⁸⁹ A teologia de Bavinck denuncia a presença e influência do dualismo grego na igreja cristã e, assim, contribui para lançar novos desafios na reflexão teológica atual.

⁵⁸⁸ ROSA, 2010. O tema também aparece em outros autores, como ficou evidente acima. Zabatiero, por exemplo, trata dessa questão na perspectiva da influência do dualismo nas questões éticas na teologia da missão integral. Zabatiero aponta as implicações do dualismo para a compreensão distorcida no que se refere à relação com o corpo, à sexualidade, à natureza e às questões ecológicas. A solução, apontada por Zabatiero, estaria na renovação da “nossa teologia da criação” (ZABATIERO, 2012, p. 83).

⁵⁸⁹ ZABATIERO, 2012, p. 84.

Bavinck identifica o modo como esta compreensão dualista foi se desenrolando na história do pensamento e na teologia causando o isolamento da igreja. Nas palavras do teólogo holandês

o dualismo de Platão, o neoplatonismo, o Gnosticismo, o maniqueísmo – todos eles colocaram um limite na revelação de Deus e estabeleceram uma substância material hostil a Deus contra ele. O mesmo princípio dualista está em vigor quando, nos tempos modernos, sob a influência de Kant e Jacobi, a revelação de Deus fica restrita à esfera da religião e da ética, quando somente o conteúdo ético e religioso da Escritura é reconhecido, quando o lugar da religião é encontrado somente no coração ou na consciência, nas emoções ou na vontade. Dessa maneira, a natureza, com seus elementos e forças, a vida humana na sociedade e na política, as artes e as ciências, recebem um lugar fora da esfera da revelação de Deus. Elas são consideradas áreas extras que existem independentemente de Deus. Nesse caso, é claro, uma apreciação adequada do Antigo Testamento e de uma grande parte do Novo não é mais possível. A natureza e o mundo não têm mais nada a dizer aos crentes. A revelação, que vêm a nós na palavra de Deus, perde toda a sua influência na vida pública.⁵⁹⁰

Uma palavra que não mais acredita que possa influenciar a realidade mais ampla, também não terá a necessária confiança para ser proclamada. Não faz sentido “anunciar dos telhados”⁵⁹¹ aquilo em que não mais se acredita fazer algum sentido para além de uma realidade privada, intimista. Apesar dos esforços com a teologia da libertação e a teologia da missão integral, o Brasil viu crescer os movimentos evangélicos cuja proposta se identifica com o pentecostalismo e sua "identidade sectária" que não estaria interessada em "resgatar o mundo", mas, "as pessoas do mundo", denuncia Alencar. Uma teologia pentecostal que compreende que o mundo "está irremediavelmente perdido e a única relação possível é de desprezo".⁵⁹² E, ainda o neopentecostalismo, que, parece seguir na direção da "assimilação", e não mais "isolamento ou negação da cultura", a típica "aculturação" brasileira.⁵⁹³ Rosa também destaca a diferença entre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. Enquanto que "a palavra, no culto pentecostal clássico, costumava apontar para o céu", no neopentecostalismo a palavra é utilizada para criar "uma ponte entre a fé e o cotidiano". Trata-se, portanto, de uma proposta de bênçãos para aqui e agora.⁵⁹⁴ O

⁵⁹⁰ BAVINCK, 2012, v. 2, p. 105-106.

⁵⁹¹ Mateus 10.27.

⁵⁹² ALENCAR, 2005, p. 47.

⁵⁹³ ALENCAR, 2005, p. 50.

⁵⁹⁴ ROSA, 2010, p. 144.

envolvimento político nesta realidade, quando ocorre, afirma Rosa, não responderia a "um projeto voltado para as condições sociais e econômicas que alcancem todo o país", mas, estaria servindo "mais como uma espécie de marketing evangélico, ou seja, demonstração de forças da igreja", quando não coisa pior como projetos de poder pessoal, enriquecimento ilícito, favorecimento pessoal e denominacional.⁵⁹⁵ Haveria uma confusão entre negação do mundo e assimilação e desejo daquilo que o mundo tem de melhor, aqui e agora. Embora haja uma ética anti-mundana, "a palavra é voltada para as questões do 'mundo'". Nas palavras de Rosa, no meio pentecostal,

embora demonizado, são valores deste 'mundo' que são ambicionados: a casa própria, o carro do ano, viagens... Elabora-se uma espécie de cultura evangélica alternativa. As manifestações culturais da sociedade são rejeitadas. Dança, música, cinema, televisão, shows, determinados espaços são coisas do diabo.⁵⁹⁶

A busca pelo melhor deste mundo, no entanto, não se dá pelo trabalho ou qualquer engajamento social, mas, pelas batalhas espirituais. Envolver-se com a política, sim, mas, somente na medida em que isto pode reverter em benefícios ao "mundo espiritual". A conclusão de Rosa é que "a cultura brasileira, por motivos distintos, foi rejeitada tanto pelo protestantismo de imigração quanto pelo protestantismo de missão".⁵⁹⁷

Na difícil relação que logo se estabeleceu entre a modernidade e a teologia, Zabatiero interpreta que esta situação, no caso da Europa, levou à secularização radical da vida e, no caso brasileiro, se manifesta num dualismo que, por um lado nega a racionalidade como algo referente a uma vida menos espiritual enquanto a verdadeira espiritualidade estaria na irracionalidade. Com isso, "desvinculando a fé da teologia, também se desvincula a fé da ética".⁵⁹⁸ Zabatiero aponta que a solução para tais dificuldades estaria na renovação da teologia. Segundo o autor, no Brasil "é ainda hegemônica a atitude anti-teológica, aquela que identifica teologia com heresia, racionalismo e falta de fé". As reações a esta realidade já se fazem notar no Brasil, no entanto, existem aquelas que Zabatiero considera insuficientes. Uma delas seria a

⁵⁹⁵ ROSA, 2010, p. 147

⁵⁹⁶ ROSA, 2010, p. 144.

⁵⁹⁷ ROSA, 2010, p. 136.

⁵⁹⁸ ZABATIERO, 2012, p. 44.

reação pela via da "teologia desencantada" (liberalismo) que valorizaria "o caráter científico-acadêmico da teologia" subestimando as outras fontes da teologia. Outra reação igualmente insuficiente seria a via "super-naturalista" (fundamentalismo) "que, nas suas diversas formas, declara a supremacia da Escritura, mas pratica uma interpretação tão racionalista da mesma quanto o 'liberalismo' a que jura combater". Estas duas reações são apontadas por Zabatiero como insuficientes para reunificar fé, teologia e ética.⁵⁹⁹

Há uma dificuldade que gera toda forma de dualismo, uma confusão entre a atuação cristã na esfera pública, dúvidas sobre o comprometimento ético e o engajamento social. Mediante isto, a busca por uma teologia renovada, pública, coerente e integral parece passar pelo ensino, pela formação de uma teologia a partir de uma cosmovisão cristã integral. O fazer teológico não pode estar divorciado da vida orgânica da igreja espalhada na realidade concreta. Afinal, partindo da visão cristã da realidade, Deus é criador de todas as coisas, logo, nada há que permaneça fora do interesse e do conhecimento de Deus. À exceção do trabalho de Wanderley Rosa, quais seriam as obras teológicas no Brasil que tratam com exclusividade e profundidade o problema da influência grega e gnóstica na teologia? Quanto esforço tem sido concentrado para reorientar a visão teológica e, conseqüentemente, a fé cristã, do dualismo matéria e espírito para a cosmovisão cristã integral? Se concordarmos com Bavinck quando ele afirma que "os crentes têm outra vida, mais plena do que aquela que é expressa na igreja como instituição", pois os fiéis das igrejas, continua Bavinck, "também vivem como cristãos na família, no Estado e na sociedade e praticam a ciência e a arte"⁶⁰⁰, como a igreja evangélica brasileira tem ensinado seus membros a se moverem e darem testemunho nestas diferentes esferas da realidade da vida? De que forma as igrejas locais têm sido subsidiadas pela teologia acadêmica no seu papel de serem também fomentadoras de vocações? Enfim, o que tem sido dito a esta igreja a respeito de como viver neste mundo?

O primeiro verso da Bíblia cristã estabelece algo que se constitui de fundamental importância: "No princípio Deus criou os céus e a terra".⁶⁰¹ A igreja cristã afirma a criação em sua mais famosa declaração de fé confessando: "Creio em Deus

⁵⁹⁹ ZABATIERO, 2012, p. 45-46.

⁶⁰⁰ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 609.

⁶⁰¹ Gênesis 1.1.

Pai, Todo-Poderoso, criador do céu e da terra”.⁶⁰² Não há, portanto, nenhuma substância, nenhum princípio, nenhum material em oposição a Deus, nada que o prendesse.⁶⁰³ Com isso, já se estabelece a diferença quanto a qualquer relato que busca a origem das coisas em um elemento material ou qualquer força em oposição a Deus. Na tradição cristã “é um Deus que cria todas as coisas e, por essa razão, o mundo é uma unidade, assim como a unidade do mundo demonstra a unidade de Deus”. Reforçando o papel da trindade na criação, Bavinck afirma que “todas as coisas se originam simultaneamente do Pai por meio do Filho no Espírito”.⁶⁰⁴ Bavinck procura deixar claro que

a criação como uma obra de Deus não é inferior à recriação, a natureza não é de uma ordem inferior à graça e o mundo não é profano em si mesmo. Consequentemente, não houve necessidade de que um ser divino inferior capacitasse o pai a criar o mundo.⁶⁰⁵

Bavinck pretende deixar claro que o Deus cristão não é alguém que está limitado a alguma matéria pré-existente. Deus é, portanto, mais do que um mero modelador de algo que já estava aí, antes da criação. Consequentemente, esta obra do bom criador deveria ser encarada também como sendo boa, o que levaria ao potencial de corrigir uma série de visões distorcidas a este respeito, a começar pelo corpo humano. Nas palavras de Bavinck, “o corpo não é uma prisão, mas uma peça de arte maravilhosa produzida pela mão do Todo-Poderoso e tão constituinte da essência da humanidade quanto a alma”.⁶⁰⁶ Com isso, todo o desprezo pelo corpo e pela matéria, características da igreja evangélica brasileira, seriam confrontados. Como já foi dito por Wanderley Rosa, “enquanto para o grego o corpo é um 'caixão', para o cristão o corpo é o templo do Espírito Santo”.⁶⁰⁷ Mexer, portanto, nessas

⁶⁰² Credo Apostólico.

⁶⁰³ BAVINCK, 2012, v. 2, p. 416.

⁶⁰⁴ BAVINCK, 2012, v. 2, p. 431.

⁶⁰⁵ BAVINCK, 2012, v. 2, p. 433.

⁶⁰⁶ BAVINCK, 2012, v. 2, p. 568.

⁶⁰⁷ ROSA, 2010, p. 185. Ainda conforme explicação de Bavinck, “Platão admitiu a existência de uma matéria eterna (υλη) juntamente e em oposição a Deus. Embora o cosmos fosse uma obra da razão, desde o princípio também estava em atividade nele um outro fator, uma força cega que não podia ser completamente controlada pelo demiurgo. Portanto, Deus não pode fazer um mundo tão bom quanto gostaria de ter feito: ele estava preso à matéria, à finitude. A causa do pecado, do sofrimento e da morte, portanto, está naquilo que é corpóreo. A matéria (υλη) tem a mesma importância no Neoplatonismo e no Gnosticismo, e em numerosas escolas ascéticas e teosóficas de pensamento.

crenças, significa questionar pressupostos que acabam influenciando visões de mundo que redundam em práticas questionáveis, numa perspectiva cristã, em sua relação com o mundo, o corpo e a cultura em geral.

O problema com qualquer distorção aceita no início do processo da compreensão da doutrina da criação é que todo o desenrolar posterior acaba, necessariamente, tendo que manter-se coerente com a explicação original. Com isso, toda a cosmovisão cristã acaba sendo influenciada por aquilo que fica estabelecido na origem. Assim como a criação, também a queda e a redenção, seriam interpretadas

como aspectos de uma emanção que, como a ‘profundidade desconhecida’ [...], a plenitude absoluta, fluiu de Deus em formações sempre descendentes, finalmente dando existência ao mundo material com sua ignorância, escuridão, pecado, sofrimento e morte, mas então, por um processo de redenção, levou esse mundo divinamente emanado, mas agora, caído de volta a Deus.⁶⁰⁸

A partir deste dualismo grego e gnóstico, o pecado se explica pela existência de um deus inferior que age ao lado da divindade suprema. No maniqueísmo a existência do pecado também se daria a partir da “existência de um ser maligno original além do Deus verdadeiro”.⁶⁰⁹ Dentre os desdobramentos desta visão distorcida, até mesmo a ressurreição do corpo acabaria sendo afetada e necessitada de uma versão coerente a este dualismo entre matéria e espírito. Afinal, se “de acordo com o gnosticismo, a verdadeira redenção consiste na libertação do eu interior dos limites da matéria”, então,

por causa de sua corruptibilidade, o corpo não é suscetível à redenção, e também a alma, que é muito intimamente ligada ao corpo, não pode ser purificada de seus defeitos. A redenção, portanto, refere-se somente ao espírito.⁶¹⁰

Relacionadas a essa doutrina de Platão estão todas as teorias que derivam o pecado da matéria, que, embora tenha sido criada por Deus, é oposta a ele” (BAVINCK, v. 3, 2012, p. 53).

⁶⁰⁸ BAVINCK, v. 3, 2012, p. 53.

⁶⁰⁹ BAVINCK, v. 2, 2012, p. 418

⁶¹⁰ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 74.

Não surpreende, portanto, que com estas influências, tenhamos chegado a uma igreja que, nas palavras de Rosa, revela a tendência de “valorizar mais a alma do que o corpo, mais a oração do que a ação, mais a igreja do que o mundo, mais a vida no céu, do que a vida na terra, mais o Jesus divino do que o Jesus humano, e assim por diante”.⁶¹¹ O cristão, naturalmente, portanto, exime-se da responsabilidade de envolver-se com este mundo, afinal de contas, não é algo que lhe diz respeito. E, pior, envolver-se com o mundo é pecar contra o espírito que nada quer saber da matéria. Uma igreja pública, ou, um cristianismo público, não resultarão desse tipo de teologia. Bavinck reafirmaria, mediante este quadro, que o ensinamento da Escritura é que “céu e terra, espírito e matéria, foram criados por Deus; que o corpo pertence à essência dos seres humanos e, dessa forma, exhibe a imagem de Deus”.⁶¹² Da clareza disso depende a doutrina do mandato cultural. Pois como demonstrado anteriormente, o envolvimento com a cultura não se configura, na cosmovisão cristã, em algo negativo ou mero fruto da queda ou do pecado. Envolver-se com a matéria, trabalhar a partir da realidade criada, cuidar e zelar constituem-se responsabilidades confiadas a todos os seres humanos. O corpo humano, assim como todo o meio ambiente, ganha uma nova perspectiva quando se compreende tal verdade da revelação cristã. Deus criou todas as coisas e nada permanece sob a autoridade ou domínio de um *demiurgo*. Apesar das consequências da queda, corpo e matéria permanecem sendo fruto da criação de Deus. A corrupção de todas as coisas não implica simplesmente numa separação entre alma e corpo, entre igreja e mundo, entre espírito e matéria, entre o sagrado e o profano. Tratar-se-ia de uma ilusão achar que algo permaneceria imune às consequências da queda, bem como é incorreta a ideia de que haveria algo criado cuja origem não estaria em Deus. A doutrina de um Deus criador de todas as coisas estabelece uma unidade que envolve toda a corrente de eventos que constituem a cosmovisão cristã, a saber, criação, queda e redenção.

Uma revisão nesta concepção cristã de mundo, que reestabeleça a unidade e integralidade de todas as coisas, parece apresentar o potencial para libertar os cristãos, de modo que possam viver mais plenamente o seu chamado e, sem culpa, desfrutarem da boa criação de Deus. A própria vocação não se reduziria mais ao chamado para integrar a igreja a partir de um sacerdócio meramente eclesiástico, um

⁶¹¹ ROSA, 2010, p. 53.

⁶¹² BAVINCK, 2012, v. 3, p. 447.

ministério ordenado, mas, como já compreendido pelos primeiros reformadores, os cristãos são seres humanos que

continuum na mesma vocação a que foram chamadas; continuam sendo membros da família, da sociedade, sujeitas ao governo, praticantes das artes e da ciência, homens ou mulheres, pais ou filhos, senhores ou servos e assim por diante⁶¹³.

E, tudo isso não meramente como uma espécie de “mal necessário”, mas, como uma vocação legítima e importante na ordem da criação de Deus. Portanto, o cristão é livre para viver neste mundo sem vê-lo como meramente hostil a tudo quanto interessa a Deus. O critério para definir o que é “do mundo”, portanto, não seria a dicotomia que opõe espírito e matéria, corpo e alma, secular e profano, céu e terra, igreja e mundo, mas, o próprio pecado que “arruinou toda a criação, convertendo sua justiça em culpa, sua santidade em impureza, sua glória em vergonha, sua bem-aventurança em miséria, sua harmonia em desordem e sua luz em trevas”.⁶¹⁴ Importante destacar aqui a compreensão de Bavinck de que Deus “não está longe de nenhum de nós. A única coisa que nos separa dele é o pecado. O pecado não nos distancia de Deus fisicamente, mas espiritualmente”⁶¹⁵, assegura o teólogo holandês.

Se o mundo é fruto da criação de Deus, nada há que permaneça fora de seu interesse e soberania. Sendo a humanidade também obra das mãos de Deus, esta recebe dele a responsabilidade de cuidar e cultivar esta criação. Logo, nada há que separe o mundo entre diferentes domínios fundamentais. Embora possamos manter nossa privacidade enquanto indivíduos a respeito de uma série de questões pessoais, a vida em si, o mundo a nossa volta, a forma de organização social, tudo compõe a realidade criada por Deus. Não há como, portanto, manter a religião como um aspecto privado, isolado, separado num compartimento exclusivo da vida. O modo como enxergamos e interpretamos a realidade inevitavelmente influenciará a maneira como desempenharemos nossa vocação neste mundo de Deus. Não há modo de viver senão revelando no dia a dia os frutos gerados por motivação de nossas crenças mais

⁶¹³ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 442.

⁶¹⁴ BAVINCK, 2012, v. 3, p. 29.

⁶¹⁵ BAVINCK, 2012, v. 2, p. 173.

arraigadas.⁶¹⁶ De um jeito ou de outro, nossa teologia, nosso comportamento, nossa ética, enfim, nossa fé, se mostrará em desdobramentos práticos e concretos na esfera pública da vida.

Resgatar uma teologia da criação⁶¹⁷, associada à doutrina do mandato cultural, constitui desafio para a teologia e a igreja brasileira na busca pela superação de um dualismo que reduz e limita a proclamação e o testemunho profético do evangelho. Embora encontremos na bibliografia resultante do labor teológico de pensadores brasileiros algumas críticas e apontamentos a respeito das dificuldades criadas pelo dualismo para a igreja, ainda há muito a se trilhar neste caminho. Os desafios consistem em popularizar o ensino de uma cosmovisão cristã integral, partindo, sim, das academias e seminários teológicos, mas, investindo-se, principalmente na produção de material e na formação dos fiéis que, muitas vezes, permanecem restritos aos programas das igrejas locais, como cultos, encontros de estudo bíblicos em pequenos grupos, congressos, escola dominical, palestras e etc. Neste sentido, acompanhando o “espírito” de Bavinck em seu labor teológico, faz-se necessário pensar uma teologia para a igreja, com uma linguagem acessível, propositiva, dialogal.⁶¹⁸ Portanto, tratar de questões teológicas, filosóficas e históricas tematizadas na crítica ao motivo básico grego e seu dualismo, a importância da criação a partir de uma concepção integral, a graça comum como reconhecimento da contínua ação de Deus no mundo, afetam profundamente os pressupostos religiosos das pessoas. Não bastaria, portanto, criticar comportamentos, caráter, ética e todo

⁶¹⁶ “Assim, pelos seus frutos vocês os reconhecerão!” (Mateus 7.20).

⁶¹⁷ Como o teólogo Julio Zabatiero já tem colocado, para superar o dualismo, “precisamos renovar a nossa teologia da criação”. Dentro disso está o fato de compreender que, a partir da reforma, especialmente em Calvino, Deus não somente criou todas as criaturas, mas, também a ordem das coisas, um ordenamento pelo qual Deus governa (ZABATIERO, 2012, p. 83).

⁶¹⁸ O que parece estar ocorrendo na atualidade é que as pessoas acabam se utilizando das redes sociais na internet para extravasar suas críticas, posições, dúvidas e questionamentos. A falta de espaços e canais de diálogo abertos pelas vias institucionais leva as pessoas a procurarem opções mais abertas e livres de censura e policiamento. São espaços onde nem sempre impera o respeito e a tolerância, porém, quando igrejas locais, denominações e autoridades eclesásticas preferem as vias hierárquicas e, por vezes autoritárias, a tendência é que as pessoas busquem por fóruns mais livres e abertos. A internet acaba sendo esta grande praça pública de encontros, debates e vivências que, de algum modo, contribui para a construção de ideias, opiniões e conceitos que podem levar a rupturas e a formação de redes que, em última análise, já não se identificam mais com as velhas instituições que soam como anacrônicas. Basta uma olhada nos grupos criados no Facebook, por exemplo, para perceber que são muitas as “comunidades virtuais” que, embora sejam criados a partir do nome de uma denominação, acabam refletindo posturas, ideologias, teologias, diagnósticos e propostas diferentes daquelas das vias, digamos, oficiais. O quanto estes grupos conseguirão se abrir para escutar e dialogar com outros parece configurar o maior desafio.

tipo de “fruto” distorcido sem tocar a essência daquilo que compõe a crença, a cosmovisão das pessoas.

Existe ainda outra questão muito séria envolvendo os cristãos e a igreja brasileira no que diz respeito à sua atuação na política. A Frente Parlamentar Evangélica ou simplesmente Bancada Evangélica no Congresso Nacional do Brasil reúne inúmeros parlamentares de diferentes partidos políticos e denominações cristãs.⁶¹⁹ E, a acusação recorrente é que as causas defendidas, bem como projetos propostos costumam ficar longe das políticas públicas mais amplas.⁶²⁰ Além de utilizarem os cargos para a promoção pessoal, costumam agir como se o Congresso e a política fossem mera extensão de suas denominações eclesiais, buscando assim, expandir seu poder e influência nesta perspectiva reducionista. Assim, suas propostas geram pouco impacto na ordem social, uma vez que parecem falar sempre em nome de seus redutos eclesiais ou de um reino particular representado pelo mundo evangélico.

O dualismo gera uma visão de mundo que se caracteriza ou pela necessidade de dominação/consagração do mundo ou pelo desprezo do mesmo. Este desprezo, no entanto, ocorre até que as tais “coisas do mundo” possam ser convertidas a favor de uma causa considerada espiritual. Aquilo que é mundano ou profano passa a ser aceito e legitimado na medida em que é consagrado por meio de ritos, orações e cerimônias da igreja. Nesta lógica, tudo de bom e espiritual nas diferentes esferas da vida, como a arte e a política, dependem de homens e mulheres consagrados, pessoas de fé, assumindo cargos, funções e tarefas nestas áreas. Para que alguém seja bom, competente e justo na sua área de atuação a partir de sua vocação, é necessário que esta pessoa seja alguém consagrada, crente, ungida. Por esta lógica, a salvação de uma nação virá com a ascensão de um presidente evangélico, um homem de Deus que levará o Brasil a ser finalmente do Senhor Jesus. Fica para segundo plano qualquer chamado ou vocação pessoal, a não ser quando estas expressões também são espiritualizadas, e ignoram-se as qualidades intelectuais,

⁶¹⁹ Eleições 2014: Bancada evangélica do Congresso reelege 37 deputados. <<http://eleicoes.uol.com.br/2014/noticias/2014/10/06/eleicoes-2014-bancada-evangelica-reelege-deputados.htm>>. Acesso em: 23 Jun. 2015.

⁶²⁰ Segundo dados do site Transparência Brasil, mais da metade dos deputados da bancada Evangélica enfrenta processos na Justiça. Além de órgãos de imprensa não ligados às denominações evangélicas, também muitos cristãos tem denunciado esta situação, conforme <<http://noticias.gospelmais.com.br/bancada-evangelica-processos-justica-32704.html>>. Acesso em: 23 Jun. 2015.

profissionais e a experiência no ramo. Basta que seja um homem ou uma mulher de Deus. Só isso bastaria para que, numa espécie de obrigação, Deus mesmo, por intervenção sobrenatural (para não dizer mágica), comprometido com seus ungidos, abençoe a nação, a empresa, a família, etc. com sucesso e prosperidade.

Mediante este quadro faltaria aos cristãos com vocação política uma visão mais ampla e profunda que compreenda que a justiça pública consiste em pensar leis e projetos para todas as áreas da vida, a serviço de toda a população. O chamado para as artes, a vocação para a política e a ciência e tantas outras áreas de atuação não dependeria de um dom especial acrescentado à natureza para que sejam legítimos diante de Deus e para a igreja. Somente uma reformulação da visão de influência pelo poder para uma atitude humilde de serviço e amor ao próximo será capaz de enriquecer a cultura sem a preocupação de dominá-la. Somente quando a igreja aprender que ao crer num Deus pessoal e criador ela está vivendo no mundo que este mesmo Deus criou, ela entenderá que muitas de suas lutas tem sido contra e não a favor deste Deus. Assim, a superação de todo e qualquer dualismo entre a igreja e o mundo, entre ministério e política, por exemplo, se faz necessário para que o mundo e a política não sejam vistos meramente como meios para buscar a glória de cristãos, evangélicos ou qualquer igreja que se tenha em mente. Tampouco é necessária uma unção especial para fazer a diferença no mundo, basta ser fiel ao chamado de Deus e desincumbir com excelência aquilo que temos diante de nós para realizar. Se Deus criou todas as coisas e tudo é bom, também a vocação política é legítima como possibilidade de enriquecimento cultural e serviço ao próximo. A graça comum nos permite enxergar bons políticos e bons artistas, bons pais e bons cientistas em todos os lugares e não apenas na igreja. Bavinck diria que a antítese a ser considerada no mundo não é de caráter físico, mas ético.⁶²¹ Em vez, portanto, de um dualismo que procura separar, é preferível conceber a realidade composta por esferas de responsabilidade distintas.

⁶²¹ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 361. “A revelação que apareceu em Cristo, como tal, não é contrária à natureza, mas apenas ao pecado, que, como um elemento estranho, tem se insinuado no mundo”.

4.2 Uma Teologia Dialogal

Com as doutrinas da graça comum e do mandato cultural, o cristão é liberado para encarar a cultura a partir de uma posição mais positiva, menos hostil. Uma educação teológica que liberta das dicotomias equivocadas ajudará a encarar o mundo como uma possibilidade de desfrutar a vida sem culpa, ao mesmo tempo em que há liberdade para servir em amor. Herman Dooyeweerd, alinhado à tradição do neocalvinismo holandês, conclui que “a revelação da graça comum de Deus, [...] protege a cristandade bíblica do orgulho sectário que leva um cristão a fugir do mundo e a rejeitar, sem motivo, tudo o que surge na cultura”. A graça comum ajudaria o povo de Deus, a igreja, a perceber-se livre para reconhecer os “lampejos da glória original da criação de Deus” que brilham “em todas as fases da cultura, em maior ou menor grau, mesmo que o desenvolvimento humano tenha ocorrido sob a orientação de poderes espirituais” considerados por eles, cristãos, como apóstatas. O teólogo e filósofo holandês conclui dizendo que “a humanidade não pode negar esse fato sem ser acusada de grande ingratidão”.⁶²² A doutrina da graça comum, portanto, pode fornecer a ideia de que existe uma base comum que permite o diálogo num mundo de crenças e ideologias diferentes. Assim, os cristãos, especialmente identificados sob a alcunha de evangélicos no Brasil, podem encontrar fundamentação e motivação que os libere para ir ao encontro do outro.

Ao incorporar ideias como graça comum e mandato cultural, o princípio religioso não seria mais aquele que imediatamente vê tudo como maligno e contrário ao reino de Deus. A realidade sócio-política do mundo não seria mais encarada como um reino contrário ou totalmente separado de tudo aquilo que se compreende como reino de Deus. De acordo com o ensinamento bíblico que leva ao mandato cultural, todos os seres humanos estão envolvidos na produção cultural e ajudam a trazer à realidade um mundo que reflete suas diversas organizações culturais, políticas, sociais, educacionais, artísticas, jurídicas e etc. Não caberia ao cristão, portanto, negar esta realidade e deixar de envolver-se naquilo que Deus já deixou planejado para a humanidade desde o princípio. Sua vocação para as artes, por exemplo, seria algo legítimo tanto quanto a vocação daquele que foi chamado para a área do direito

⁶²² DOOYEWEERD, 2015. p. 54.

ou de outro que se sente chamado para exercer o ministério pastoral de tempo integral numa igreja cristã. Viver neste mundo, ocupar-se com ele, constituir família, divertir-se e produzir algo por meio do trabalho diário não precisaria ser encarado como um mal necessário e temporário até que Cristo finalmente retorne para acabar com tudo e inaugurar a plenitude de uma nova era. Até mesmo o conceito de integralidade pode ampliar-se (ou, assumir seu real sentido), indo além das causas sociais e econômicas para incluir outros aspectos geralmente negligenciados não somente pelas alas mais conservadoras da igreja, mas, inclusive pelos que se consideram mais progressistas, como é o caso da arte, da tecnologia, da ciência e etc.⁶²³

Partindo da ideia de uma graça comum, o cristão é liberado para manter-se neste mundo, interagindo com toda a humanidade, independentemente de sua raça, condição social e econômica, religião e vocação. Isso não significa, obviamente, que se abandone toda e qualquer capacidade de análise e avaliação, que se abra mão de critérios quanto ao senso estético, moral e de justiça, por exemplo. Não significa, portanto, que se abandone todo senso crítico diante da realidade e das diferentes instituições e produções humanas. Significa, sim, reconhecer que o mundo, apesar da queda e do pecado, continua sendo a criação de Deus, capaz de revelar a verdade e os sinais desta origem divina em toda a raça humana criada à imagem e semelhança deste Deus criador. Se Deus jamais abandonou a sua criação⁶²⁴, os cristãos deveriam compreender que eles, enquanto comissionados pelo criador, também não têm este direito⁶²⁵. Somos todos responsáveis pela criação de Deus, uma responsabilidade

⁶²³ No ano de 2015 Guilherme de Carvalho, pastor e pesquisador brasileiro identificado com a tradição do neocalvinismo holandês, publicou uma série de textos em seu blog levantando questões que julga pertinentes à teologia latino-americana. Atacando o compromisso de muitos teólogos latino americanos com a teoria da dependência o autor denuncia que o seu "ver" dependeria das mediações socioanalíticas despidas de qualquer crítica evangélica, pressupondo, assim, que haveria certa neutralidade em alguns fatores da realidade, sem falar do problema da redução da "responsabilidade social da igreja" à "transformação das estruturas sociais, políticas e econômicas". As questões que o autor levanta diante desse quadro são pertinentes: "Onde estão as outras dimensões da vida humana? Porque pouco se diz a respeito da ciência e da tecnologia, das artes e da literatura? E sobre as concepções éticas e capitais morais? E sobre valores culturais, moralidades e sobre o agora onipresente problema do capital afetivo? Porque eles precisam ter significado político-econômico para serem dignos de atenção e acabam submersos nessa linha de reflexão?" (CARVALHO, Guilherme de. *Ampliando o "Ver" para melhor "Agir": corrigindo um ponto cego na teologia de missão integral*. Disponível em <<http://ultimato.com.br/sites/guilhermedecarvalho/2015/07/14/i-ampliando-o-ver-para-melhor-agir-ha-um-ponto-cego-na-estrategia-da-missao-integral>>. Acesso em: 04 ago. 2015.

⁶²⁴ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 442.

⁶²⁵ Este ensinamento da Reforma encontra-se também em Martim Lutero ao falar do servo-arbítrio. O reformador alemão está preocupado em deixar claro que as obras humanas não devem ser motivadas pelas tentativas de agradar a Deus e, assim, obter algo em troca, no caso, a salvação. Mas, a incumbência com que Deus colocou o ser humano no jardim para cultivá-lo e cuidar dele é

pública compartilhada com toda a humanidade. Quando se amplia a visão da ação de Deus no mundo e na história, o cristão e, conseqüentemente, a igreja brasileira, poderá perceber que sua missão vai além de converter o outro, pois poderá também unir-se a este outro em causas comuns que emergem quando se supera o dualismo que reduz tudo a uma luta contra “o mundo”. A igreja poderá perceber que ao seu lado pessoas de outras tradições religiosas, de culturas diferentes, na variedade de visões políticas também são capazes de se organizar e se engajar em causas legítimas que visam um bem que transcende seu grupo e pode beneficiar a todos. Por que não, portanto, unir-se a estas causas? Por que manter-se isolado ou até mesmo atacar tais iniciativas somente por não comungar do mesmo credo? Qual o problema de unir forças em lutas e reivindicações pontuais que buscam a justiça pública?

A compreensão de que o mundo é compartilhado por todos e está sob os cuidados de Deus libera os cristãos para aliarem-se com não cristãos e com cristãos de linhas teológicas e tradições diferentes no empenho por causas comuns. Compreende-se que o inimigo não é o outro. O apóstolo Paulo diria que a luta dos cristãos não é contra carne e sangue (ou contra pessoas).⁶²⁶ Supera-se, assim, a visão de que os cristãos vivem neste mundo sem encontrar muito sentido nas coisas, à espera somente de uma futura volta de Cristo. A matéria que forma o planeta, bem como o corpo humano, deixa de ser encarado apenas como uma prisão temporária da qual os cristãos anseiam ardentemente libertarem-se. Existe um mundo legitimamente criado para dentro do qual os cristãos são chamados a interagir e participar integralmente nas mais diversas frentes. Portanto, “se uma teologia pública encoraja as igrejas para contribuírem ativamente para o bem-estar de todos/as numa determinada sociedade”, a teologia da tradição neocalvinista de Bavinck, especialmente a partir da consciência da graça comum e do mandato cultural, já enfatizadas, possui o potencial para contribuir orientando estas igrejas “a fazerem isto com bom senso e restrição, em profundo respeito a outros grupos e outras religiões que também contribuem”.⁶²⁷

que o ser humano trabalhe livremente para agradar a Deus e não para tornar o ser humano agradável a Deus. O ser humano, assim, como um cooperador na criação de Deus (LUTERO, Martim. *Da Liberdade Cristã*. 5. Ed. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 32ss.).

⁶²⁶ “Pois a nossa luta não é contra pessoas, mas contra os poderes e autoridades, contra os dominadores deste mundo de trevas, contra as forças espirituais do mal nas regiões celestiais” (Efésios 6:12 – NVI – Nova Versão Internacional).

⁶²⁷ SINNER, Rudolf von. *Teologia pública. Seus espaços e seu papel. Entrevista especial com Rudolf von Sinner*. Entrevista. 29 de maio de 2008. Disponível em

A visão escatológica da igreja evangélica brasileira também costuma sustentar uma postura escapista, estranha à visão bíblica comumente encontrada na corrente do protestantismo clássico.⁶²⁸ A superação do dualismo se reflete também na escatologia uma vez que a Escritura “mantém o estreito encadeamento lógico entre o espiritual e o natural” naquilo que se refere às bênçãos futuras. Nas palavras de Bavinck, se “o mundo consiste de céu e terra e os seres humanos consistem de corpo e alma”, a conclusão é que “também a santidade e a glória, a virtude e a felicidade, o mundo moral e o mundo natural devem, finalmente, ser harmoniosamente unidos”. Bavinck se opõe, portanto a todo e qualquer sobrenaturalismo que interpreta “a salvação como exclusivamente transcendente”.⁶²⁹ Com base na Escritura, o movimento da Reforma teria superado tal perspectiva sobrenaturalista e ascética da vida. A perspectiva de futuro que a igreja crê e ensina, acaba modelando também sua relação com a realidade presente. Se o corpo e o mundo serão destruídos e não representarão nada no reino celestial, por qual razão alguém deveria importar-se com isso agora!? Percebe-se mais uma vez a abrangência com que uma crença que começa distorcida acaba interferindo em toda a lógica que compõe uma cosmovisão. Assim, superar o dualismo grego na teologia e resgatar uma compreensão abrangente de Gênesis e do mandato cultural traz implicações concretas para a vida cristã no mundo já, aqui e agora. Portanto, quando pautar sua esperança na ressurreição do corpo e na restauração de toda a criação, também a escatologia popular do evangelicalismo brasileiro será posta em xeque. É comum a visão de que no Brasil alguns teólogos têm chamado de “missiologia redutiva”⁶³⁰. Trata-se de uma visão reduzida do reino de Deus que resume tudo ao “ganhar almas” e propagar projetos “igrejeiros”. Importa implantar igrejas e aumentar a influência de denominações e instituições cristãs. Nesta corrida, qualquer outro grupo, inclusive cristãos da outra

<<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/14220-teologia-publica-seus-espacos-e-seu-papel-entrevista-especial-com-rudolf-von-sinner>>. Acesso em: 02 mar. 2015.

⁶²⁸ Uma visão que se popularizou no Brasil a este respeito é o chamado “pré-milenismo dispensacional” com foco no arrebatamento secreto da igreja seguida de uma grande tribulação, especialmente graças a nomes como Tim LaHaye e Jerry Jenkins que, com sua série de livros *Deixados Para Trás*, popularizaram esta posição. Publicada no Brasil pela United Press a série *Deixados para Trás* também foi adaptada para o cinema e divulgada por meio de uma série de filmes. O pré-milenismo dispensacional, porém, começa a ser desenvolvido no século XIX, na Inglaterra por meio do ensino de Edward Irving (1792-1834) e John Nelson Darby (1800-1882) e tem também na Bíblia de Referência Scofield forte meio de influência (FERREIRA; MYATT, 2007, p. 1107; MATOS, Alderi Souza de. *A Caminhada Cristã na História: a Bíblia, a igreja e a sociedade ontem e hoje*. Viçosa: Ultimato, 2005, p. 84-85).

⁶²⁹ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 730.

⁶³⁰ FERREIRA; MYATT, 2007, p. 1040.

denominação, passam a ser encarados como rivais ou concorrentes. Não sobra muito espaço para o diálogo e a interação. A própria unidade ou catolicidade cristã é relegada, quando muito, ao discurso, quando não tomado apenas como algo que diz respeito ao próprio grupo. E, mesmo quando outras iniciativas são colocadas na agenda, como projetos sociais, por exemplo, não passam de um meio para aquilo que realmente lhes importa, implantar novos empreendimentos eclesiásticos e ganhar almas.

Numa cosmovisão bíblica integral, o desafio dos cristãos no mundo, portanto, consiste muito mais em identificar os sinais do reino de Deus, seja onde quer que transpareçam, e aliarem-se aos projetos de promoção da justiça, do que simplesmente procurar o tempo todo algo contra o qual viver lutando. Afinal, se o reino de Deus já se faz presente na vida daqueles em quem Cristo reina nos corações, então, estes - a igreja - podem viver já, antes da volta de Cristo, como súditos deste novo reino, numa antecipação que testemunha profeticamente a vontade de Deus neste mundo. Mais do que negar o mundo, a igreja é livre para afirmar as coisas boas que Deus criou e que continua a realizar. Embora o povo de Deus não esteja autorizado a calar a sua voz profética que denuncia o mal e a injustiça, sua ação pode e deve ser marcada de maneira muito mais positiva, atuante, colaborativa, propositiva em busca das melhores soluções para que todos, indistintamente, tenham uma vida mais digna ou, para usar uma linguagem bíblica, uma vida mais plena e abundante.⁶³¹ Tal postura implicaria numa atitude mais aberta ao diálogo, à tolerância com o diferente e possibilitaria parcerias em causas importantes na busca por justiça social.⁶³²

Ao superar o dualismo que vê a matéria e o mundo natural como hostis ou de menor importância, o cristianismo poderia também encarar as causas ambientais de um jeito novo. Afinal, as bases da fé cristã oferecem suficiente motivação para que os

⁶³¹ “Eu vim para que tenham vida, e a tenham plenamente” (João 10:10 – NVI – Nova Versão Internacional).

⁶³² Diferentes autores brasileiros já têm reunido textos na reflexão a respeito da realidade da igreja brasileira e sua relação com a cultura buscando contribuições no neocalvinismo holandês para tratar de temas como cosmovisão cristã, transformação social, pensamento social cristão, ética e teologia política (LEITE, Cláudio Antônio Cardoso; CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de; CUNHA, Maurício José Silva. *Cosmovisão Cristã e Transformação: espiritualidade, razão e ordem social*. Viçosa: Ultimato, 2006; RAMOS, Leonardo; CAMARGO, Marcel e AMORIM, Rodolfo. *Fé Cristã e Cultura Contemporânea: cosmovisão cristã, igreja local e transformação integral*. Viçosa: Ultimato, 2009).

cristãos zelem pelo jardim que Deus lhes confiou.⁶³³ Na velha compreensão dualista que toma a matéria como algo a ser superado, a natureza acaba sendo apenas algo a ser utilizado para fins mais “espirituais” e a relação humana com ela acaba refletindo apenas as distorções pecaminosas. O “domínio” deixa de ser algo positivo para se degenerar em algo totalmente corrompido em relação ao que era a intenção original de Deus. Do zelo e cuidado passa-se à exploração e destruição. No entanto, o Deus criador de todas as coisas permanece interessado em todas as coisas, a ponto de ter se encarnado em Cristo para a redenção de todas as coisas. Uma encarnação que afirma o corpo humano e toda a criação de Deus. Esta compreensão integral da cosmovisão cristã compromete o povo de Deus com a causa integral da vontade de Deus para com a criação. Não somente uma alma ou uma realidade espiritual, diria Bavinck, mas,

tudo o que é verdadeiro, digno de honra, justo, puro, agradável e recomendável em toda a criação, no céu e na terra, é reunido na futura cidade de Deus – renovado, recriado, elevado à sua mais alta glória.⁶³⁴

A preocupação e o amor de Deus com toda a sua criação se revelam no seu plano de redenção e se estende pela eternidade. Cada cristão, como um sacerdote de Cristo, é liberado para engajar-se no mundo e fazer a diferença a partir da sua vocação, em sua esfera de atuação já, agora. Não se trata mais de esperar o céu ou que uma instituição eclesial fale pela igreja ou pelo povo de Deus. E, este é mais um desafio que requer parcerias, diálogo, cooperação entre diversas pessoas e organizações que, de alguma maneira, já tem se engajado pelo cuidado com a criação de Deus.⁶³⁵ Embora as instituições possam continuar com seus pronunciamentos oficiais, bem como liderar processos e movimentos na luta por justiça, cada cristão, cada fiel de uma igreja local, pode sentir-se liberado a transformar o seu meio, sua rotina, seus relacionamentos, exercendo sua vocação não meramente como um ofício

⁶³³ “O Senhor Deus colocou o homem no jardim do Éden para cuidar dele e cultivá-lo” (Gênesis 2:15 – NVI – Nova Versão Internacional).

⁶³⁴ BAVINCK, v.4, 2012, p. 729.

⁶³⁵ Mesmo que, devido às diferentes cosmovisões, o meio ambiente, o planeta e tudo o que envolve a ecologia não seja encarado assim, a saber, a criação de um Deus pessoal, criador, transcendente, amoroso como os cristãos sustentam. Se há quem queira cuidar e cultivar baseado em outras motivações, isso não significa que os cristãos não possam cooperar a partir de sua própria motivação e crença.

alienante, uma ocupação qualquer enquanto Cristo não retorna, mas, como uma vocação legítima numa realidade pela qual Deus tem todo interesse.⁶³⁶ Neste sentido, a vida dos cristãos não é algo que se vive a partir de uma dicotomia como se a fé dissesse respeito tão somente ao seu reduto eclesiástico. Renovado pelo evangelho e guiado por sua fé, o cristão não vive como se pudesse separar a vida em compartimentos, mas, em todas as áreas, se engaja de forma legítima, cooperando para influenciar as esferas desta realidade. Nesta direção, a igreja é pública, a fé é pública, o povo de Deus não precisa pedir licença para viver neste mundo e exalar o bom perfume de Cristo.⁶³⁷

Da mesma maneira como os cristãos são liberados para identificarem as coisas boas na cultura em geral e, assim, não partir simplesmente de uma postura de oposição, eles também são desafiados a olharem para si mesmos, para suas instituições, para a sua igreja como maculados pelo pecado. O pecado não deixa nada e a ninguém imune. Faz-se necessário uma constante autocrítica. Com isso evita-se a visão fundamentalista de que somente um grupo privilegiado detém a verdade. Nas palavras de Bavinck, “a Sagrada Escritura nunca se refere aos seres humanos como a fonte epistemológica e o padrão da verdade religiosa”.⁶³⁸ Afinal, continua o pensador holandês, “a verdade é antecedente e independente do espírito humano, ela se baseia em si mesma, no Logos, no qual todas as coisas têm sua existência”.⁶³⁹ Reconhecer, portanto, que a razão, o juízo e a vontade pertencem à natureza humana como graça de Deus para toda a criação e não somente como um dom para certos grupos privilegiados, libera aqueles que confessam a Cristo para serem mais humildes com suas próprias verdades e mais abertos e tolerantes para ouvir e dialogar com quem sustenta posturas divergentes. Afinal, o desenvolvimento da cultura não é fruto do pecado, mas, algo inerente à natureza com a qual Deus criou os seres humanos. O pecado age levando os seres humanos a imprimir uma direção errada, distorcida, inadequada, corrompida sobre a estrutura da criação, mas, trata-se de algo a que todos e não somente o mundo “pagão” está sujeito. Se, por um lado, toda injustiça, opressão, dor e morte é fruto do pecado, por outro, os dons e talentos a serviço da

⁶³⁶ Nas palavras da oração sacerdotal de Jesus: “Não rogo que os tires do mundo, mas que os protejas do Maligno” (João 17:15 – NVI – Nova Versão Internacional).

⁶³⁷ “Para Deus somos o aroma de Cristo entre os que estão sendo salvos e os que estão perecendo” (2 Coríntios 2:15 - NVI – Nova Versão Internacional).

⁶³⁸ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 80.

⁶³⁹ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 588.

justiça e do amor são confiados aos seres humanos como frutos da graça de Deus. Chamado, portanto, para uma vocação ativa no mundo, o cristão não pode restringir-se a uma realidade privada, isolada, vivendo sua fé num gueto de uma espécie de subcultura à parte da grande realidade criada por Deus.

Trata-se, portanto, de resgatar a melhor tradição protestante, na qual Bavinck se compreende, que assume a vocação como um fiel desempenho dos deveres diários comuns que foram estabelecidos por Deus sobre todos os seres humanos na condução da vida. O desprezo pelo mundo não faz parte da ideia que deve pautar a relação da igreja com o mundo em que ela está inserida. Sem medo ou hostilidade gratuita frente ao mundo, o cristão é livre para viver a vida como um todo inspirado e orientado pelos princípios da palavra de Deus, sem a ânsia por retirar-se deste mundo, mas, chamado a assumir a sua vocação, em fé, e dar o testemunho em todas as áreas da vida, a partir de sua vocação. Isso o coloca dentro de um escopo mais amplo, conferindo um profundo sentido existencial, uma consciência de viver algo que o conecta com o propósito maior que Deus está realizando na história. Como Bavinck expõe em sua explicação da graça comum, o cristão não vive apenas na arena onde se desenrola o plano da salvação de Deus, mas, o próprio mundo, com tudo o que nele existe, está sujeito à redenção. Bavinck contribui, assim, para uma ética integral ou “multidimensional” focada na “futuridade do reino”, como deseja Zabatiero.⁶⁴⁰ Uma igreja aberta ao diálogo e à cooperação pode surgir. Consciente de sua real vocação no mundo, esta igreja seria livre para dar a sua contribuição sem a ilusão de implantar por força e violência o reino de Deus na Terra. Nas palavras de Bavinck, o que se queria com a Reforma era “um Cristianismo que fosse hostil não à natureza, mas apenas ao pecado”. Enfim, um Cristianismo que não fosse “imposto externamente em nome de uma igreja infalível, mas assumido internamente, na consciência, pela personalidade livre”.⁶⁴¹

⁶⁴⁰ ZABATIERO, 2012, p. 80. Essa ética integral revela sua multidimensionalidade mediante a restauração do conceito de que “a integralidade da salvação divina demanda a integralidade da missão e a integralidade da ética” (ZABATIERO, 2012, p. 79).

⁶⁴¹ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 362.

4.3 Por Uma Igreja Cidadã

Quando falamos em cidadania não restringimos o conceito apenas à compreensão de cidadania aplicado a alguém que possui consciência de seus direitos, mas, como destaca Rudolf von Sinner, com uma amplitude que abarca “a real possibilidade de acesso a direitos e a consciência dos deveres da pessoa”, sim, e, também, “como a atitude frente ao estado constitucional como tal, [...] a constante formação e extensão da participação dos cidadãos na vida social e política de seu país”.⁶⁴² Falamos, portanto, de uma igreja de pessoas conscientes de sua cidadania e, de sua responsabilidade que estariam dispostas a participar, engajando-se na vida social e política em sua realidade.

Para Herman Bavinck a igreja “é um organismo no qual o todo existe antes das partes”. Com isso ele está dizendo que a igreja não depende da formulação de credos, das organizações e instituições posteriores para ser igreja. Para Bavinck, a igreja universal “precede as igrejas locais”, embora seja verdade que “cada igreja local é o povo de Deus, o corpo de Cristo, edificada sobre o fundamento de Cristo”.⁶⁴³ Com isso, o teólogo holandês coloca-se na tradição da reforma que supera a identificação da igreja com alguma instituição eclesiástica que queira impor-se como única e legítima mediadora da salvação.⁶⁴⁴ Assim, apesar de desgastado, o termo “igreja” deveria continuar a designar “o povo de Deus”, uma vez que aí estaria “a essência característica da igreja”. Em conclusão, Bavinck compreende a igreja como “uma comunhão de pessoas dotadas de ofícios e ministérios que funcionam no mundo visível como o povo reunido de Deus”.⁶⁴⁵ Em sua preocupação para erigir uma dogmática para a igreja, Bavinck tinha clareza da importância e do papel desta como o povo de Deus vivendo dentro das mais diversas esferas da realidade, um corpo orgânico de homens e mulheres contribuindo com o desenvolvimento cultural a partir da vocação de cada indivíduo. Nisto Bavinck estava de acordo com Abraham Kuyper, amigo e companheiro de militância por vários anos, que compreendia, a partir de sua noção de esferas de soberania, que há uma distinção entre “a igreja como instituição reunida em torno da palavra e dos sacramentos e a igreja como um organismo

⁶⁴² SINNER, 2007, p. 53.

⁶⁴³ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 285.

⁶⁴⁴ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 289.

⁶⁴⁵ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 302.

diversamente espalhado nas múltiplas vocações da vida”. E, não seria, portanto, “explicitamente como membros da igreja institucional, mas como membros do corpo de Cristo, organizado em atividades comunitárias cristãs (escolas, partidos políticos, associações trabalhistas, instituições de caridade) que os crentes exercem suas vocações terrenas”.⁶⁴⁶ Oferece-se, assim, uma importante contribuição para superar uma crença popular de que vocacionado é aquele que ocupa o sacerdócio na igreja instituída, como padre, pastor, bispo, etc. Como o reformador Martim Lutero já ensinava a partir do sacerdócio geral de todos os cristãos⁶⁴⁷, todo trabalho e atividade humana pode ser encarado como uma vocação legítima a enriquecer a experiência da vida e a realidade cultural. Antônio Carlos Costa expressa a questão dizendo que “o nome de Deus não é glorificado quando entramos no ministério sagrado, mas, sim, quando somos fiéis à nossa vocação”.⁶⁴⁸

A partir de tais definições e discernimento é que Bavinck pode falar de uma “igreja universal” para referir-se aos “crentes que estão agora presentes em todas as igrejas, entre todas as nações e em todos os países”. E, chamar de “igreja particular ou local” “todos os crentes que vivem em algum lugar – cidade, bairro ou vila”.⁶⁴⁹ Tal distinção entre a igreja universal, a congregação de todos os santos e as igrejas locais, que se organizam em instituições, não leva Bavinck ao dualismo entre igreja institucional e igreja orgânica, o povo de Deus. Para ele ambas as realidades são inerentes à igreja e fazem parte de sua manifestação no mundo. Sua compreensão é de que “a igreja existe no meio do mundo com origem, essência, atividade e propósito próprios”.⁶⁵⁰ No entanto, “embora, em cada aspecto, ela seja distinta desse mundo, ela nunca fica separada ou ao lado do mundo”. Com isso Bavinck evita o caminho que ele identifica com o Anabatismo onde o mundo natural seria tomado como algo totalmente pecaminoso do qual a igreja deveria separar-se totalmente, como também

⁶⁴⁶ BAVINCK, 2012, v. 1, p. 17.

⁶⁴⁷ Em seu escrito “À Nobreza Cristã da Nação Alemã”, Lutero denuncia que “inventou-se que o papa, os bispos, os sacerdotes e os monges sejam chamados de estamento espiritual; príncipes, senhores, artesãos e agricultores, de estamento secular. Isso é uma invenção e fraude muito refinada. Mas que ninguém se intimide por causa disso, e pela seguinte razão: todos os cristãos são verdadeiramente de estamento espiritual, e não há qualquer diferença entre eles a não ser exclusivamente por força do ofício” (LUTERO, Martim. O Programa da Reforma – escritos de 1520. *Obras Seleccionadas*. vol. 2. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1988, p. 282).

⁶⁴⁸ COSTA, 2015, p. 209.

⁶⁴⁹ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 305.

⁶⁵⁰ Com isso evita-se outra dicotomia comum entre cristãos na atualidade que tendem a um discurso anti-institucional, contra tudo que lembre formas, ritos, tradição, almejando uma espécie de espiritualidade mais “pura”.

a via do catolicismo em que o mundo seria de uma ordem inferior, carecendo das restrições do sobrenatural.⁶⁵¹ Especialmente com a superação dos dualismos, a partir de uma teologia integral da criação, a vida cultural dos cristãos ganha todo sentido, integrando sua vocação à vida terrena sob o mandato cultural.⁶⁵²

A compreensão de Bavinck no que se refere à igreja, portanto, implica em que o povo de Deus não é chamado a viver recluso e alienado à espera da bem-aventurança num céu espiritual futuro, mas, viver em obediência à vontade de Deus,

não libertando-se do mundo, mas sendo fiéis à vocação que lhes foi confiada na terra. A vida para o céu, portanto, não compete com a vida no meio do mundo: é precisamente no meio deste mundo que Cristo guarda seus discípulos do maligno.⁶⁵³

A partir daí caberia a pergunta a respeito da vocação de cada cristão neste mundo. É inevitável deixar de lembrar-nos do mandato cultural e todas as suas implicações. A igreja não é uma instituição, meramente, cujas responsabilidades podem ser cobradas a partir de uma abstração, uma pessoa jurídica impessoal. A superação do dualismo grego significa o resgate do relato da criação que revela um Deus soberano e criador de todas as coisas. E, uma criação boa, da qual faz parte o ser humano que é chamado à responsabilidades de administração (cuidar e cultivar) de todas as coisas. O povo de Deus, portanto, compreende que sua vocação consiste em envolver-se com a terra, com os meios de produção, fazendo uso de sua criatividade para enriquecer a realidade, multiplicando, ordenando, inventando, modelando, descobrindo, enfim, produzindo cultura. Toda a concepção de trabalho ganha uma nova perspectiva, não mais um castigo derivado da queda, mas, uma

⁶⁵¹ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 441.

⁶⁵² No contexto de sua discussão a respeito da revelação na natureza e na Bíblia Bavinck coloca a questão de que não “podemos pensar na revelação e na natureza como opostas quando observamos o conteúdo e o propósito da revelação como foi dada em Cristo, pois ela proclama a nós que Deus amou o mundo, e que Cristo veio não para condená-lo, mas para salvá-lo (Jo 3.16, 17), para destruir não as obras do pai, mas as obras do diabo (1 Jo 3.8). E, assim como o próprio Cristo assumiu uma natureza plenamente humana, negou a vida natural em um sentido ético, mas não a mutilou e mortificou psicologicamente, e, por fim, novamente ergueu seu corpo de entre os mortos, assim também seus discípulos, embora sejam chamados para carregar sua cruz, negarem a si mesmos e seguirem seu Mestre, não são chamados para ascetismo e luta contra o mundo” (BAVINCK, 2012, v. 1, p. 362).

⁶⁵³ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 731.

benção, um chamado, uma vocação à qual o ser humano é desafiado a dar uma resposta.

A realidade da queda e do pecado não retiraram dos seres humanos suas responsabilidades e habilidades. Apenas fazem com que a direção das coisas seja outro que não a glória de Deus. Num mundo marcado por injustiças, dor, sofrimento, maldades e opressão, portanto, a igreja de Cristo é chamada a fazer a diferença, como sal que restaura e conserva⁶⁵⁴, como luz que ilumina e promove a vida⁶⁵⁵, como embaixadores que anunciam valores de outro reino⁶⁵⁶, como o bom perfume que exala fragrância de vida.⁶⁵⁷ Tudo isto, se espera, deveria ocorrer numa atitude de empatia, amor e serviço. As alusões bíblicas feitas nestas referências pressupõem uma igreja pública, “misturada” a uma realidade para dentro da qual será percebida e, mais que isso, fará diferença. Uma igreja que não apenas procura envolver-se a partir do clero e da instituição, mas, que organicamente, a partir da vocação de cada indivíduo, está espalhada por todo o mundo, presente nas diferentes esferas da realidade, agindo, denunciando, somando-se aos projetos de promoção da vida e da justiça por um mundo melhor aqui e agora. As igrejas locais, cientes de uma teologia ampla, abrangente, integral, livre das dicotomias distorcidas, das visões alienantes e posturas sectárias, podem compreender-se no seu papel de fomentadoras das mais diversas vocações, enviando ao mundo seus fiéis que não fogem à responsabilidade de viverem neste mundo sem que se comprometam com os valores identificados com “o maligno”. Uma igreja sem complexo de inferioridade, ciente do seu valor e do seu protagonismo, segura de sua identidade e chamado profético. Uma igreja orientada por uma teologia que não busca apenas legitimar-se na academia frente às diversas ciências, mas, que é segura de seu papel de orientar a igreja na sua atuação. Segura o suficiente para abrir mão do poder e de projetos de dominação para fazer a diferença pelo serviço em favor do mundo.

Os cristãos, ao crerem, já “recebem o perdão de pecados e a vida eterna”, sendo, assim, feitos “filhos e filhas de Deus” que buscam viver de acordo com a vontade do Pai, uma vida em resposta de gratidão e amor. Cristãos livres das picuinhas e dos reducionismos, libertos do mal e conscientes de sua vocação,

⁶⁵⁴ Mateus 5.13.

⁶⁵⁵ Mateus 5.14.

⁶⁵⁶ 2 Coríntios 5.20.

⁶⁵⁷ 2 Coríntios 2.15.

poderão investir sem medo o seu tempo, dons e talentos a serviço do próximo, contribuindo para a edificação de estruturas políticas melhores, empresas mais justas, leis que contribuam de fato para a proteção dos mais fracos, arte que revele beleza e esperança, educação que emancipa e gera autonomia, ciência a favor da vida, cidades mais humanizadas, trânsito mais civilizado, meio ambiente respeitado, preservado e cultivado com amor e preocupação com as futuras gerações. A compreensão do “cuidar e cultivar” assumido pela ótica da redenção, ciente da responsabilidade de resgatar, restaurar, conservar. Cabe à igreja, enquanto pessoas, o povo de Deus, a partir de cada vocação, de cada esfera da realidade, ali onde cada um está envolvido, buscar alternativas, projetos, parceria, na busca por uma cidadania plena a serviço da vida. A igreja torna-se, assim, cooperadora no projeto de Cristo que vem para trazer vida, e vida abundante, vida plena, enriquecida integralmente, em todos os sentidos.⁶⁵⁸ Uma igreja, portanto, capaz de reconhecer que a realidade e a história se desenrolam abertas à intervenção divina e que só Ele, Deus, é o Senhor e consumidor de todas as coisas.

A compreensão teológica da igreja compromete o povo de Deus com a criação deste seu Deus. A própria visão escatológica é restaurada e não mais se pauta pelo escapismo, uma vez que a encarnação do verbo e a ressurreição do Corpo, como revelado no Novo Testamento, confronta qualquer crença que se baseia num céu futuro espiritualizado com espíritos desencarnados.⁶⁵⁹ Para Bavinck, o mundo físico, a realidade da matéria e a natureza como conhecemos, não permanecerão assim para sempre e, tampouco, será destruído completamente para dar lugar a algo totalmente novo. O “novo nascimento do mundo” consistirá numa “renovação espiritual, não uma criação física” totalmente nova em substância. Assim, a bem-aventurança não se limita aos céus, como uma realidade futura e espiritual, desencarnada.⁶⁶⁰ Se, como afirma Bavinck, o Novo testamento indica afazeres para aqueles que são salvos realizarem na plenitude do reino futuro, isso implica em que já, aqui neste mundo, os cristãos são comprometidos com afazeres e tarefas diversas a partir da vocação de cada um. A missão da igreja, portanto, ganha uma dimensão nova e abrangente ao permitir-se reorientar por uma teologia bíblica integral. Nesta consciência a igreja dará testemunho público do reino de Deus sem a necessidade de confundir este reino com

⁶⁵⁸ João 10.10.

⁶⁵⁹ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 727.

⁶⁶⁰ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 726.

projetos utópicos que visam implantar uma nova era por meio da força e dos projetos de poder. Assim, além da tendência espiritualista é importante atentar também para certo imanentismo que caracteriza determinados setores da igreja latino-americana. Se por um lado se criticou o esquecimento do imanente, há de se verificar também o quanto isso levou ao extremo oposto que passou a desprezar totalmente o transcendente. Todo e qualquer resultado da ação humana, por melhores que sejam, não podem ser confundidos com a nova criação que somente Deus levará a cabo em sua plenitude. Como sugere Guilherme de Carvalho, uma presença fiel e comprometida da igreja é mais importante do que o idealismo utópico de mudar o mundo⁶⁶¹. Fica, assim, o desafio por uma igreja consciente de seu papel, engajada neste mundo, sim, mas, alicerçada na esperança por aquilo que Deus ainda há de fazer na história.

⁶⁶¹ CARVALHO, Guilherme de. *A Teologia da Missão e a Linguagem da Transformação*. Disponível em: <<http://ultimato.com.br/sites/guilhermedecarvalho/2015/07/16/1026>>. Acesso em: 13 ago. 2015. Ao falar sobre o efeito reformador e santificador que o movimento de reforma do século 16 teve sobre a vida natural como um todo, Bavinck lembra que “estamos longe de alcançar o ideal e, presumivelmente, nunca o alcançaremos nesta dispensação. Não obstante, ele é pleno de satisfação e beleza, e digno de ser buscado com todas as nossas forças” (BAVINCK, v. 1, 2012, p. 362).

CONCLUSÃO

Não procuramos apresentar modelos de teologia pública e nem dizer como a igreja brasileira deveria lidar com a cultura onde está inserida. O objetivo foi motivado pelo desejo de incentivar uma mudança cultural no meio cristão evangélico brasileiro que o liberte de falsas amarras motivadas por distorções em sua teologia. E, assim, auxiliar a igreja, como a comunidade dos crentes, a perceber a importância de contribuir para a reflexão a respeito de temas que sejam relevantes para a sociedade de modo geral. Portanto, muito mais do que apresentar soluções, o objetivo visa apontar alguns problemas e sugerir que a leitura e o conhecimento da obra de Herman Bavinck pode ser de importante subsídio àqueles que buscam alternativas para uma igreja preocupada em ampliar sua visão e atuação na atual realidade. E, nessa empreitada, tantos outros são descobertos como companheiros de caminhada seguindo numa mesma direção, motivados pelo mesmo anseio. A graça comum de Deus se confirma. Percebemos a sua ação na história, a partir de tantos homens e mulheres que se entregaram em serviço de amor pelo mundo. Ler e estudar Bavinck significa beber do canal que remete à Reforma do século 16 e deparar-se com uma rica teologia. Significa vislumbrar um empreendimento histórico que não deveria permanecer alheio ao observador e pesquisador que se ocupa com a temática envolvendo a fé e sua relação com a cultura.

A tese que procuramos apresentar indica que a vida e obra de Herman Bavinck oferecem importantes subsídios capazes de inspirar a igreja e todo labor teológico empreendido no Brasil. Trata-se de um profícuo pensador que legou uma vasta obra que ainda carece de estudos, reflexão e aprofundamento que o coloquem num diálogo proveitoso com a teologia latino-americana. Nosso objetivo consistiu muito mais numa modesta apresentação da pessoa e de alguns elementos do seu pensamento no esforço de participar deste desafio de verificar o que Bavinck tem a dizer. Neste sentido, identificamo-nos com outros estudiosos e pesquisadores que vem trabalhando para integrar autores da tradição do neocalvinismo holandês na reflexão de uma teologia e uma igreja pública no Brasil. Bavinck, portanto, é apenas um destes nomes que aparecem como protagonista ao lado de outros que, condicionados por seu tempo, contexto e geografia, procuraram ser fiéis ao chamado de uma vida cristã relevante a serviço do mundo e em diálogo com a cultura. Isso,

obviamente, condicionados, limitados também pela realidade humana, criados à imagem e semelhança de Deus, porém, também, caídos e embotados pelo pecado. A publicação de obras como a *Dogmática Reformada* de Bavinck, entre outros títulos de autores como Abraham Kuyper, Hans Rookmaaker e Herman Dooyeweerd, vêm somar à outras publicações já mais conhecidas de parte do público brasileiro, instigando cristãos em seu engajamento na cultura por uma perspectiva alternativa às conhecidas teologias da libertação e, embora com alguma identificação maior, até da teologia da missão integral. Além do material já disponível, uma série de projetos indica que muita coisa ainda está por vir. Multiplicam-se iniciativas de pensadores brasileiros que vem trabalhando e publicando no intuito de contribuir para a produção teológica a serviço da igreja brasileira a partir desta tradição protestante que passa pelos holandeses. Muitas destas iniciativas foram evidenciadas ao longo desta pesquisa e poderão ser encontrados nas referências ao final do trabalho.

Herman Bavinck não chega a ser o nome mais famoso quando se costuma fazer referência ao neocalvinismo holandês. No entanto, é um teólogo por excelência, que conviveu de perto com Abraham Kuyper e os desafios presentes na gestação do movimento. Sua obra profunda e abrangente é internacionalmente reconhecida e, em pleno século 21, é capaz de despertar interesse por sua qualidade e originalidade. Apesar de pouco tempo atuando como pastor em uma igreja local, Bavinck nunca deixou de ser um homem da igreja. Estava intimamente ligado e era um profundo conhecedor dos dilemas que não apenas ocupava os intelectuais, mas, também repercutia no dia a dia da igreja de seu país. Apesar de as tendências que os novos movimentos religiosos demonstravam em resposta aos desafios dos novos tempos apontarem em direção ao isolamento e ruptura com a cultura mais ampla, Bavinck lutou para que os cristãos não se retirassem da arena pública. Neste sentido, desenvolveu seu pensamento de forma a dialogar com toda a longa tradição e história da igreja, bem como com o que havia de mais atual na ciência e na filosofia. Fica, assim, com o presente trabalho, o desafio para a igreja brasileira de, além de conhecer melhor este teólogo e sua tradição a partir do século 19, aprofundar na mais ampla tradição da igreja e da teologia protestante, desde os primeiros reformadores dos últimos séculos da Idade Média.

O neocalvinismo partia do princípio de que a cultura é a manifestação concreta da religião que governa os corações humanos. Bavinck expressa isso afirmando que “a religião precedeu a cultura e a cultura, em toda parte, teve origem e alcançou

maturidade sob a influência da religião”.⁶⁶² Daí a importância de definir bem as doutrinas e os fundamentos da fé. Ser cristão não se trataria meramente de uma opção religiosa qualquer dissociada do restante da cultura ou da visão de mundo da pessoa. É uma questão de coerência. Afirmar uma fé num Deus criador e ao mesmo tempo viver como se Deus governasse apenas parte dessa criação mutila o evangelho e compromete o testemunho cristão. Em Bavinck encontraremos alguém dedicado em afirmar com clareza a criação e soberania de Deus, ao mesmo tempo em que denuncia persistentemente a influência do dualismo platônico na teologia e na história da igreja. Mais do que isso, sua dogmática procura também mostrar como tais influências se revelaram em desdobramentos práticos no pensamento ocidental. Assim, um retorno às origens da cosmovisão cristã é apresentado como um escopo integral capaz de oferecer um embasamento original para superar o dualismo que relegou a igreja e o cristianismo ao âmbito privado da existência humana. A teologia brasileira também vive seus dilemas com o dualismo e muito do esforço empreendido, especialmente a partir da segunda metade do século 20, procurou resgatar a integralidade do evangelho.

Procuramos demonstrar no presente trabalho quatro aspectos que julgamos essenciais na teologia de Herman Bavinck e do neocalvinismo holandês para o resgate de um cristianismo público e influente frente a cultura de sua época. A sistematização teológica de Bavinck se dá em diálogo aberto com todas as questões que representavam um desafio para a vida da igreja e para a teologia. E, como resposta, além da denúncia a respeito das influências do dualismo grego, não somente para a teologia, mas, para todo o desenvolvimento do pensamento ocidental, este teólogo também resgatou da tradição protestante, especialmente com base em Calvino, os princípios da relação entre a igreja e o estado, além de afirmar questões chave como a ideia de graça comum e a legitimidade da produção cultural por parte dos seres humanos criados à imagem e semelhança de Deus. Se Deus previu como legítimo que os seres humanos se envolvessem com a realidade criada produzindo cultura e desfrutando dela, então, não sobraria argumento para fundamentar qualquer espécie de fuga, isolamento ou tendência monástica. A vida cristã se dá neste mundo,

⁶⁶² BAVINCK, 2012, v. 3, p. 332. Em outras palavras significa partir do princípio que muitos cristãos sustentam como a transformação operada pelo evangelho e que é capaz de gerar também modificações no contexto da pessoa que passa a viver pelo evangelho. Por exemplo, nas palavras de D. A. Carson que diz que “quando crido e obedecido, o evangelho muda a direção e os valores das pessoas” (CARSON, D. A. *Cristo e Cultura: uma releitura*. São Paulo: Vida Nova, 2012. p. 151).

não um mundo qualquer, mas o mundo de Deus, criado por Ele e confiado à responsabilidade humana.

A teologia protestante ainda tem muito a oferecer, portanto, nas reflexões e fomentação de práticas cristãs em pleno século 21. A escola representada por Bavinck se coloca dentro desta tradição, assumindo uma perspectiva calvinista sem, no entanto, ignorar a contribuição de outros autores e vertentes. Numa realidade plural e que pede respeito às diferenças, uma atitude honesta pede que as cartas sejam colocadas na mesa. Confessar e admitir abertamente a sua fé não consiste necessariamente num gesto pretensioso e arrogante, mas, sim, de sinceridade e abertura desarmada para o diálogo. E, a coerência interna que cada um busca para organizar sua visão de mundo não pode se satisfazer com uma unidade construída sobre superficialidades e dissimulações. Assim, Bavinck demonstrou também, com sua atitude, ser um debatedor franco e que respeitava os adversários praticando uma apologética da generosidade, no espírito cristão de amor e serviço ao próximo. Suas limitações e falhas obviamente não precisam ser ignorados, pois apenas o colocam no mesmo patamar de todos os demais pecadores como qualquer ser humano, que em meio à precariedade da vida humana procura se colocar sob a vontade do Deus Criador e Redentor. Seres feitos à imagem de Deus e pecadores, conscientes da graça e da redenção divina, prosseguimos como peregrinos testemunhando publicamente as consequências das crenças arraigadas em nossos corações. Ao mesmo tempo em que nos colocamos diante do inevitável processo de viver diante e em relação com outros seres humanos, sabemos que toda liberdade implica limites e responsabilidades. A pluralidade cultural e religiosa nos impõe uma agenda que não pode fugir ao diálogo naquilo que se nos apresenta como interesse comum.

A história da igreja revela que o evangelho traz implicações para a vida pública em geral. Ser um cristão não significa ser apenas praticante de uma religião em determinados dias e locais, observando certos ritos num âmbito privado da vida. Como diria Bavinck, “embora a fé seja uma questão do coração, ela não permanece dentro da pessoa, mas se manifesta externamente no testemunho e na vida”.⁶⁶³ Um cristão não deixa de ser cristão enquanto vive neste mundo. Diversas referências e palavras de Jesus apontam nesta direção. A própria vida e ministério de Jesus causaram

⁶⁶³ BAVINCK, 2012, v. 4, p. 309.

repercussão pública em todos os sentidos e esferas da existência.⁶⁶⁴ Isso reforça o cristianismo como uma cosmovisão integral que diz respeito à totalidade da existência e da vida sobre todas as coisas. Uma igreja pública, portanto, deve alimentar-se de uma teologia igualmente pública, aberta ao diálogo e tolerante para com a pluralidade cultural. Uma maior compreensão das implicações de uma teologia da criação e, conseqüentemente, do mandato cultural que compromete os seres humanos com esta criação, pode trazer à consciência a necessidade de um novo tipo de relação com a cultura, o meio ambiente e com o próximo. Perceber a ação de Deus em todas as coisas, por meio de uma graça comum, libera a igreja para integrar o justo, o bom e o belo das diferentes culturas e religiões sem partir para maniqueísmos ou dicotomias desnecessárias. Identificar a influência do dualismo grego na raiz da prática de muitas atitudes da igreja, mas, também na essência do pensamento ocidental de forma geral, despertará os cristãos para um senso crítico que os manterá alerta e capazes de continuar questionando a direção apóstata que não somente religiões, mas, também toda uma cultura pode tomar. Afirmar, portanto, um Deus criador na origem de tudo implica reconhecer também uma estrutura criacional de acordo com a qual todas as coisas se desenvolvem na direção dos propósitos deste Deus.

O que buscamos, portanto, com este trabalho a partir das contribuições de Herman Bavinck, é auxiliar a igreja de Jesus Cristo no Brasil a assumir a sua fé na arena pública reconhecendo a estrutura criacional de Deus que gera uma realidade plural. Assim como Bavinck e outros ajudaram este pesquisador a renovar as esperanças na igreja e fortalecer a fé em Deus, cremos que pode servi-lo também a tantos outros. Integrar uma igreja pública pede por engajamento e testemunho respeitoso e tolerante, mas, sem, jamais relegar a fé ao âmbito privado da existência.

⁶⁶⁴ Diversos livros, desde mais populares até com pesquisa mais séria, já foram publicados sobre a influência de Jesus Cristo, da Bíblia e do Cristianismo no mundo. Inclusive sem ignorar também o quanto muitos que se declararam cristãos, em nome de sua fé, causaram malefícios. James Kennedy e Jerry Newcombe são dois autores que procuram mostrar que o mundo seria muito diferente caso Jesus não tivesse nascido. Procuram mostrar seus argumentos com fatos históricos e o desenvolvimento da humanidade que teriam relação direta com a fé em Jesus Cristo (KENNEDY, James D. *E Se Jesus Não Tivesse Nascido?* São Paulo: Vida, 2003). O pensador indiano Vishal Mangalwadi produziu uma obra em que argumenta que a Bíblia foi fundamental para fazer o mundo como o conhecemos hoje. Ele procura demonstrar como o livro sagrado dos cristãos influenciou praticamente cada faceta da civilização ocidental (MANGALWADI, Vishal. *O Livro Que Fez o Seu Mundo: como a Bíblia criou a alma da civilização ocidental*. São Paulo: Vida, 2012). Já o historiador da ciência R. Hooykaas, numa obra sobre o desenvolvimento da ciência, procurou demonstrar como as concepções helênicas e bíblicas teriam influenciado a criação de uma nova atitude para com a natureza e, assim, preparado o caminho para o surgimento da ciência moderna (HOOYKAAS, R. *A Religião e o Desenvolvimento da Ciência Moderna*. Brasília: Univesidade de Brasília, 1988).

Que a igreja brasileira supere o dualismo e mantenha a integridade em seu testemunho de fé, vivendo de modo coerente com o evangelho. Que a vida da igreja, bem como sua teologia, seja dialogal, aberta às críticas e disposta a unir forças sob o princípio da graça comum com aqueles que também trabalham por um mundo mais justo e fraterno. Na consciência de que apenas Deus é absoluto e que em suas mãos caminha a história, a igreja pode prescindir de ideologias messiânicas e utópicas que visam edificar por projetos humanos um “céu na terra”. Por uma igreja cidadã que reconhece seu caráter peregrino e transitório cuja esperança está firme aos cuidados e governo de Deus!

Por uma teologia pública, sim. Mas, que teologia? Neste sentido acreditamos que a teologia de Herman Bavinck se dá numa reflexão aberta e integradora suficientes, e, ao mesmo tempo, afirma suas convicções a partir da leitura bíblica e da tradição da igreja de modo a contribuir com princípios capazes de nortear a teologia e a igreja brasileira. Vimos a pertinência de uma crítica ao dualismo platônico como caminho para despertar a igreja brasileira sobre equívocos e consequências que não condizem com a tradição cristã. A denúncia de tal influência abre uma perspectiva nova, resgatando uma percepção bíblica mais integral tanto do ponto de vista da antropologia, quanto a tudo o que se refere a relação humana com a criação de Deus como um todo. As relações com o meio ambiente, com a cultura, com pessoas que professam outras religiões e etc., ficam livres de desconfianças e combates desnecessários. Os cristãos podem celebrar o bom, o belo e o justo onde quer que o encontrem. Livres da culpa e do receio por envolverem-se com a rica e preciosa criação de Deus que compõem o mundo, os cristãos podem viver a leveza da liberdade graciosa de Deus. Apesar da queda e do pecado, a graça comum de Deus está por toda parte, conservando as boas coisas que ele criou. Mais do que isso, a perspectiva do mandato cultural compromete o ser humano com a criação de Deus e toma por legítimo a criação e multiplicação de artefatos culturais que ajudam a enriquecer a experiência da vida. Assim, ser cristão não significa reconhecer apenas por vocação o ministério integral na igreja institucionalmente organizada, mas, também todo engajamento nas diversas possibilidades da esfera pública, na multiplicidade de dons e vocações. A política, o estado, o governo e todas as articulações em torno de políticas públicas podem ser encarados como frentes legítimas para fazer a diferença e batalhar por justiça em todos os âmbitos da realidade. A diferença, portanto, que a igreja é chamada a fazer não se limita à

proclamação verbal do evangelho e nem ao assistencialismo de organizações cristãs mantidas por igrejas locais, por mais que estas devam ter o mérito reconhecido. Ser cristão é reconhecer a soberania e o amor de Deus sobre todas as coisas e, assim, ser um agente que vive a intencionalidade de fazer a diferença concreta na realidade.

REFERÊNCIAS

- ALBANO, Fernando. *Dualismo corpo/alma na teologia pentecostal*. Dissertação (Mestrado Profissional - Leitura e Ensino da Bíblia). São Leopoldo: EST/PPG, 2010.
- ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo Tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2005.
- ALTHAUS, Paul. *A Teologia de Martinho Lutero*. Canoas: ULBRA, 2008.
- ALTHUSIUS, Johannes. *Política*. Trad. Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.
- AMAZONAS, Maurício; SANTOS, Lyndon de Araújo; SOUZA JR., Daniel de Almeida. *Os Evangélicos e a Transformação Social: cultura cidadã e democracia participativa*. Campinas: Aliança Evangélica Brasileira, 2014.
- ANDRESS, David. *O Terror*. Trad. Clóvis Marques. Guerra Civil e Revolução Francesa. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- ATALLAH, Ramez et al. *Cristo, Nosso Reconciliador: evangelho – igreja – mundo*. Curitiba: Encontro/Ultimato, 2014.
- BAVINCK, Herman. *A Filosofia da Revelação*. Trad. Fabrício Tavares de Moraes. Brasília: Monergismo, 2016 (Versão Kindle).
- _____, Herman. Calvin and Common Grace. *The Princeton Theological Review*, v. 7, n. 3, p. 437-465, 1909.
- _____, Herman. Common Grace. *Calvin Theological Journal*. n. 24, p. 35-65, 1989.
- _____. *Teologia Sistemática: Os Fundamentos da Fé Cristã*. Trad. Vagner Barbosa. São Paulo: SOCEP, 2001.
- _____. *Dogmática Reformada: Prolegômena*. Trad. Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. v. 1.
- _____. *Dogmática Reformada: Deus e a criação*. Trad. Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. v. 2.
- _____. *Dogmática Reformada: O pecado e a salvação em Cristo*. Trad. Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. v. 3.
- _____. *Dogmática Reformada: Espírito Santo, igreja e nova criação*. Trad. Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. v. 4.
- BAYER, Oswald. *A Teologia de Martim Lutero: uma atualização*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. Trad. Odayr Olivetti. 4. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Da Libertação: o teólogo das libertações sócio-históricas*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOFF, Clodovis. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis: Vozes, vol. 67, n. 268. p. 1001-1022, outubro de 2007.

_____. *Teoria do Método Teológico: versão didática*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BOLT, John. Introdução do Organizador. In: BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada: Prolegômena*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. v. 1. p. 11-21.

BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

BONTEMPO, Gínia César (Org.). *Assim Na Terra Como no Céu: experiências socioambientais na igreja local*. Viçosa: Ultimato, 2011.

BOSCH, David J. *Missão Transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. Trad. Geraldo Korndörfer; Luís Marcos Sander. 3. ed. São Leopoldo: EST, Sinodal, 2009.

BRATT, James D. *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

BRATT, James D. *Abraham Kuyper: modern calvinist, christian democrat*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

BREITENBERG, Harold. What is Public Theology? In: HAINSWORTH, Deirdre King; PAETH, Scott R. (Ed.) *Public Theology for a Global Society: Essays in Honor of Max Stackhouse*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010. p. 3-20.

BRISTLEY, Eric. D. *Guide to the Writings of Herman Bavinck (1854–1921)*. Reformation Heritage Books, Grand Rapids, Michigan, 2008. 157 p.

BURKE, Edmund. *Reflexões Sobre a Revolução Francesa*. Trad. Miguel Nani Soares. São Paulo: Edipro, 2014.

CAIRNS, Earle Edwin. *O Cristianismo Através dos Séculos: uma história da Igreja Cristã*. Trad. Israel Belo de Azevedo; Valdemar Kroker. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2008.

_____. *A instituição da religião cristã*. Tomo II. São Paulo: UNESP, 2009.

_____. *Pastorais: série comentários bíblicos*. Trad. Valter graciano Martins. São José dos Campos: Fiel, 2009.

CARRIKER, Timóteo. *Missão Integral: uma teologia bíblica*. São Paulo: Sepal, 1992.

CARSON, D. A. *Cristo e Cultura: uma releitura*. Trad. Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2012.

CARVALHO, Guilherme V. R. de. A Missão Integral na Encruzilhada: reconsiderando a tensão no pensamento teológico de Lausanne. In: RAMOS, Leonardo; CAMARGO, Marcel e AMORIM, Rodolfo. *Fé Cristã e Cultura Contemporânea: cosmovisão cristã, igreja local e transformação integral*. Viçosa: Ultimato, 2009. p. 17-55.

_____. Introdução Editorial: Hermann Dooyeweerd, reformador da razão. In: DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão*. Trad. Guilherme Vilela Ribeiro e Rodolfo Amorim Caldas de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010. p. 5-44.

_____. O senhorio de Cristo e a missão da Igreja na cultura: a ideia de soberania e sua aplicação. In: RAMOS, Leonardo; CAMARGO, Marcel e AMORIM, Rodolfo. *Fé Cristã e Cultura Contemporânea: cosmovisão cristã, igreja local e transformação integral*. Viçosa: Ultimato, 2009. p. 57-95.

CAVALCANTE, Ronaldo. *A Cidade e o Gueto: introdução a uma teologia pública protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública em Debate*. Teologia Pública. vol. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. 9. ed. São Paulo: Hagnos, 2008, 6 vols.

CUNHA, Magali do Nascimento. Religião na Esfera Pública: a tríade mídia, mercado e política e a reconstrução da imagem dos evangélicos brasileiros na contemporaneidade. In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e Sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 173-188.

COLSON, Charles; PEARCEY, Nancy. *E Agora Como Viveremos?* Trad. Benjamin de Souza. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

COSTA, Antônio Carlos. *Convulsão Protestante: quando a teologia foge do templo e abraça a rua*. São Paulo: Mundo Cristão, 2015.

CUNHA, Maurício (Ed.). *Como a Minha Igreja Pode Influenciar as Políticas Públicas no Meu Município?* Campinas: Aliança Evangélica Brasileira, 2015.

DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. *Religião e Política: ideologia e ação da "Bancada Evangélica" na Câmara Federal*. São Paulo, 347 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2011.

DAWSON, Christopher. *Progresso e Religião: uma investigação histórica*. Trad. Fabio Faria. São Paulo: É Realizações, 2012.

DOEL, H. W. van den. *História dos Países Baixos*. Trad. Rosa M. Andrade Borges. Haia: Ministério de Negócios Estrangeiros, 1998.

DOOYEWEERD, Herman. *Estado e Soberania: ensaios sobre cristianismo e política*. Trad. Leonardo Ramos; Lucas G. Freire. São Paulo: Vida Nova, 2014.

_____. *No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão*. Trad. Guilherme V. de Carvalho; Rodolfo Amorim C. de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010.

_____. *Raízes da Cultura Ocidental: as opções pagã, secular e cristã*. Trad. Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

DREHER, Martin N. *Fundamentalismo*. Série Para Entender. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

_____. *História do Povo de Jesus: uma leitura latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

DURANT, Will; DURANT, Ariel. *A Era de Napoleão: uma história da civilização europeia de 1789 a 1815*. Trad. Antônio Carlos G. Penna. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1993.

DYKE, Harry van. Prólogo. In: PRINSTERER, G. Groen van. *Incredulidad y Revolución: conferência XI*. Barcelona: Felire, 1973, p. V-VIII.

EBELING, Gerhard. *O Pensamento de Lutero*. Trad. Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

ELAZAR, Daniel J. Grande Projeto de Althusius para uma Comunidade Federal. In: ALTHUSIUS, Johannes. *Política*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003. p. 47-63.

ENGELSMA, David J. Herman Bavinck: The Man and His Theology. *Protestant Reformed Theological Journal*, v. 46, n. 1, p. 3-43 - November, 2012.

FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. *Entendes o que Lês? um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica*. Trad. Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

FERREIRA, Franklin; MYATT Alan. *Teologia Sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual*. São Paulo: Vida Nova, 2007.

FISCHER, Joachim H. Introdução. In: SPENER, Philip Jacob. *Mudança Para o Futuro: Pia desideria*. Curitiba: Encontro Editora, 1996. p. 9-22.

FORRESTER, Duncan B. The Scope of Public Theology. *Studies in Christian Ethics*, vol. 17, n. 2, p. 5-19, 2004.

GIANASTACIO, Vanderlei. Compreendendo as Religiões no Contexto Brasileiro: uma análise comparativa entre as práticas de religiões primitivas e da igreja atual. In: REGA, Lourenço Stelio (Org.). *Quando a Teologia Faz Diferença: ferramentas para o ministério nos dias de hoje*. São Paulo: Hagnos, 2012. p. 184-200.

GIBELLINI, Rosino. *Teologia do Século XX*. Trad. João Paixão Netto. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GLEASON, Ronald N. *Herman Bavinck: pastor, churchman, statesman, and theologian*. Phillipsburg: P&R Publishing, 2010.

GODECHOT, Jacques. *A Revolução Francesa: cronologia comentada*. Trad. Julieta Leite. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

GONDIM, Ricardo. *Missão Integral: em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

GRAHAM, Billy, PADILLA, René et al. *A Missão da Igreja no Mundo de Hoje*. São Paulo: ABU/Visão Mundial, 1982.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Trad. Yvone Maria de Campos T. da Silva; Marcos Marcionilo. São Paulo: Loyola, 2000.

HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. 6. ed. Porto Alegre: Concórdia, 1999.

HAINSWORTH, Deirdre King; PAETH, Scott R. (Eds.) *Public Theology for a Global Society: Essays in Honor of Max Stackhouse*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

HANKO, Herman. *Contending For The Faith*. Jenison: Reformed Free Publishing Association, 2010.

HANSEN, Len (Org.). *Christian in Public. Aims, Methodologies and Issues in Public Theology*. Stellenbosch: Sun Press, 2007.

HESLAM, Peter H. *Creating a Christian Worldview*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

HIMMELFARB, Gertrude. *Os Caminhos Para a Modernidade: os iluminismos britânico, francês e americano*. Trad. Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011.

HOOYKAAS, R. *A Religião e o Desenvolvimento da Ciência Moderna*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.

HÖPFL, Harro (Org.). *Lutero e Calvino: sobre a autoridade secular*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JACOBSEN, Eneida. *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública*. São Leopoldo, 2011. 150 f. Dissertação (Mestrado em Teologia). EST/PPG, São Leopoldo, 2011.

JACOBSEN, Eneida. Modelos de Teologia Pública. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública em Debate*. Teologia Pública, vol. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 53-68.

JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto Ervino (Orgs.). *Teologia Pública – desafios éticos e teológicos*. Teologia Pública vol. 3. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

JENKINS, Philip. *A Próxima Cristandade: a chegada do cristianismo global*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2004.

JUNGES, Fábio César. *Método da teologia da libertação em debate: a perspectiva de Clodovis Boff*. São Leopoldo, 2011. 137 f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2011.

KENNEDY, James D. *E Se Jesus Não Tivesse Nascido?* Trad. Maura Nasseti; James M. dos Reis. São Paulo: Vida, 2003.

KOHL, Manfred W.; BARRO, Antônio C. (Org.). *Missão Integral Transformadora*. 2 ed. Londrina: Descoberta, 2006.

KOTIUGA, Willy. Verdade no Lugar de Trabalho: equipando toda a igreja. In: ATALLAH, Ramez et al. *Cristo, Nosso Reconciliador: evangelho – igreja – mundo*. Curitiba: Encontro/Ultimato, 2014. p. 41-48.

KOYZIS, David T. *Visões e Ilusões Políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

KUYPER, Abraham. *Calvinismo: o canal em que se moveu a Reforma do século 16, enriquecendo a vida cultural e espiritual dos povos que o adotaram. O sistema que hoje a igreja cristã deve reconhecer como bíblico*. Trad. Ricardo Gouveia; Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

LANE, William L. *O Mandato Cultural e a Missão da Igreja: uma reflexão bíblico-teológica da missão no Antigo Testamento*. Vox Scripturae: revista teológica brasileira. São Bento do Sul/SC: FLT/Editora União Cristã, vol. XI, n. 2, p. 22-41, 2003.

LEITE, Cláudio Antônio Cardoso; CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de; CUNHA, Maurício José Silva (Orgs.). *Cosmovisão Cristã e Transformação: espiritualidade, razão e ordem social*. Viçosa: Ultimato, 2006.

LEITH, John H. *A Tradição Reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*. São Paulo: Pendão Real, 1996.

LIBANIO, João B.; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. Trad. Luís H. Dreher; Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

LUTERO, Martim. *Da Liberdade Cristã*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

LUTERO, Martinho. Programa da Reforma – escritos de 1520. *Obras Seleccionadas*, vol. 2. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1988.

_____, Martinho. Gênesis 1.1-2.25. *Obras Seleccionadas*, vol. 12. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2014, p. 56-166.

_____, Martinho. O Debate de Heidelberg. *Obras Seleccionadas*, vol. 1. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 1987, p. 35-54.

MADUREIRA, Jonas. *Curso Vida Nova de Teologia Básica: Filosofia*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

MCGRATH, Alister. *Teologia Histórica: uma introdução à história do Pensamento Cristão*. Trad. Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

_____. *Teologia Sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MANGALWADI, Vishal. *O Livro Que Fez o Seu Mundo: como a Bíblia criou a alma da civilização ocidental*. Trad. Carlos Caldas. São Paulo: Vida, 2012.

MARTY, Martin E. *The Public Church: Mainline – Evangelical – Catholic*. New York: Crossroad, 1981.

MATOS, Alderi Souza de. *A Caminhada Cristã na História: a Bíblia, a igreja e a sociedade ontem e hoje*. Viçosa: Ultmato, 2005.

MCGOLDRICK, James E. *Abraham Kuyper. God's Renaissance Man*. Darlington: EP Books, 2009.

MILLER, Ed. L.; GRENZ, Stanley J. *Teologias Contemporâneas*. Trad. Antivan G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2011.

NAUGLE, David K. *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids: Erdmans, 2002.

PADILLA, René. *Missão Integral: ensaios sobre o reino e a igreja*. São Paulo: Temática Publicações; Fraternidade Teológica latino-Americana-Setor Brasil, 1992.

_____. *Missão Integral: o reino de Deus e a igreja*. Nova Edição Ampliada. Trad. Emil A. Sobottka; Wagner Guimarães. Viçosa, Ultmato, 2014.

_____. *O Que é Missão Integral?* Trad. Wagner Guimarães. Viçosa: Ultmato, 2009.

PEARCEY, Nancy. *Verdade Absoluta: Libertando o cristianismo de seu cativeiro cultural*. Trad. Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

PRINSTERER, G. Groen van. *Incredulidad Y Revolucion: conferencia XI*. Barcelona: Felire, 1973.

RAMLOW, Rodomar R. Mandato Cultural: resgatando a teologia da criação para uma vivência pública da fé. In: *Anais do IV Congresso da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciência da Religião*. "O Futuro das Religiões no Brasil". São Paulo: ANPTECRE, 2013. p. 202 - 216.

_____. *O neocalvinismo holandês e o movimento de cosmovisão cristã*. São Leopoldo, RS, 2012. 99 f. Dissertação (Mestrado em Teologia). São Leopoldo: EST/PPG, 2012.

RAMOS, Leonardo; CAMARGO, Marcel e AMORIM, Rodolfo. *Fé Cristã e Cultura Contemporânea: cosmovisão cristã, igreja local e transformação integral*. Viçosa: Ultimato, 2009.

RAMOS, Leonardo; FREIRE, Lucas G. Introdução. In: DOOYEWEERD, Herman. *Estado e Soberania: ensaios sobre cristianismo e política*. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 7-36.

REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e Sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

REGA, Lourenço Stelio (Org.). *Quando a Teologia Faz Diferença: ferramentas para o ministério nos dias de hoje*. São Paulo: Hagnos, 2012.

REICHOW, Josué. *A Filosofia Reformada de Herman Dooyeweerd e suas Condições de Recepção no Contexto brasileiro*. Dissertação (Mestrado em Teologia). São Leopoldo: EST/PPG, 2014.

REID, Daniel G. (Ed.). *Dicionário Teológico o Novo Testamento: compêndio dos mais avançados estudos bíblicos da atualidade*. Trad. Márcio L. Redondo; Fabiano Medeiros. São Paulo: Vida Nova, 2012.

REID, Stanford W. (Ed.). *Calvino e sua Influência no Mundo Ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

RODRIGUES, Stélio João. Princípios Ambientais e Sua Relação Com o Mandato Cultural Expresso em Genesis 1.26-31 e Gênesis 2.5-8. *Vox Scripturae: revista teológica brasileira*. São Bento do Sul/SC: FLT/Editora União Cristã, vol. XX, n.1, p. 42-75, 2012.

ROSA, Wanderley Pereira da. *O dualismo na teologia cristã: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências*. São Leopoldo, 2010. 162 f. Dissertação (Mestrado em Teologia). São Leopoldo: EST/PPG, 2009.

_____. *O Dualismo na Teologia Cristã: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

SANCHES, Regina Fernandes. *Teologia da Missão Integral: história e método da teologia evangélica latino-americana*. São Paulo: Reflexão, 2009.

SCHMITT, Flávio. Discípulo Amado e Gnosticismo. In: REBLIN, Iuri; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e Sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 159-169.

SCHWAMBACH, Claus. Cristianismo e Mandato Cultural. Uma análise bíblica e histórico-teológica de modelos de compreensão da relação entre fé cristã e cultura. *Vox Scripturae: revista teológica brasileira*. São Bento do Sul/SC: FLT/Editora União Cristã, vol. XIX, n. 2, p. 30-69, 2011.

SINNER, Rudolf von. *Confiança e Convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. Teologia Pública: Novas Abordagens numa Perspectiva Global. *Numen* - revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, vol. 13, n. 1 e 2, p. 325-357, 2010.

_____. Teologia Pública no Brasil: um primeiro balanço. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E (Orgs.). *Teologia Pública: desafios éticos e teológicos*. Teologia Pública, vol. 3. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 13-38.

_____. *The Churches and Democracy in Brazil*. Towards a Public Theology Focused on Citizenship. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2012.

SIRE, James W. *Dando Nome ao Elefante: cosmovisão como um conceito*. Trad. Paulo Zacharias; Marcelo Herberts. Brasília: Monergismo, 2012.

SNYDER, Howard. A Igreja como Agente de Deus na Evangelização. In: GRAHAM, Billy; PADILLA, René et al. *A Missão da Igreja no Mundo de Hoje*. São Paulo: ABU/Visão Mundial, 1982. p. 87-130.

SPENER, Philip Jacob. *Mudança Para o Futuro: Pia desideria*. Trad. Dilmar Devantier. Curitiba: Encontro Editora, 1996.

STACKHOUSE, Max L. *God and Globalization: vol. 4: Globalization and Grace*. New York: Bloomsbury T & T Clark, 2009. Versão Kindle.

STEUERNAGEL, Valdir R. *A Serviço do Reino: um compêndio sobre a missão integral da igreja*. Belo Horizonte: Missão Editora, 1992.

STOTT, John. *Ouçá o Espírito Ouçá o Mundo: como ser um cristão contemporâneo*. Trad. Silêda Silva Steuernagel. 2. ed. São Paulo: ABU, 1998.

THROUP, Marcus. *A Igreja na Berlinda: reflexões sobre o cristianismo brasileiro por um filho adotivo*. Curitiba: Encontro, 2011.

TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. Trad. Jaci Maraschin. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2007.

_____. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*. Trad. Jaci Maraschin. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2010.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Trad. Yvonne Jean. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1989.

VAN GRONINGEN, Gerard. *Criação e Consumo: o reino, a aliança e o mediador*. Trad. Hele Hope G. Silva. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. vol. 1.

VANHOOZER, Kevin. *Há Um Significado Neste Texto? Interpretação Bíblica: os enfoques contemporâneos*. Trad. Álvaro Hattner. São Paulo: Vida, 2005.

WACHHOLZ, Wilhelm. *História e Teologia da Reforma: Introdução*. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

WALKER, Wiliston. *História da Igreja Cristã*. Trad. Paulo Siepierski. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2015.

WALSH, Brian J. e MIDDLETON, J. Richard. *A Visão Transformadora: moldando uma cosmovisão cristã*. Trad. Valdeci Santos. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

WEAVER, Richard M. *As Ideias Têm Consequências*. Coleção Abertura Cultural. Trad. Guilherme Araújo Ferreira. São Paulo: É Realizações, 2012.

WOLTERS, Albert M. *A Criação Restaurada: base bíblica para uma cosmovisão reformada*. Trad. Denise P. R. Meister. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

WOOD JR., John Halsey. *Going Dutch in the Modern Age: Abraham Kuyper's struggle for a free church in the nineteenth-century Netherlands*. New York: Oxford University Press, 2013.

WRIGHT, Christopher J. H. *A Missão do Povo de Deus: uma teologia bíblica da missão da igreja*. Trad. Waléria Coicev. São Paulo: Vida Nova, 2012.

ZABATIERO, Júlio. O Público em "Teologia Pública". *Estudos Teológicos*, vol. 53, n. 1, p. 74-88. 2013.

_____. Os Desafios do Pacto de Lausanne para a Igreja de Hoje. In: KOHL, Manfred W.; BARRO, Antonio C. (Org.). *Missão Integral Transformadora*. 2. ed. Londrina: Descoberta, 2006. p. 11-44.

_____. *Para Uma Teologia Pública*. 2 ed. São Paulo: Fonte Editorial, Faculdade Unida, 2012.

ZWETSCH, Roberto E. *Missão como Com-Paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008.

Páginas Eletrônicas

Aeterni Patris do Sumo Pontífice Leão XIII: sobre a restauração da filosofia cristã conforme a doutrina de santo Tomás de Aquino. Disponível em <http://www.pr.gonet.biz/kb_read.php?pref=htm&num=1633>. Acesso em 23 ago. 2016.

Aliança Evangélica Brasileira. Nossa História. Disponível em: <<http://www.aliancaevangelica.org.br/index.php/template/institucional/nossa-historia>>. Acesso em: 11 mar. 2015.

Agência de Informação Frei Tito para América Latina. Disponível em: <<http://site.adital.com.br/site/index.php?lang=PT>>. Acesso em: 7 ago. 2016.

AUGUSTO, Pedro. *Paz de Vestfália*. <<http://www.infoescola.com/historia/paz-de-vestfalia>>. Acesso em: 7 ago. 2016

BAGGIO, Sandro. *Teologia da Missão Integral em Debate*. Disponível em <<http://www.sandrobaggio.com/2014/06/02/missao-integral-em-debate/>>. Acesso em: 7 ago. 2016.

BAVINCK, Herman. *The Catholicity of Christianity and the Church*. Disponível em <https://bavinckinstitute.org/wp-content/uploads/2010/05/Bavinck_Catholicity_CTJ27.pdf>. Acesso em: 2 jul. 2016.

Bavinck's Books. Disponível em <<http://hermanbavinck.org/books/>>. Acesso em: 7 ago. 2016.

BOFF, Clodovis. *Teologia da Libertação e volta ao fundamento*. Disponível em: <<http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=33508>>. Acesso em: 7 ago. 2016.

BOFF, Leonardo. *Pelos pobres contra a estreiteza do método*. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/14282-pelos-pobres-contra-a-estreiteza-do-metodo-um-artigo-de-leonardo-boff>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

Bibliografie Herman Bavinck. <<http://www.neocalvinisme.nl/tekstframes.html>>. Acesso em 7 ago. 2016.

CARVALHO, Guilherme de. *Ampliando o "Ver" para melhor "Agir": corrigindo um ponto cego na teologia de missão integral*. Disponível em: <<http://ultimato.com.br/sites/guilhermedecarvalho/2015/07/14/i-ampliando-o-ver-para-melhor-agir-ha-um-ponto-cego-na-estrategia-da-missao-integral>>. Acesso em: 7 de ago. 2016.

CARVALHO, Guilherme de. *A Teologia da Missão e a Linguagem da Transformação*. Disponível em: <<http://ultimato.com.br/sites/guilhermedecarvalho/2015/07/16/1026>>. Acesso em: 7 ago. 2016.

CHAPLIN, Jonathan. *O Peso Total das Nossas Convicções: O Ponto do Pluralismo Kuyperiano*. Trad. Daniel Dlíver. (<<http://ultimato.com.br/sites/guilhermedecarvalho/2014/04/24/o-peso-total-das-nossas-conviccoes-o-ponto-do-pluralismo-kuyperiano/>>). Acesso em: 9 jun. 2016.

COMBLIN, José. *As estranhas acusações de Clodovis Boff*. Disponível em: <<http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=36686>>. Acesso em: 7 ago. 2016.

Compromisso da Cidade do Cabo. Disponível em: <<http://www.lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/compromisso-da-cidade-do-cabo-pt-br/compromisso>>. Acesso em: 7 ago. 2016.

DE BRÉS, Guido. *A Confissão Belga*. <http://www.monergismo.com/textos/credos/confissao_belga.htm>. Acesso em: 7 ago. 2016.

Documento de Aparecida. Disponível em http://kolping.org.br/site/Formacao/documento_de_aparecida.pdf. Acesso em: 20 fev. 2015.

FRESTON, Paul. *O sentido do Censo 2010*. Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/338/o-sentido-do-censo-2010>. Acesso em: 7 ago. 2016.

Gospel Mais: Mais da metade dos deputados da bancada evangélica enfrenta processos na Justiça. Confira lista. Disponível em: <http://noticias.gospelmais.com.br/bancada-evangelica-processos-justica-32704.html>. Acesso em: 7 ago. 2016.

IHU On-line. "O Documento de Aparecida é o ponto mais alto do Magistério da Igreja latino-americana e caribenha". Disponível em http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1037&secao=224. Acesso em: 7 ago. 2016.

_____. Teologia pública. Seus espaços e seu papel. Entrevista especial com Rudolf von Sinner. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/14220-teologia-publica-seus-espacos-e-seu-papel-entrevista-especial-com-rudolf-von-sinner>. Acesso em: 7 ago. 2016.

_____. Teologia Pública. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/areas/teologia-publica>. Acesso em: 02 mar. 2015.

Pacto de Lausanne. Disponível em: <http://www.lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia/pacto-de-lausanne/pacto-de-lausanne>. Acesso em: 7 ago. 2016.

PITTS, Natasha. *Frei Clodovis Boff*: só é possível uma Teologia da Libertação sob a condição de começar e acabar no horizonte da fé. Disponível em: Disponível em <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=81894>. Acesso em: 7 ago. 2016.

TANGELDER, Johan D. *Dr. Herman Bavinck 1854-1921: "Theologian of the Word"*. Disponível em <http://hermanbavinck.org/biography/>. Acesso em: 7 ago. 2016.

UOL Eleições 2014: Bancada evangélica do Congresso reelege 37 deputados. <http://eleicoes.uol.com.br/2014/noticias/2014/10/06/eleicoes-2014-bancada-evangelica-reelege-deputados.htm>. Acesso em: 7 ago. 2016.

VERGARA, Luciano P. *Brasil: 22,2% de evangélicos*. Blog pessoal do autor. Disponível em: <http://lpereyra.blogspot.com.br/2012/07/brasil-222-de-evangelicos-luciano-p.html>. Acesso em: 04 mar. 2015

APENDICE A - CRONOLOGIA

A cronologia a seguir apresenta o contexto da história da Holanda, o Neocalvinismo holandês e fatos relacionados à vida de Herman Bavinck:

- 1770 Início da era das revoluções na Europa.
- 1789 Revolução Francesa. "A queda da Bastilha". Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.
- 1810 Napoleão anexa os Países Baixos à França.
- 1815 Congresso de Viena para a reorganização da Europa após o expansionismo napoleônico.
- 1816 Nova Constituição holandesa. O Rei William I (Guilherme I) nomeia sua nova igreja nacional (*volkskerk*) como Igreja Reformada Holandesa (*Nederlanse Hervormde Kerk*).
- 1826 Nasce Jan Bavinck, pai de Herman Bavinck.
- 1834 Ocorre a Secessão (*Afscheiding*), uma divisão na Igreja Reformada Nacional na Holanda que dá origem à Igreja Reformada Cristã Holandesa (*Christelijke Gereformeerde Kerk*).
- 1837 Nascimento de Abraham Kuyper.
- 1845 O historiador e estadista reformado Guillaume Groen van Prinsterer (1810-1876) faz seu pronunciamento intitulado Ongeloof en Revolutie (Incredulidade e Revolução).
- 1850 Jan Bavinck casa-se com Gesina Holland.
- 1854 Nascimento de Herman Bavinck. Líderes da Secessão fundam o Seminário Teológico de Kampen.
- 1873 Herman Bavinck ingressa nos estudos teológicos no Seminário Teológico de Kampen.
- 1874 Herman Bavinck se matricula em Leiden para continuar ali seus estudos na teologia.
- 1879 Organização do partido Anti-Revolucionário na Holanda.
- 1880 Herman Bavinck obtém o grau de Doutor em Teologia com a tese "The Ethics of Zwingli". É fundada a Universidade Livre de Amsterdam.

- 1881 Bavinck exerce um curto período de ministério pastoral em Franeker.
- 1882 Herman Bavinck é nomeado professor na escola teológica das igrejas da Secessão, em Kampen.
- 1886 Ocorre uma nova divisão na Igreja Reformada Nacional na Holanda (os *Dolentie*).
- 1891 Herman Bavinck se casa com Johanna Adriana Schippers.
- 1892 União dos *Dolentie*, de Kuyper, aos separatistas (Afscheiding) de Bavinck, formando uma única denominação chamada de Igrejas Reformadas dos Países Baixos.
- 1894 Nasce Johanna Geziena, única filha de Herman Bavinck e Johanna Schippers.
- 1898 Abraham Kuyper profere as *Stone Lectures* no Seminário de Princeton, nos Estados Unidos.
- 1901 Abraham Kuyper se torna primeiro ministro da Holanda. Bavinck conclui a sua obra mais importante, a *Dogmática Reformada*.
- 1902 Herman Bavinck aceita a nomeação para a cadeira de teologia dogmática na Universidade Livre de Amsterdã, sucedendo Kuyper.
- 1906 Herman Bavinck é eleito membro oficial da Academia Real de Ciências (*Koninklijke Akademie van Wetenschappen*).
- 1908 Bavinck viaja aos Estados Unidos, convidado para as Stone Lectures em Princeton. As palestras de Bavinck em Princeton foram proferidas sob o título *The Philosophy of Revelation*.
- 1911 Herman Bavinck é eleito senador no parlamento holandês.
- 1920 Falecimento de Abraham Kuyper.
- 1921 Falecimento de Herman Bavinck.

APÊNDICE B – BIBLIOGRAFIA DE HERMAN BAVINCK

Existe um site dedicado a organizar escritos de e a respeito de Herman Bavinck na língua inglesa: <https://hermanbavinck.org>. A página apresenta uma lista de títulos, mas, nem todas as referências vem acompanhadas de algum comentário sobre a obra. Uma bibliografia ordenada e mais completa, encontramos no site <http://www.neocalvinisme.nl/tekstframes.html>. Este site se propõe a reunir informações a respeito do neocalvinismo holandês. Abaixo listamos as obras mais populares de Bavinck. A partir dos sites referidos é possível ao pesquisador ter acesso à maioria dos textos de Herman Bavinck nas línguas holandesa ou inglesa. Muitos textos de Bavinck podem ser encontrados como isolados da sua obra mais vultuosa, a Dogmática Reformada. Portanto, não faria muito sentido listar todo este material uma vez que já se encontra reunido em sua Dogmática organizada por John Bolt.

Dogmática Reformada

Gereformeerde dogmatiek. 4 vols. 1st ed. Kampen: J. H. Bos, 1895–1901. A *Dogmática Reformada* é a obra magna de Bavinck, escrita e publicada - a maior parte - durante o período em que o autor trabalhava no Seminário de Kampen, na Holanda. Foi posteriormente traduzido e publicado em diversos idiomas, inclusive o português, sendo publicado no Brasil no ano de 2012. A edição em português manteve a distribuição em quatro volumes e baseia-se na versão já traduzida do holandês para a língua inglesa sob a organização de John Bolt. A obra apresenta a sistematização do pensamento teológico de Bavinck e, pode se dizer também, que fundamenta a teologia do movimento que é conhecido como neocalvinismo holandês. Os quatro volumes estão divididos da seguinte maneira: volume 01: *Prolegômena*. Bavinck introduz o seu pensamento tratando das questões de método e organização abordando a história da teologia, detendo-se, nas tradições católica romana, luterana e reformada. Aborda também fundamentos científicos e religiosos da teologia na história até passar à ideia de revelação. Pode-se dizer que Bavinck sustenta uma posição ortodoxa e, até mesmo, apologética, com grande reverência à Bíblia como revelação divina. Isso, porém, não significa que Bavinck tenha fugido do diálogo mais amplo com toda a tradição moderna de pensamento. Familiarizado com o pensamento pós-kantiano Bavinck, em suas prolegômenas, confronta a crise epistemológica da

era pós-iluminista com sua negação do conhecimento de Deus e seu esforço em manter em campos distintos a religião e a ciência (conhecimento). Bavinck critica a busca da certeza que se baseia tão somente na confiança da percepção do sentido e naquilo que pode ser deduzido de razão pretensamente autônoma, insistindo que crer já é uma forma de certeza. Isso não significou, porém, que Bavinck desconsiderasse o contexto para focar numa teologia estritamente “bíblica”. Assim, Bavinck leva a teologia muito à sério, aplicando ao seu estudo todo o rigor e disciplina que a mesma, enquanto ciência, exige; volume 02: *Deus e a Criação*. Neste volume, como o título já revela, Bavinck detém-se na temática do ser de Deus, sua revelação, vontade e ação criativa. O autor demonstra as diversas versões alternativas da criação e surgimento do mundo, desde narrativas populares até as de natureza filosófica. A relação entre a ciência e o relato de Gênesis da criação não é ignorado. Destaque para a unidade da raça humana que, na criação de Deus constitui uma unidade e questão chave da cosmovisão cristã. O volume culmina numa rica discussão e apresentação daquilo que Bavinck compreende ser uma compreensão bíblica e equilibrada da relação entre natureza e graça; volume 03: *O Pecado e a Salvação em Cristo: A origem e a natureza do pecado e a pessoa e obra de Cristo* constituem a temática principal deste volume. Bavinck discute a origem e abrangência do pecado e a necessidade da humanidade por um redentor. Depois de apresentar a criação como a revelação geral de Deus Bavinck passa a enfatizar a revelação especial da graça em Jesus Cristo como essencial para que a humanidade compreenda o seu dilema e como ser liberto do pecado. Neste estudo sério da Bíblia Bavinck também inclui na discussão o que havia de mais atual na pesquisa da antropologia cultural e na então nova ciência da psicologia religiosa. Um criador de todas as coisas e que se importa com toda a sua criação não poderia ter outro plano salvífico que não aquele que inclui a redenção de todas as coisas. Assim, a encarnação de Cristo é apresentada como relacionada à própria criação. A encarnação de Jesus Cristo estabelece um contrapondo a toda forma de gnosticismo ao valorizar a humanidade e a matéria. Deus assumindo a sua criação e salvando-a toda; volume 04: *Espírito Santo, Igreja e Nova Criação*. Este é um volume denso onde Bavinck vai tratar da regeneração, justificação e santificação, além de tratar de eclesiologia, sacramentos e escatologia. Há, assim, uma orientação fortemente pneumatológica de Bavinck sobre a criação. O Espírito atua renovando a pessoa, a comunidade e, finalmente todas as coisas. Assim, a ação do Espírito Santo é colocada dentro do escopo mais amplo do propósito de Deus com a sua criação.

Bavinck afirma a importância de se buscar a comunhão com Deus como objetivo da vida cristã, mas, ao mesmo tempo anima ao engajamento cultural, a afirmação da esperança cristã enquanto se anseia pelo novo céu e a nova terra. O pensamento de Bavinck, assim, reflete seu compromisso com um sério estudo da Bíblia, sua identificação com a tradição reformada, uma ortodoxia e piedade que não deixa de lado tudo o que ocorria de mais atual na cultura e no pensamento de sua época.

Salvo Pela Graça

Roeping en wedergeboorte, Kampen (G.Ph. Zalsman) 1903. Trata-se uma série de artigos de Bavinck reunidos e organizados na forma de livro. O tema versa sobre a obra do Espírito Santo e o processo de regeneração. O material foi produzido nos primeiros anos de atuação de Bavinck na Universidade Livre de Amsterdã. Trata-se de uma obra em que o autor procura apresentar numa linguagem mais popular como se dá a obra do Espírito santo na salvação e nova vida da pessoa. A edição inglesa recebeu o título *Saved by Grace: the Holy Spirit's work in calling and regeneration*. Não encontra-se disponível na língua portuguesa.

Teologia Sistemática

Magnalia Dei: Onderwijzing no de Christelijke religie naar Gereformeerde Belijdenis. Kampen: JH Kok de 1909. Esta obra foi traduzida para o inglês com título *Our Reasonable Faith*. É também a primeira obra de Bavinck publicada no Brasil, já em 2001 pela Sociedade Cristã Evangélica de Publicações Ltda (SOCEP) sob o título *Teologia Sistemática: fundamentos teológicos da fé cristã*. Nota-se, portanto, uma variação considerável entre as traduções dos títulos, tanto para o inglês quanto, posteriormente, para o português. Foi redigida por Bavinck para ser uma versão resumida, introdutória e em linguagem menos técnica de sua *Dogmática Reformada*.

Filosofia da Revelação

De Wijsbegeerte der Openharing é o título dado às palestras que Bavinck ministrou na Universidade de Princeton, Estados Unidos, em 1909. Publicado em inglês com título *The Philosophy of Revelation*. A publicação em português já está disponível pela editora Monergismo na versão Kindle. Neste trabalho Herman Bavinck argumenta sobre uma riqueza do mundo que vai muito além daquela que é capaz de ser demonstrada na evolução materialista ou panteísta. Um único fator, ele

argumenta, não é capaz de explicar os diversos fenômenos da realidade. Em contraposição a um princípio monista seu ponto de partida é a multiformidade de vida: o que existe é uma riqueza e plenitude de vida e existência, que tem suas origens em um Deus criador que se revela e sustenta todas as coisas. Somente este Deus pessoal, que é ao mesmo tempo vontade e inteligência, poderia chamar à existência um mundo que, ao mesmo tempo, é um e diferenciado. Assim, Bavinck não inicia sua argumentação com algum sistema de pensamento, mas, parte da diversidade e riqueza da vida que só poderia ser fruto da ação de um Deus pessoal, criativo e inteligente. Bavinck discute a importância da revelação nos principais campos da investigação humana, incluindo a filosofia, a natureza, a história, a religião, o cristianismo, a experiência religiosa, a cultura e o futuro. Enfim, procura demonstrar que a religião, em geral, e o cristianismo, em particular, permitem que os indivíduos conheçam certas verdades por meio do fenômeno da revelação.

A Família Cristã

Het christelijk huisgezin, Kampen (J.H. Kok) 1908. A edição em língua inglesa tem por título *The Christian Family*, publicada em 2012. Em seu esforço por desenvolver uma visão de mundo centrada no Deus uno e trino, Bavinck se lança também ao desafio de desenvolver uma teologia da família. Nesta obra sua reflexão traça as origens da família na Bíblia, os efeitos do pecado sobre ela, bem como lições da história sobre a família e o matrimônio. Apesar de trazer questões que refletem muito do contexto de seu tempo, fazendo da obra um produto típico de sua época, existem muitas contribuições a partir de princípios que o autor aborda que podem ser valiosas na atualidade. O trabalho de Bavinck por desenvolver uma cosmovisão orgânica o leva a abordar a família também nesta perspectiva, como uma unidade orgânica e não apenas indivíduos mecanicamente conectados. Esta é uma obra que também não se encontra na língua portuguesa.

A Catolicidade do Cristianismo e da Igreja

Trata-se de um breve texto de 1888 intitulado originalmente como *De Katholiciteit van Christendom en Kerk*. Trata-se de um discurso proferido por Bavinck na Escola Teológica de Kampen, na Holanda, em que o autor faz considerações a respeito do ensino da escritura sobre catolicidade; do entendimento da igreja a respeito da catolicidade em sua história; e, sobre as obrigações que a catolicidade

coloca diante dos cristãos. Bavinck afirma a catolicidade da igreja e do universalismo do cristianismo como algo que ele compreende ser de grande importância em sua época que ele considera estar repleto de “erros e cismas”. Naquele contexto, o autor afirma que apenas uma religião que seja verdadeiramente e plenamente universal seria capaz de permear e santificar todas as outras. Bavinck celebra o surgimento de novas igrejas e movimentos cristãos que, em seu tempo, puderam se ver livres do controle estatal, ao mesmo tempo em que adverte sobre a importância de que também estas pequenas igrejas e movimentos preservem a catolicidade da fé cristã e da igreja cristã. Acreditava que grupos que ele chama de seitas, que se fecham em si mesmas e suas reivindicações exclusivistas da verdade, tendem a morrer como “ramos separados da videira”.