

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO PROFISSIONAL EM TEOLOGIA

EDUARDO GOMES BARNABÉ

**UNIDADE DE NATUREZA E GRAÇA NO NEOCALVINISMO HOLANDÊS E NA
NOUVELLE THÉOLOGIE: CATOLICIDADE E PERSPECTIVAS ECUMÊNICAS**

São Leopoldo

2020

EDUARDO GOMES BARNABÉ

**UNIDADE DE NATUREZA E GRAÇA NO NEOCALVINISMO HOLANDÊS E NA
NOUVELLE THÉOLOGIE: CATOLICIDADE E PERSPECTIVAS ECUMÊNICAS**

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para a obtenção do grau de
Mestra em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Mestrado Profissional em Teologia
Área de Concentração: Religião e
Educação
Linha de Pesquisa: Leitura e Ensino da
Bíblia

Orientador: Wilhelm Wachholz

São Leopoldo

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B259u Barnabé, Eduardo Gomes
Unidade de natureza e graça no neocalvinismo
holandês e na nouvelle théologie : catolicidade e
perspectivas ecumênicas / Eduardo Gomes Barnabé;
orientador Wilhelm Wachholz. – São Leopoldo : EST/PPG,
2020.
82 p. ; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa
de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo,
2020.

1. Natureza – Graça (teologia). 2. Calvinismo. 3.
Teologia. I. Wachholz, Wilhelm, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

EDUARDO GOMES BARNABÉ

**UNIDADE DE NATUREZA E GRAÇA NO NEOCALVINISMO HOLANDÊS E NA
NOUVELLE THÉOLOGIE: CATOLICIDADE E PERSPECTIVAS ECUMÊNICAS**

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para a obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Linha de Atuação: Leitura e Ensino da
Bíblia

Data de Aprovação: 02 de julho de 2020.

Prof. Dr. Wilhelm Wachholz (Presidente)
Participação por webconferência

Prof. Dr. Flávio Schmitt (EST)
Participação por webconferência

Prof. Dr. Rudolf von Sinner (PUC-PR)
Participação por webconferência

*Eu dedico este trabalho, unicamente, a
minha esposa Suzana. Por causa do
nosso casamento, faço parte da escola
onde meninos, verdadeiramente, se
tornam homens. Obrigado.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao único Deus triúno: ao Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra; ao seu Filho, Jesus Cristo, meu Senhor; por meio do vínculo de amor do Espírito Santo.

Meu muito obrigado!

As freiras nos ensinaram que existem dois caminhos na vida: o caminho da natureza e o caminho da graça. Você precisa escolher qual deles seguir. A graça não procura satisfazer a si própria. Aceita que a desprezem, que a esqueçam, que não gostem dela. Aceita ser insultada e ferida. A natureza só quer satisfazer a si mesma e fazer com que os outros a satisfaçam. Gosta de ser livre e que façam a sua vontade. Procura razões para ser infeliz quando o mundo todo resplandece ao seu redor e o amor está sorrindo através de todas as coisas. As freiras nos ensinaram que quem ama o caminho da graça jamais tem um fim triste. Eu serei leal a você, aconteça o que acontecer.

MALICK, Terrence. **The Tree of Life**. 2011

RESUMO

O presente Trabalho Final visa desenvolver o conceito de unidade de natureza e graça a partir de dois teólogos de tradições cristãs distintas: Herman Bavinck, representando o neocalvinismo holandês e Henri de Lubac, representando a *nouvelle théologie*. Natureza e graça compreende um tema teológico de abrangência significativa dentro da história da Igreja, marcando os contornos teológicos desde o período medieval. Neocalvinismo e *nouvelle théologie*, a partir de *backgrounds* histórico-filosóficos distintos, propõem uma relação de unidade entre o binômio natural e sobrenatural, abrindo possibilidades de aproximação e diálogo ecumênico. O tomismo e o neotomismo aristotélico são criticados por Bavinck e Henri de Lubac como os principais responsáveis em tratar *natureza* e *graça* como dimensões estanques, separadas, hermeticamente seladas entre si, abrindo espaço para o secularismo e a ruptura entre vida comum e religiosa. Na primeira parte, esse Trabalho dedica-se à tradição do neocalvinismo holandês, com destaque em Abraham Kuyper, Herman Bavinck e Francis Schaeffer – sendo Bavinck o autor principal desse capítulo. No início de Colossenses, o apóstolo Paulo enfatiza a centralidade de Jesus tanto na criação, quanto na redenção, conectando os dois polos e evidenciando o governo absoluto do filho unigênito de Deus. A partir dessa ênfase bíblico-teológica do senhorio de Cristo, objetiva-se relacionar vários temas à unidade central de natureza e graça: esferas de soberania, antropologia, graça especial e comum, pecado, criação e redenção. Na segunda parte, esse Trabalho desloca-se para outra tradição, *nouvelle théologie*, onde Henri de Lubac desenvolve vários temas em relação a unidade: crítica ao sistema hierárquico tomista entre natural e espiritual, antropologia, crítica à categoria de *pura natura* por meio do *desiderium naturale*, recuperação da sensibilidade pré-moderna ontológico-sacramental e compreensões eclesiológicas e litúrgico-sacramentais. O objetivo último pressupõe a importância da catolicidade da Igreja e, por isso, tem a finalidade prática de explorar as aproximações ecumênicas entre Protestantismo e Catolicismo, tradição reformacional e *nouvelle théologie*.

Palavras-chave: Natureza. Graça. Neocalvinismo. *Nouvelle théologie*. Catolicidade.

ABSTRACT

This Final Work aims to develop the concept of unity of nature and grace from two theologians of different christian traditions: Herman Bavinck, representing Dutch neocalvinism and Henri de Lubac, representing the *nouvelle théologie*. Nature and grace comprise a theological theme of significant scope within Church history, tracing the theological outlines since the medieval period. Neocalvinism and *nouvelle théologie*, from different historical-philosophical backgrounds, offer a relationship of unity between the natural and supernatural binomial, opening up possibilities for rapprochement and ecumenical dialogue. The Aristotelian Thomism and neo-Thomism are criticized by Bavinck and Henri de Lubac as being primarily responsible for treating nature and grace as watertight, separate dimensions, hermetically sealed together, making room for secularism and the rupture between common and religious life. In the first part, this work is dedicated to the tradition of Dutch neocalvinism, with emphasis on Abraham Kuyper, Herman Bavinck and Francis Schaeffer – Bavinck being the main author of this chapter. In the beginning of Colossians, the apostle Paul emphasizes the centrality of Jesus both in creation and in redemption, connecting the two poles and showing the absolute government of the only begotten son of God. Based on this biblical-theological emphasis on the lordship of Christ, the aim is to relate several themes to the central unity of nature and grace: spheres of sovereignty, anthropology, special and common grace, sin, creation and redemption. In the second part, this work moves to another tradition, *nouvelle théologie*, where Henri de Lubac develops several themes in relation to unity: criticism of the Thomist hierarchical system between natural and spiritual, anthropology, criticism of the category of pure nature through the *desiderium naturale*, recovery of pre-modern ontological-sacramental sensibility and ecclesiological and liturgical-sacramental understandings. The ultimate objective presupposes the importance of the Church's catholicity and, therefore, has the practical purpose of exploring the ecumenical approaches between Protestantism and Catholicism, reformational tradition and *nouvelle théologie*.

Keywords: Nature. Grace. Neocalvinism. *Nouvelle théologie*. Catholicity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 UNIDADE DE NATUREZA E GRAÇA E O NEOCALVINISMO HOLANDÊS.....	21
2.1 Introdução: definições e possibilidades ecumênicas.	21
2.2 Neocalvinismo Holandês: Abraham Kuyper.....	25
2.3 Neocalvinismo Holandês: biografia de Herman Bavinck.....	30
2.4 Teologia: Herman Bavinck e Natureza e Graça.....	33
2.4.1 Teologia: Francis Schaeffer e Natureza e Graça.	35
2.4.2 Teologia: Herman Bavinck e Catolicismo Romano.	39
2.4.3 Teologia: Herman Bavinck e Antropologia.	45
2.4.4 Teologia: Herman Bavinck e outros temas.	49
2.4.5 Teologia: Herman Bavinck e Neocalvinismo Holandês (amadurecido).....	52
3 UNIDADE DE NATUREZA E GRAÇA E A NOUVELLE THÉOLOGIE.....	55
3.1 Introdução: Catolicismo Moderno e <i>Nouvelle Théologie</i>	56
3.2 <i>Nouvelle Théologie</i> : Henri de Lubac.	58
3.3 Teologia: Henri de Lubac e Natureza e Graça.....	60
3.3.1 Teologia: Henri de Lubac e Antropologia.	64
3.3.2 Teologia: Henri de Lubac e Ontologia Sacramental.....	66
3.3.3 Teologia: Henri de Lubac e o Corpo Tríplice.....	69
3.3.4 Teologia: Henri de Lubac e o Caráter Social da Igreja.....	74
4 CONCLUSÃO	77
REFERÊNCIAS.....	79

1 INTRODUÇÃO

Esse trabalho propõe analisar o *teosofema* natureza e graça a partir de duas tradições cristãs que representam *faces* distintas da mesma cristandade: (1) Reforma Protestante por meio do neocalvinismo holandês e o (2) Catolicismo Romano através da *nouvelle théologie*. Ambas as tradições propõem um relacionamento de *unidade* entre natureza e graça – natural e sobrenatural, criação e redenção, razão e fé, cultura e cristianismo. Esse binômio tem um potencial de abrangência suficiente para alterar a postura relacional do cristianismo com a cultura contemporânea. A conexão entre vida comum e vida religiosa está no centro da preocupação teológica quanto à natureza e a graça. Se esses dois conceitos não forem harmonizados corretamente, um dos lados, certamente, ficará comprometido, desvalorizado ou, na pior das hipóteses, será, completamente, perdido.

Portanto, em primeiro lugar, esse trabalho não só contextualiza a discussão – apresentando e definindo os termos técnico-teológicos utilizados pelas duas tradições – neocalvinismo holandês e *nouvelle théologie* –, mas, além disso, pretende-se demonstrar, com clareza, a importância do binômio em questão, dado que estamos lidando com um *teosofema*, e, não, somente, com um mero tema teológico qualquer. O objetivo geral e final é explorar os pontos de contato e as possibilidades de diálogo ecumênico – entre ambas as tradições teológicas a fim de contribuir, positivamente, para a catolicidade da Igreja. Por isso, a argumentação, ao longo do trabalho, objetiva aproximar e diminuir as fronteiras entre neocalvinismo holandês e a *nouvelle théologie* – e, por consequência, entre Protestantismo e Catolicismo Romano (pressupõe-se que ambas as tradições são expressivas o suficiente para representá-los). Assim, apesar dos contextos respectivos evidenciarem diferenças na teologia, na linguagem e no *background* filosófico, essas duas “escolas” teológicas, ao lutar contra a separação estrita entre natural e sobrenatural, oferecem soluções parecidas e complementares – ecumênicas, portanto: unidade de natureza e graça. E, certamente, uma das tarefas da catolicidade da Igreja é identificar os pontos de contato a fim de traçar estratégias e objetivos em comum.

Assim, no segundo capítulo, trataremos desse princípio de *unidade* nos moldes como a discussão foi desenvolvida a partir da Reforma Protestante através do

neocalvinismo holandês do século XIX e XX. Apesar da óbvia distância temporal entre os séculos da Reforma e o contexto holandês do século XIX, temos razões históricas suficientes para interpretar o surgimento do neocalvinismo como um esforço de recuperação dos paradigmas reformados – por isso, designamos de reforma tardia – para responder às novas questões colocadas pelo modernismo. Como representante desse movimento, temos Abraham Kuyper, Herman Bavinck¹ e Francis Schaeffer. O capítulo dois tem o objetivo principal (geral) de analisar a teologia de Bavinck em relação ao *teosofema* natureza e graça. Quanto aos objetivos específicos, (1) queremos explorar possibilidades de diálogo ecumênico com Henri de Lubac da *nouvelle théologie*, sem ignorar as diferenças entre eles e, também, sem deixar de mencionar algumas críticas construtivas que surgem a partir dessa interação. Dado a própria natureza do assunto, a abrangência é inevitável; dessa forma, (2) esse trabalho explora o binômio natural e sobrenatural em suas dimensões criacionais e culturais – enfatizando o senhorio de Cristo e as esferas de soberania na sociedade –, em sua crítica ao catolicismo tridentino e neotomista, e quanto à antropologia de Herman Bavinck.

No capítulo três, o foco se desloca para a *nouvelle théologie*, movimento que surge no contexto do Catolicismo moderno, primeira metade do século XX, e tem Henri de Lubac como um de seus principais representantes. O capítulo pressupõe e evidencia o peso teológico que a *nouvelle théologie* possui no Catolicismo contemporâneo, dado o importante papel desempenhado por Henri de Lubac no Concílio Vaticano II. O objetivo principal é demonstrar a centralidade do princípio de natureza e graça tanto para o neotomismo, quanto para a *nouvelle théologie*, e, também, demonstrar a diferença no modo como ambos relacionam os dois lados do binômio: hierarquicamente e harmonicamente, respectivamente. Assim, ficará evidente que Herman Bavinck e Henri de Lubac identificam, como oponente em comum, o reavivamento neotomista a partir da segunda metade do século XIX que separou natureza e graça, colocando-os em compartimentos hermeticamente selados. Para ambos, a raiz da origem do secularismo está na separação realizada pelos tomistas do final da Idade Média. Assim, faz parte dos objetivos específicos do

¹ RAMLOW, Rodomar Ricardo. Elementos para uma teologia pública em Herman Bavinck. São Leopoldo, RS, 2016. Dissertação (Doutorado) – Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2016. Disponível em: <<http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SIFE/721>> Acesso em 13 Jul. 2020.

terceiro capítulo, também, (1) explorar as possibilidades de ecumenicidade entre neocalvinismo holandês e a *nouvelle théologie*. Além disso, (2) explorar os desenvolvimentos teológicos que Henri de Lubac faz a partir da unidade entre natural e sobrenatural: antropologia e o conceito de *pura natura*; a sensibilidade sacramental da visão de mundo grega neoplatônica; implicações eclesiológicas e litúrgicas, como também, o caráter constitucionalmente social da Igreja. Todos esses temas estão intrinsecamente vinculados ao *teosofema* de natureza e graça.

2 UNIDADE DE NATUREZA E GRAÇA E O NEOCALVINISMO HOLANDÊS

“Como a graça está relacionada com a natureza... qual é a conexão entre criação e recriação, entre as riquezas da Terra e o Reino dos Céus, entre a humanidade e o cristianismo, daquilo que está embaixo do que está acima?”². A partir dessas perguntas, Herman Bavinck consegue ilustrar, ao mesmo tempo que também explica, o conceito de natureza e graça. A mesma pergunta é colocada de várias formas utilizando alguns sinônimos. Esse trecho é relevante, pois, a partir dele, podemos depreender uma definição, ao mesmo que evidencia a abrangência e a relevância do tema. Inclusive, é por isso que natureza e graça é considerado um *teosofema*³. A questão que se coloca é como relacionamos natureza e graça, criação e redenção. Popularmente, alguns colocariam a mesma questão utilizando o binômio *natural e espiritual*. Apesar dos problemas que existem em torno do que realmente seja *espiritual*, a pergunta é quase autoexplicativa: como, afinal de contas, podemos conectar as coisas do âmbito da religião com àquelas consideradas seculares? Há conexão? Se sim, qual a natureza dessa relação? Quais dos polos é o mais importante? Podemos aplicar um juízo de valor entre ambos?

2.1 Introdução: definições e possibilidades ecumênicas

Num certo sentido, esse trabalho se propõe a problematizar o assunto a partir de algumas tradições distintas, mas que oferecem soluções similares – ecumênicas, como veremos mais a frente: Neocalvinismo e *nouvelle théologie*. Cada uma delas, certamente, merece um tratamento particularizado mais que o espaço desse trabalho pode oferecer, por isso, delimitamos utilizá-las a partir de figuras chaves que podem representá-las teologicamente. Abraham Kuyper (1837-1920), Herman Bavinck

² BAVINCK, 1901 apud VEENHOF, Jan. *Nature and Grace in Herman Bavinck*. Iowa: Dordt College Press, 2006. p. 7, tradução nossa. “How is grace related to nature... what is the connection between creation and re-creation, of the rich of the earth and the kingdom of heaven, of humanity and Christianity, of that which is below and that which is above?”

³ *Teosofema* é todo tema dentro da teologia que, pela abrangência e centralidade, tem a capacidade de influenciar outros conceitos mais secundários e marginais. Dependendo da postura e da interpretação de um determinado *teosofema* isso moldará e influenciará outros tópicos teológicos menos capilares.

(1854-1921) e Francis Schaeffer, século XIX e XX, representam a tradição neocalvinista. Henri de Lubac (1896-1991), cardeal católico francês que exerceu influência considerável no Concílio Vaticano II (1961), é um dos principais, senão o principal, representante da *nouvelle théologie*. Esse projeto de aproximação ecumênica visa defender que Abraham Kuyper, Herman Bavinck, Francis Schaeffer e Henri de Lubac, todos eles, tinham uma ênfase em comum que nasce a partir da preocupação sobre o mesmo tema: unidade de natureza e graça. O termo *unidade* que vem antes do *teosofema* é central, pois, delimita o modo como esses teólogos propõem a relação entre os conceitos. Não só para Henri de Lubac, mas para toda a *nouvelle théologie*, o assunto principal em questão significava exatamente o esforço teológico de integrar natureza e graça, natural e sobrenatural. E assim como na citação de Bavinck, a *nouvelle théologie* também reconhece o grau de importância dessa integração.

Os conflitos que cercavam a *nouvelle théologie* centrava-se na tentativa de chegar numa integração renovada do natural e do sobrenatural. [...] Vários outros problemas, imediatamente conectados, também vem a superfície: a relação entre razão e fé, filosofia e teologia, história e eternidade, experiência e revelação, habilidade humana e graça divina, interpretação histórica e espiritual⁴

Essa citação de Hans Boersma pressupõe que, se a relação correta entre natureza e graça for estabelecida, então, como consequência, os demais temas conflituosos – fé e razão, filosofia e teologia etc. – também seriam resolvidos. Criação e redenção – natural e sobrenatural, natureza e graça – estão na base dos principais conflitos entre diversos dualismos teológicos e filosóficos. Por isso, tanto para a *nouvelle théologie*, quanto para o neocalvinismo holandês, era prioritário reintegrar corretamente esses temas.

Além disso, é relevante dizer que ambas as escolas se apoiam na grande tradição cristã e nenhuma delas incorre em esnobismo cronológico⁵, erro comum do espírito da modernidade. Apesar disso, existem diferentes ênfases: a *nouvelle*

⁴ BOERSMA, Hans. *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. Nova Iorque: Oxford University Press Inc., 2009. p. 86, tradução nossa. “*The conflicts surrounding nouvelle théologie centred on its attempts to come to a renewed integration of nature and the supernatural. [...] Several other problems, immediately connected, also came to the fore: the relationships between reason and faith, philosophy and theology, history and eternity, experience and revelation, human ability and divine grace, historical and spiritual interpretation.*”

⁵ Expressão do escritor e literato C. S. Lewis quando descreve a atitude típica do *Zeitgeist* moderno de se considerar superior às tradições passadas.

théologie é, principalmente, devedora da síntese cristã-grega neoplatônica, enquanto Herman Bavinck se apoia em grande medida na tradição agostiniana, sem falar que há algumas discordâncias na interpretação da teologia de Santo Tomás de Aquino. Inclusive, em toda literatura teológica produzida ao longo da tradição da Igreja, as obras tomistas são fundamentais para o *teosofema* natureza e graça.

Destaco a teologia tomista nessa comparação que estamos fazendo entre a *nouvelle théologie* e o neocalvinismo holandês, porque, para ambos, o que motiva o engajamento sério com a história da Igreja é exatamente a tentativa de traçar uma genealogia histórica do rompimento entre natureza e graça. Se esse projeto de genealógico for bem realizado, é possível descobrir, por exemplo, onde surgiu a influência para o surgimento da modernidade e do secularismo. Neocalvinismo e *nouvelle théologie*, todos eles, em absoluto, acreditavam que, na raiz do problema da separação entre fé e razão, religião e ciência, cristianismo e secularismo, está a perda de unidade de natureza e graça que, historicamente, se deu próximo a meados da baixa Idade Média. Mas, apesar desse palpite comum, as leituras históricas, em alguns aspectos, são bastantes diferentes, principalmente, se pensarmos no modo como a teologia tomista é retomado por essas tradições.

Novamente, então, o doutor angelical é fundamental para a nossa discussão e, por isso, não pode ser ignorado. Entre essas tradições, há uma clara discordância sobre o papel teológico que o tomismo exerceu na unidade de natureza e graça. Bavinck, como herdeiro do protestantismo, especificamente, herdeiro do calvinismo holandês, tende a ser mais crítico ao tomismo. Um filósofo reformacional holandês, contemporâneo de Herman Bavinck, Herman Dooyeweerd (1894-1977),⁶ e, também, herdeiro da mesma tradição teológico-filosófica, atribuiu ao doutor angelical a responsabilidade pela separação entre natureza e graça devido ao conceito de *luz natural da razão*. Para o neocalvinismo holandês, Tomás de Aquino aliviou os efeitos da queda na capacidade cognitiva do ser humano, a razão. Por consequência, a razão conseguiria operar independentemente do auxílio da graça divina, separando a razão da fé, natureza da graça – isso seria a raiz do dogma da autonomia da razão.⁷ Ao mesmo tempo, a *nouvelle théologie* identifica o problema muito antes da teologia de

⁶ CARVALHO, Guilherme Vilela de. Introdução editorial: Herman Dooyeweerd, reformador da razão. In: DOOYEWEERD, Herman. *No Crespúculo do Pensamento*. São Paulo: Hagnos, 2010. p. 7-9.

⁷ CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de. Dualismo Natureza/Graça e a Influência do Humanismo Secular no Pensamento Social Cristão. In: CARVALHO, Guilherme; CUNHA, Maurício; LEITE, Cláudio. *Cosmovisão e Transformação Cristã*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006. p. 133-136.

Tomás de Aquino e, ao interpretá-lo, puxa-o como aliado em seu projeto de unidade de natureza e graça. Aqui, portanto, temos um claro exemplo de discordância entre as duas escolas no que tange ao doutor. O problema, de acordo com Henri de Lubac, tem a ver com desdobramentos históricos anteriores a São Tomás e, principalmente, à tradição tomista posterior – sobre isso, a referência de Henri de Lubac é dupla: refere-se tanto aos teólogos tomistas dos séculos XVI e XVII, mas, também, à renovação neotomista do século XIX a partir do Concílio Vaticano I e da encíclica *Aeterni Patris* do papa Leão XIII (1879). Sobre os eventos que precedem o tomismo, o contexto para a fissura do natural e sobrenatural já tinha sido colocado com a perda da visão de participação sacramental da realidade, ou seja, quando o mundo medieval perdeu o horizonte da sensibilidade neoplatônica e alterou a sua cosmovisão. Essa compreensão antiga, pré-moderna, resultado da síntese cristã-grega neoplatônica, defende que o *ser* do mundo existe na medida em que participa sacramentalmente do *ser* divino. Assim, a perda dessa cosmovisão (sensibilidade) abriu espaço para a separação da vida comum da vida religiosa, natureza da graça.⁸

Há, entretanto, espaço para ecumenicidade. Pois, apesar das explicações históricas serem diferentes, o grande ponto de convergência entre as tradições é a tentativa de traçar a origem do secularismo – o surgimento da modernidade, portanto – na perda de unidade de natureza e graça. Na raiz da modernidade secular estaria o rompimento entre as duas dimensões que, antes, estavam unidas. Como consequência, as pessoas passaram a considerar, cada vez mais, seus afazeres ordinários como autônomos e independentes da ação de Deus. A experiência religiosa da fé, da graça, dos sacramentos etc., se tornou um compartimento estanque, separado, hermeticamente selado do restante da vida, restrito à vida privada. O espaço público foi conquistado pela autoridade da razão pura, pela alegação da existência de uma racionalidade neutra – razão sem fé, sem pressupostos credais, natureza sem graça. A modernidade e sua reivindicação de uma esfera pública religiosamente neutra, operada unicamente por meio da razão “soberana”, é a grande bandeira do secularismo. O sociólogo Christian Smith constata:

Por séculos, vários pensadores ocidentais tentaram identificar um fundamento universal e certo para a conhecimento humano. Vários movimentos dentro do iluminismo do século XVIII e XIX em particular

⁸ ROWLAND, Tracey. *Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II*. Nova Iorque: Routledge, 2003. p. 102.

buscaram um fundamento autoritativo do conhecimento não baseado na revelação, fé e tradição do cristianismo. Ao invés disso, esse projeto buscou identificar um forte fundamento para o conhecimento que seria secular (não teísta), universal (aplicável a todas as pessoas a despeito de suas diferenças), e indubitável (irrefutável e certo).⁹

Como o autor acima é crítico dessa visão epistemológica do conhecimento humano, logo em seguida ele completa afirmando que

uma forma de entender epistemologia filosófica desde René Descartes é [entendê-la] como uma história de fracassos repetitivos da tentativa de identificar esse tipo de fundamento para o conhecimento humano.¹⁰

Portanto, independentemente, do modo como a *nouvelle théologie* e a tradição reformacional contam a genealogia histórica da separação entre natural e sobrenatural, natureza e graça, ambos se preocupam com o problema do secularismo e a conseqüente desconexão entre vida religiosa privada e vida pública secular.

2.2 Neocalvinismo Holandês: Abraham Kuyper

A tradição reformacional, conhecida popularmente como neocalvinismo holandês, remonta alguns anos antes de Herman Bavinck, no século XIX, especificamente, com Abraham Kuyper (1837-1920). Nesse período, na Holanda, acontece o que poderíamos chamar de reforma tardia, em referência a Reforma Protestante do século XVI. A diferença é que o contexto de Kuyper é completamente diferente do mundo moderno, ainda incipiente, da época de Lutero. A modernidade ali surgia de maneira tímida e inicial. Os reformadores do século XVI, em grande medida, viveram na passagem do mundo medieval para a modernidade. São pessoas que fazem parte do renascimento cristão – que possuem algumas ênfases distintas em

⁹ SMITH, Christian. *Moral, Believing Animals: Human Personhood and Culture*. Nova Iorque: Oxford University Press Inc., 2003. p. 45, tradução nossa. “For centuries, many Western thinkers have tried to identify a universal and certain foundation for human knowledge. Various movements within the eighteenth- and nineteenth-century “Enlightenment” in particular sought to specify an authoritative foundation of knowledge not based on the revelation, faith, and tradition of Christianity. 1 Instead this Project sought to identify a strong foundation for knowledge that would be secular (nontheistic), universal (applicable to all people despite their differences), and indubitable (irrefutable and certain).”

¹⁰ SMITH, 2003, p. 45, tradução nossa. “One way to understand philosophical epistemology since René Descartes is as a story of repeated unsuccessful attempts to identify this kind of foundation of human knowledge.”

relação ao renascimento secular.¹¹ Somente depois, veríamos nascer o racionalismo da filosofia cartesiana, o empirismo de David Hume, a revolução científica do século XVII, a maturidade do homem *kantiano* e o advento do iluminismo no século XVIII. Abraham Kuyper é alguém que, portanto, historicamente, se encontra depois de todas essas transformações de uma nova e moderna civilização ocidental.

Na passagem do século XIX para o XX – que é o principal período da atuação de Kuyper como pastor, teólogo, estadista e ativista político¹² –, a modernidade está no auge de sua maturidade e desfruta de ampla aceitação entre as pessoas do contexto europeu e americano. Aquela era uma época cujas revoluções da modernidade já tinham completado mais de um século – Revolução Francesa de 1789 e Revolução Americana 1776 –, mas que seus frutos políticos ainda podiam ser sentidos ao longo do continente europeu. Especificamente, na Holanda de Kuyper da segunda metade do século XIX, o cenário político estava dividido entre oposições revolucionárias de direita e de esquerda. À direita, alguns partidos propunham um retorno aos paradigmas da revolução francesa numa tentativa de recuperação política “jacobinista”. À esquerda, temos os partidos que propunham um movimento revolucionário comunista.¹³ Assim, uma das principais marcas biográficas da história de Kuyper foi ter introduzido a presença cristã na política, fundando o chamado *Partido Antirrevolucionário* que tinha um programa de natureza política a partir da cosmovisão reformada.¹⁴

Fica evidente, então, a diferença do contexto holandês da metade do século XIX e início do século XX – cenário histórico de Abraham Kuyper e Herman Bavinck – e a reforma protestante do século XVI. São situações radicalmente distintas e, sob vários aspectos, distantes. Por que, então, chamar o surgimento do neocalvinismo holandês de reforma tardia?

Como foi resumido acima, no século XIX, o contexto europeu e holandês, especificamente, são conhecidos filosófico e teologicamente como modernismo. A

¹¹ MCGRATH, Alister. *Origens Intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007. p. 51. McGrath constata que, devido a vários fatores – como a distância geográfica, por exemplo – o renascimento era bastante diversificado e tematicamente plural. Renascimento cristão e secular eram semelhantes, somente, quanto à ênfase no retorno *ad fontes*.

¹² BARTHOLOMEW, Craig G. *Contours of the Kuyperian Tradition: A Systematic Introduction*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2017. p. 13.

¹³ SANTOS, Nilson Moutinho dos. Abraham Kuyper: Um Modelo de Transformação Integral. In: CARVALHO, Guilherme; CUNHA, Maurício; LEITE, Cláudio. *Cosmovisão e Transformação Cristã*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006. p. 91.

¹⁴ SANTOS, 2006, p. 99. Kuyper defende o calvinismo como um sistema de vida, aquilo que, atualmente, designamos de cosmovisão.

modernidade expandiu e se desenvolveu em todas as esferas culturais do mundo ocidental: política, economia, ciência, tecnologia, artes e, por sua vez, chegou também nos centros de estudos teológicos e nos ambientes eclesiásticos e religiosos. Junto do avanço do modernismo, e como consequência de seu próprio mecanismo interno, o secularismo dominou as discussões sobre o lugar da religião na esfera pública, questionando a legitimidade da teologia. É a partir desse contexto que surgem as teologias liberais. Um dos principais projetos de Abraham Kuyper envolvia um esforço intencional contra os problemas do secularismo e contra a influência do modernismo na cultura da sociedade holandesa de sua época. Para responder aos novos desafios, Kuyper, então, busca, como fonte de inspiração, as influências da reforma protestante na cultura holandesa da “época de ouro”, séculos XVI e XVII.¹⁵ O problema do secularismo holandês e da ineficiência cristã de responder às principais questões que estavam sendo colocadas pelo avanço do modernismo era uma das preocupações centrais de Kuyper. Sua insatisfação, num certo sentido, tem a ver com a situação da maioria das Igrejas holandesas que, tacitamente, aceitaram um lugar restrito na sociedade e, por isso, exerciam pouca influência na esfera pública. Essa restrição pública empurrou as Igrejas à vida privada e fez com que perdessem a possibilidade de influenciar, para além de sua esfera religiosa, questões políticas, econômicas, científicas, tecnológicas, ou seja, qualquer outro assunto relacionado ao desenvolvimento cultural amplo. O secularismo, de fato, tinha sucedido nos seus projetos de separar a vida religiosa da vida pública: fé e razão, religião e ciência foram completamente separados em dimensões estanques que não possuíam nenhum ponto de contato para diálogo crítico.¹⁶

Por isso, Kuyper ficou fascinado com as influências que a Reforma Protestante exerceu na Holanda e nos Países Baixos em geral. Em grande medida, o século XVII do contexto holandês, conhecido como época de ouro, devia suas conquistas à influência do movimento reformado na região europeia. E tais influências não ficaram restritas às dimensões da vida religiosa, mesmo que a intenção principal da Reforma Protestante tivesse como objetivo a renovação da Igreja. Porém, o *espírito protestante* não ficou confinado aos muros das Igrejas e das faculdades de teologia, pelo contrário, impactaram o desenvolvimento político, econômico, científico e artístico. Nomes como Rembrandt, considerado o maior representante do barroco holandês tardio; Frans

¹⁵ SANTOS, 2006, p. 84.

¹⁶ BARTHOLOMEW, 2017, p. 194-195.

Post, Johannes Vermeer e outros, evidenciam contribuições no campo das artes visuais, por exemplo.¹⁷ Porém, os resultados culturais positivos podem ser constatados noutras áreas da sociedade: revolução científica,¹⁸ política e sociedade.¹⁹

Por isso, a vida de Abraham Kuyper é um tipo de reavivamento cultural motivado a partir desses paradigmas históricos da Reforma Protestante do século XVI, recebendo, por conta disso, a designação de reforma tardia. Isso significa, em primeiro lugar, que se trata, como o próprio nome evoca, de uma tentativa de reforma, porém, tardia, pois, o contexto histórico e cultural é, sob vários aspectos, muito diferente. Dessas diferenças entre o século XVI e o século XIX, temos que destacar o surgimento do secularismo e, além disso, uma novidade a mais que faz parte da própria lógica de organização social que é, tipicamente, moderna, pois, foi introduzida com o advento da modernidade: a emergência de campos distintos de poder.

Uma das principais características da sociedade moderna – que, inclusive, explica a sua complexidade estrutural bastante diferenciada quando a comparamos com o mundo pré-moderno – é o aparecimento de campos distintos de poder que possuem lógicas próprias de funcionamento.²⁰ Abordando esse fenômeno, em ocasião das famosas *Stone Lectures*, Kuyper o denominou de *esferas de soberania*.²¹ Herman Dooyeweerd (1894-1977),²² um dos principais nomes do neocalvinismo holandês que sucedeu e expandiu a tradição kuyperiana, desenvolveu melhor a questão dos campos distintos de poder e o chamou de *esferas modais*.²³

Todos esses autores identificaram que uma das marcas da modernidade foi a complexidade inaugurada a nível do Estado e da sociedade civil. Por isso, a reivindicação protestante da separação da Igreja e do Estado – para dar um exemplo, dentre vários –, além de ser uma conquista, é, também, parte de um processo maior

¹⁷ PEARCEY, Nancy. *Saving Leonardo*. Nashville, Tennessee: B&H Books, 2010.

¹⁸ HOOYKAAS, R. *A Religião e o Desenvolvimento da Ciência Moderna*. Brasília: UnB, 1998.

¹⁹ WITTE, John Jr. *Law and Protestantism: The Legal Teachings of The Lutheran Reformation*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2004.

²⁰ KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002. *Campos distintos de poder* como algo característico da sociedade moderna, foi utilizado de maneira análoga por outros cientistas sociais: Max Weber, Eva Illouz, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Michael Walzer etc. Isso evidencia que tal categoria de análise favorece a perspectiva plural do mundo contemporâneo.

²¹ SANTOS, 2006, p. 101.

²² REICHOW, Josué Klumb. *A filosofia reformada de Herman Dooyeweerd e suas condições de recepção no contexto brasileiro*. São Leopoldo, RS, 2014. Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2014. Disponível em: <<http://dspace.est.edu.br:8080/xmlui/handle/BR-SIFE/546>>. Acesso em 27 jul. 2020.

²³ CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de. *Sociedade, Justiça e Política na Filosofia*. In: CARVALHO, Guilherme; CUNHA, Maurício; LEITE, Cláudio. *Cosmovisão e Transformação Cristã*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006. p. 195-200.

de diferenciação do campo político e religioso em esferas diferentes que possuem lógicas próprias, instituições próprias, profissionais específicos e, até mesmo, capitais de valoração diferenciados e de natureza distinta – o capital político não pode ser medido em termos religiosos e vice e versa. A independência das instituições eclesiais perante o Estado representa bem essa complexidade. Outro exemplo interessante é a emergência, pela primeira vez, de uma identidade científica desassociada da figura do *filósofo da natureza*. O historiador Peter Harrison mostra que isso só ocorre no século XIX quando surge a possibilidade de seguir uma carreira científica e almejar por uma vocação que é, também, propriamente e estritamente, científica.²⁴ Assim, pela primeira vez, alguém pode assumir o *status* de cientista sem precisar depender da filosofia. É exatamente nesse período que temos uma diferenciação clara entre filosofia e ciência, pois, o campo científico estava emergindo e se *complexificando*, ganhando instituições próprias, capital próprio, uma rede de relacionamentos próprio, e que fosse independente da mera acepção de *filosofia da natureza*. É claro que acontecimentos históricos anteriores, como a Revolução Científica do século XVII, foram importantíssimos para esse processo. Porém, mesmo naquela época, não existia a figura do cientista separado das humanidades. Assim, não existia o físico, o astrofísico, o químico, ou o biólogo; somente, o filósofo da natureza. Importantes nomes da Revolução Científica como Johannes Kepler – aquele que descobriu o movimento elíptico dos planetas – eram, em primeiro lugar, teólogos ou filósofos com seus afazeres que, hoje, damos o nome de ciência. Da mesma forma, o campo científico na sociedade contemporânea possui sua própria lógica de funcionamento – além de possuir, também, capital próprio – que permite afirmar aquilo que, de fato, é importante para a sua esfera – aquilo que tem valor ou não. Mas isso só é possível, por causa da complexa rede institucional que emergiu na sociedade, diferenciando o campo científico dos demais. Do mesmo modo, podemos projetar a mesma ideia para outros campos/esferas: econômico, jurídico, religioso, artístico etc.²⁵

Assim, Kuyper estava num cenário histórico e cultural bem diferente daquele da Reforma Protestante que o inspirava. Consciente disso, uma nova comunicação precisava ser feita para conectar natureza e graça (integrar fé, religião e evangelho

²⁴ HARRISON, Peter. *Os Territórios da Ciência e da Religião*. Viçosa, MG: Ultimato, 2012.

²⁵ KUYPER, Abraham. *Wisdom & Wonder: Common Grace in Science & Art*. Grand Rapids, Michigan: Christian's Library Press, 2011. p. 44-45.

com as demais áreas da vida). Por isso, um dos pontos de sua teologia que se tornou a principal marca do neocalvinismo holandês era a ênfase no senhorio de Cristo sobre toda a realidade, sobre, absolutamente, tudo:

Nem um único espaço de nosso mundo mental pode ser hermeticamente selado em relação ao restante, e não há um único centímetro quadrado em todos os domínios da existência humana sobre o qual Cristo, que é soberano em tudo, não clame: é meu!²⁶

A soberania de Cristo tem relação com todas as dimensões da criação, incluindo todas as potencialidades culturais que foram providencialmente colocadas nela. Assim, a atividade cultural humana, com suas complexidades e riquezas, tem relação direta com o senhorio de Cristo. Isso envolveria os poderes econômicos, políticos, científicos etc. Noutras palavras, isso é unidade de natureza e graça, pois, não há oposição entre cultura humana e vida religiosa, já que – como enfatizavam os reformadores – toda a vida humana – em todas as esferas da sociedade – é, em si, religiosa.²⁷

Kuyper, como teólogo, também desenvolve essa temática da natureza e da graça, mas de forma incipiente. Além de ter escrito muito, ele é, em primeiro lugar, um ativista, alguém dado ao mundo do fazer. Sua biografia se destaca das demais pelo fato de ter sido teólogo, pastor, político, estadista – primeiro ministro da Holanda por dois mandatos seguidos –, fundador da Universidade Livre de Amsterdã e do partido Antirrevolucionário. Kuyper, ao longo da sua vida, trabalhou incansavelmente em vários projetos. Nesse sentido, apesar de ter um trabalho intelectual vastíssimo, ainda assim, algumas questões de justificativa teológica e filosófica foram melhor desenvolvidas por pessoas influenciadas por ele e por todo o processo de reforma tardia na Holanda.

2.3 Neocalvinismo Holandês: biografia de Herman Bavinck

Herman Bavinck representa um notável exemplo da influência exercida por Abraham Kuyper nesse período. Os dois eram contemporâneos e grandes amigos.

²⁶ KUYPER, 1880 apud CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de. O senhorio do Cristo e a missão da igreja na cultura: A ideia de soberania e sua aplicação. In: AMORIM, Rodolfo; CAMARGO, Marcel; RAMOS, Leonardo. *Fé Cristã e Cultura Contemporânea*. Viçosa, MG: Ultimato, 2009, p. 57.

²⁷ BARTHOLOMEW, 2017, p. 138-139.

Isso fica evidente quando comparamos a semelhança de ambas biografias. Sobre Herman Bavinck, A. M. Wolters afirma o seguinte:

Herman Bavinck (1854-1921) foi um notável teólogo Reformado, principalmente, conhecido por seus quatro volumes da *Gereformeerde Dogmatiek* [Dogmática Reformada] (segunda edição, 1906-1911). Ele é um dos dois gigantes (ao lado de Abraham Kuyper) do grande reavivamento do Calvinismo (muitas vezes, chamado de Neocalvinismo) na Holanda do século dezenove. Nos seus últimos anos, publicou bastante nos campos da filosofia, psicologia, e teoria educacional, e foi ativo na política.²⁸

As semelhanças, claramente, aparecem à superfície quando percebemos que a preocupação central de Herman Bavinck, fruto da ênfase kuyperiana no senhorio de Cristo, tinha relação direta com a questão da criação e das diversas esferas criacionais de autonomia relativa.

Herman Bavinck nasceu em 13 de dezembro de 1854, filho de Jan Bavinck, seu pai, e Gesina Magdalena Bavinck, sua mãe. Nascido na Holanda, na cidade de neerlandesa de Hoozevee, Bavinck foi muito influenciado pela carreira de seu pai que era pastor reformado. Teve dez irmãos e foi criado frequentando a Igreja Cristã Reformada (*Christelijke Gereformeerde Kerk*) conservadora e separatista. Depois do ensino médio, estudou na Escola Teológica de Kampen, que possuía uma abordagem mais conservadora na teologia. Depois de um ano, Bavinck decidiu se mudar para a Universidade de Leiden de tradição mais modernista.²⁹

Essa decisão de mudança para um contexto teológico mais modernista se deu por motivos de buscar um ambiente acadêmico mais rigoroso e crítico que o seminário reformado em Kampen não poderia oferecer. Ali, Bavinck estudou com nomes importantes da teologia acadêmica holandesa como Johannes Scholten e Abraham Kuenem. Nesse período, Bavinck valorizou bastante a abordagem mais acadêmica e científica da Universidade de Leiden, mesmo discordando dos pressupostos e das conclusões doutrinárias da maioria de seus professores.³⁰

²⁸ WOLTERS, Albert M. Translator's Preface. In: VEENHOF, Jan. *Nature and Grace in Herman Bavinck*. Iowa: Dordt College Press, 2006. p. 1, tradução nossa. "*Herman Bavinck (1854-1921) was a noted Reformed theologian, chiefly known for his four-volume Gereformeerde Dogmatiek (second edition, 1906-1911). He is one of the two giants (next to Abraham Kuyper) of the great revival of Calvinism (sometimes called Neocalvinism) in nineteenth-century Holland. In his later years he also published extensively in the fields of philosophy, psychology, and educational theory, and he was active in politics.*"

²⁹ EGLINTON, James; MONTEIRO, Gustavo. Prefácio à Edição Brasileira. In: BAVINCK, Herman. *A Filosofia da Revelação*. Brasília: Monergismo, 2019. p. 13.

³⁰ EGLINTON; MONTEIRO, 2019, p. 13.

No devido tempo, passou a ser influenciado por Abraham Kuyper, a estrela em ascensão de uma nova onda do neocalvinismo holandês. Seu pastor reformado em Leiden, J. H. Donner, apresentou-o ao Partido Antirrevolucionário de Kuyper (um movimento político cristão dirigido contra a influência anticristã da Revolução Francesa sobre a sociedade neerlandesa). Em Leiden, Bavinck escreveu uma tese de doutorado sobre a ética do reformador suíço Ulrico Zwinglio, e subsequentemente buscou a ordenação na Igreja Cristã Reformada. Em 1881, tornou-se pastor da congregação em Franeker, uma pequena cidade na província setentrional neerlandesa da Frísia.³¹

Em 1891, Bavinck já tinha voltado para Kampen e, nesse mesmo ano, se casou com Johanna Schippers. Eles tiveram uma única filha, Johanna Geziena, em 1894. Próximo ao período do casamento, Bavinck estava escrevendo aquilo que será considerado a sua obra magna: a *Dogmática Reformada*. Alguns anos depois, em 1908, Bavinck ministrou nas famosas *Stone Lectures* – que Abraham Kuyper também tinha palestrado em 1898 – que deu origem, posteriormente, ao livro *Filosofia da Revelação*, muito importante para o seu pensamento.

Ainda sobre sua relação com Abraham Kuyper:

Durante seu tempo em Kampen, Bavinck e Kuyper eram as figuras centrais na União das Igrejas Reformadas em 1892, que testemunhou a fusão da Igreja Cristã Reformada com um grupo liderado por Kuyper (o *Doleantie*), que havia anteriormente rompido com a Igreja Reformada Holandesa. Uma década depois dessa União, Bavinck aceitou o posto de professor de teologia na Universidade Livre de Amsterdã (*Vrije Universiteit Amsterdam*).³²

Somado a isso, temos o engajamento político de Bavinck no partido Antirrevolucionário, trabalhando junto de seu fundador. Por isso, quando Kuyper se torna primeiro ministro de 1901 a 1905, Bavinck tem que assumir a diretoria do partido. Essa parceria, evidenciada nas citações acima, mostra que Bavinck foi profundamente influenciado pela mente intelectual de Kuyper e por seu ativismo político e religioso. Porém, em grande medida, ele também consegue expandir as implicações teológicas e filosóficas do movimento neocalvinista holandês. Alguns nomes importantes, inclusive, o consideram como o primeiro e, talvez, o maior teólogo sistemático dessa tradição, além de ter um vastíssimo conhecimento filosófico. Podemos dizer que a

³¹ EGLINTON; MONTEIRO, 2019, p. 13-14.

³² EGLINTON; MONTEIRO, 2019, p. 14.

erudição de Bavinck ajudou a organizar, refinar e aprofundar os *insights* que foram colocados pelo impulso kuyperiano.

2.4 Teologia: Herman Bavinck e Natureza e Graça

Retomando o mote principal de Abraham Kuyper, a saber, o senhorio total de Cristo sobre a criação, Bavinck identifica a necessidade de elaborar teológica e filosoficamente o que isso significa, de fato, para a tradição reformacional. A ênfase no domínio cósmico de Jesus pode ser interpretada de diversas maneiras, e pode assumir contornos bastante questionáveis. Na história do cristianismo, por exemplo, temos inúmeros exemplos de iniciativas cristãs que, no afã do engajamento cultural e sob a justificativa de transformação da cultura, assumem características constantinianas³³ e, infelizmente, demonstram atitudes pouco democráticas, pouco dialógicas e, muitas vezes, atitudes nada plurais. Para evitar que o discurso do senhorio de Cristo não justifique bandeiras autoritárias, Bavinck interage com essa questão a partir da relação íntima que o tema possui com o *teosofema natureza e graça*. Por essa razão, este tema, na tradição reformacional do neocalvinismo holandês, é relevante e fundamental desde o início da reforma tardia na Holanda no século XIX.³⁴

Apesar de não ser uma preocupação explícita e recorrente nas obras de Abraham Kuyper, sua teologia, claramente, desemboca diretamente nesse problema. Mais ainda, é uma abordagem teológica que depende significativamente de unidade, harmonia e coerência entre natureza e graça. Ficou bastante claro, tanto para Kuyper, quanto para Bavinck, que essa questão era a pedra fundamental para trazer coerência para o sistema teológico e filosófico do neocalvinismo. Além disso, os resultados dos vários projetos que essa tradição tinha a nível de engajamento cultural nos diversos campos da sociedade dependiam da solução do *teosofema*. Se natureza e graça não fossem reconciliadas, todo o esforço de militância e diálogo cultural do neocalvinismo holandês estaria, definitivamente, comprometido. Nesse sentido, tanto o ponto de

³³ Constantinianismo representa uma maneira de relacionar cristianismo e cultura por meio da dominação político-religiosa da sociedade. Significa a tentativa de estabelecer uma teocracia cristã, a partir dos paradigmas morais da lei de Moisés e do povo de Israel.

³⁴ VEENHOF, 2006, p. 23-24. Esse cuidado anti-autoritário está vinculado a questão – também desenvolvido por Bavinck – da *Reforma* ou *Revolução* – assunto, inclusive, intimamente conectado ao *teosofema* natureza e graça.

partida – seus pressupostos, sua justificação –, quanto a linha de chegada – os resultados almejados –, ambos dependiam de uma clareza da relação entre natural e sobrenatural, natureza e graça.

A declaração de Bavinck sobre a tese básica que a graça restaura a natureza, ou que a salvação significa a restauração da criação, é de grande importância. Isso coloca, numa formulação sucinta, uma dimensão do ensinamento bíblico que tem sido a força distintiva da tradição Calvinista do pensamento Cristão, tanto em teologia e numa ampla variedade de outras disciplinas.

O pensamento de Bavinck em geral, e sua ênfase na criação em particular (entendida amplamente em termos das ordenanças da criação para o todo da vida e da realidade) também são de maior importância para entender a assim chamada escola de Filosofia de Amsterdã que constrói diretamente dos insights de Bavinck sobre esse assunto.³⁵

O que o autor da citação acima chama de “escola de Filosofia de Amsterdã” se refere ao movimento neocalvinista iniciado por Abraham Kuyper que só foi possível, num certo sentido, por conta da Universidade Livre de Amsterdã fundada por ele. No prefácio à edição brasileira do livro *Filosofia da Revelação*, outro autor evidencia a importância desse *teosofema* durante toda a produção teológica de Bavinck.

Embora seja possível traçar o desenvolvimento do pensamento de Bavinck conforme amadurecia, sua teologia (vista ao longo de sua vida) permaneceu consistente em seu compromisso a um número considerável de ideias centrais. Dois desses compromissos são desenvolvidos tanto na Dogmática Reformada quanto em A filosofia da revelação: (i) a cosmovisão trinitária-orgânica de Bavinck, e (ii) sua crença de que a graça restaura a natureza³⁶

Assim, fica claro que não é possível estudar Herman Bavinck ignorando o problema de natureza e graça, ou melhor, sem considerar a tentativa central de suas obras em buscar a unidade entre natural e sobrenatural. Por isso mesmo, na introdução desse capítulo, citamos as próprias palavras de Bavinck, colocando, retoricamente, o problema em questão.

³⁵ WOLTERS, 2006, p. 1-2, tradução nossa. “*Bavinck’s statement of the basic thesis that grace restores nature, or that salvation means the restoration of creation, is of far wider significance. It puts in a succinct formulation a dimension of biblical teaching that has been the distinctive strength of the Calvinist tradition of Christian thought, both in theology and in a wide range of other academic disciplines.*”

Bavinck’s thought in general and his emphasis on creation in particular (understood broadly in terms of creation ordinances for all of life and reality) are also of great significance for understanding the so-called Amsterdam school of philosophy, which builds directly on Bavinck’s insights in this regard”.

³⁶ EGLINTON; MONTEIRO, 2019, p. 14.

A fim de diminuir a dificuldade filosófica que, normalmente, envolve o estudo desse assunto, uma boa maneira de introduzi-lo é colocar nos termos de um discípulo distante de Herman Bavinck que, apesar de não ser tão sofisticado quanto ele, tem uma habilidade notável de simplificar discussões teológicas: Francis Schaeffer.

2.4.1 Teologia: Francis Schaeffer e Natureza e Graça

Francis Schaeffer foi pastor americano na década de 1940. Junto da esposa Edith Schaeffer, viajou à Europa – com finalidades missionárias – no período Pós-Segunda Guerra Mundial. Novamente, o contexto é absolutamente diferente da Holanda do século XIX. Schaeffer não é contemporâneo de Bavinck e, por isso, não o conheceu pessoalmente, além de, também, não ter a mesma erudição teológica e filosófica típica dos holandeses daquele período. Na verdade, o próprio Schaeffer relata sobre a dificuldade que teve, ao chegar na Europa, de lidar com as questões colocadas pelos jovens daquele período. No começo, ele se sentiu um tanto incapacitado de responder aos problemas existenciais daquela cultura que vivenciava as angústias de uma guerra que tinha recentemente terminado.

Em grande medida, essa incapacidade era devido ao tipo de cristianismo fundamentalista que era insuficiente para responder às frustrações das pessoas enfrentavam. Os Schaeffer's tinham crescido nos EUA dentro daquele típico ambiente evangelical, muito influenciado pelo fundamentalismo norte-americano. No início do século XX, por causa do avanço do liberalismo teológico nos seminários de teologia, o evangelicalismo recuou em “guetos” próprios: abriram seus seminários de teologia, fundaram suas denominações, desenvolveram conferências próprias e cortaram relações com qualquer movimento cristão que ameaçasse as doutrinas consideradas fundamentais: inerrância das escrituras, crença em milagres, crença no nascimento virginal, na ressurreição física de Cristo etc. – por isso, inclusive, já no final da metade do século XX, aumentou significativamente a quantidade de denominações evangélicas.³⁷ Porém, o recuo evangelical foi mais amplo, mais radical e não se limitou aos contextos religiosos. Pelo fato do protestantismo evangélico não ter desenvolvido uma mente evangélica³⁸ intencional para lidar com o avanço do secularismo na

³⁷ MCGRATH, Alister. *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005. p. 159-161.

³⁸ NOLL, Mark A. *The Scandal of The Evangelical Mind*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994. p. 3.

sociedade civil, o movimento evangélico perdeu influência em diversos espaços na sociedade: academia, associações, comunidade científica, artística etc. Por consequência, a cultura evangélica se afastou da cultura norte-americana em geral e assumiu uma postura reativa contra qualquer coisa que não fosse considerado religioso. No clássico “Cristo e Cultura” de Richard Niebuhr, quanto a postura em relação à cultura, o fundamentalismo evangélico pode ser descrito dentro da abordagem “Cristo contra a cultura”³⁹. Esse foi o berço cristão que influenciou os Schaeffer’s até, mais ou menos, início da década de 1950.⁴⁰

Além dessa característica, o evangelicalismo é marcado por algumas ênfases específicas, ou seja, aquilo que o movimento considera como mais importante: ênfase missionária – proselitismo religioso –, ênfase em experiências religiosas e no encontro pessoal com Jesus e ênfase na autoridade e na inerrância das escrituras. Apesar de existirem outras características, essas, talvez, sejam as principais.

Então, Schaeffer leva para Suíça a bagagem de um cristianismo muito restrito, muito desvinculado da vida comum e que, portanto, não atendia aos anseios espirituais da Europa do pós-guerra. Existia uma distância incomensurável entre sua fé e a realidade, o que resultou numa profunda crise: “Em 1951 e 1952, enfrentei uma crise espiritual em minha vida. Eu tinha voltado do agnosticismo e me tornado cristão muitos anos antes.”⁴¹ Schaeffer teve a impressão de que os cristãos muito preocupados com a ortodoxia – doutrina correta – careciam de realidade. O zelo do fundamentalismo evangélico pelos fundamentos do cristianismo e a luta ortodoxa contra o liberalismo teológico, era, na maioria das vezes, acompanhado de uma teologia que tinha pouco contato com o mundo real e, portanto, menos real. Por isso, Schaeffer decide repensar e reconsiderar tudo aquilo que ele defendia.⁴²

Eu caminhava, orava e meditava naquilo que as Escrituras ensinavam, ao mesmo tempo em que revia minhas razões para ser cristão. Ao repensar esses meus motivos de ser cristão, vi novamente que havia razões totalmente suficientes para se ter certeza de que o Deus infinito-pessoal existe, e que o Cristianismo é verdade. Indo adiante, vi algo mais que fazia profunda diferença na minha vida. Examinei o que a Bíblia dizia com respeito à realidade como cristão.⁴³

³⁹ NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1951.

⁴⁰ DURIEZ, Colin. *Francis Schaeffer: an Authentic Life*. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2008. p. 33.

⁴¹ SCHAEFFER, Francis A. *Verdadeira Espiritualidade*. Wheaton, Illinois: Cultura Cristã, 1999. p. 9.

⁴² SCHAEFFER, 1999, p. 9.

⁴³ SCHAEFFER, 1999, p. 10.

Schaeffer não abandonou a preocupação evangélica pela ortodoxia, mas, ampliou a relevância da fé cristã àquilo que ele denominava de “descoberta da realidade”; e isso foi fundamental para superar a crise de fé. Numa de suas principais obras, “Morte da Razão”, ele explica melhor o que significa a tal “descoberta da realidade” a partir do binômio natureza e graça. O conflito de natureza e graça foi colocado pela filosofia de Santo Tomás de Aquino⁴⁴. Numa de suas obras, o doutor angelical diz o seguinte:

Existe um duplo modo de verdade no que professamos sobre Deus. Algumas verdades sobre Deus excede toda a capacidade da razão humana. Assim é a verdade de que Deus é triúno. Mas há algumas verdades que a razão natural é capaz de alcançar também. Assim é a verdade de que Deus existe, que ele é um, e outras como estas. De fato, tais verdades sobre Deus têm sido provadas demonstrativamente pelos filósofos, guiados pela luz da razão natural.⁴⁵

Nessa citação, podemos distinguir dois tipos diferentes de conhecimento: o conhecimento natural por meio da razão e o conhecimento sobrenatural disponível por revelação, por meio da graça, acessado pela fé. O conhecimento natural é tudo aquilo que a razão, sem o auxílio da revelação divina – a partir unicamente da “luz da razão natural” –, consegue entender, investigar e provar. E o conhecimento do sobrenatural não pode ser acessado pelas capacidades racionais próprias do ser humano, a não ser que seja iluminado e auxiliado pela graça divina. Então, a revelação é o auxílio da razão para que possa acessar os conteúdos sobrenaturais da religião

⁴⁴ Schaeffer é herdeiro da mesma tradição neocalvinista e reformacional de Herman Bavinck, com a diferença de não ser alguém da academia e não possuir a mesma erudição que suas influências teóricas – podemos acrescentar Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd e Cornelius Van Till que foi seu professor. Devido a isso, essa leitura do tomismo é bastante criticada pela falta de rigor e sensibilidade filosóficas. Mais a frente, vamos problematizar essa interpretação schaefferiana de São Tomás de Aquino por meio da *nouvelle théologie*. Minha opinião é que, apesar dos vários equívocos na análise do Schaeffer, sua teologia acaba sendo a introdução mais didática ao problema de natureza e graça em virtude de sua linguagem acessível. Essa é a maior virtude do Schaeffer e o motivo de citá-lo aqui. Além, é claro, de representar, junto de Herman Bavinck, o neocalvinismo.

⁴⁵ TOMAS DE AQUINO, Santo. Summa Contra Gentiles. In: ROSENTAL, Creighton J. *The Reconciliation of Faith and reason in Thomas Aquinas*. Dissertação de Doutorado. Universidade de Massachusetts Amherst: 2006. p. 161, tradução nossa. Disponível em: <https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3378&context=dissertations_1>. “There is a twofold mode of truth in what we profess about God. Some truths about God exceed all the ability of the human reason. Such is the truth that God is triune. But there are some truths which the natural reason also is able to reach. Such are that God exists, that He is one, and the like. In fact, such truths about God have been proved demonstratively by the philosophers, guided by the light of the natural reason.”

cristã. Por si só, a razão é incapaz, naturalmente, de alcançar as doutrinas reveladas no cristianismo.⁴⁶

Francis Schaeffer acrescenta que a teologia de Santo Tomás de Aquino não tinha uma compreensão profunda das consequências da queda. Para a teologia tomista, o pecado atingiu a vontade humana, mas deixou a racionalidade intacta. A razão, portanto, continuava confiável e relativamente independente da graça. A queda do ser humano implicava na perda da graça sem as implicações *noéticas*⁴⁷. Portanto, a redenção é a restauração do estado de graça anterior à queda, por meio da fé – entendido como um dom adicionado à natureza humana racional.⁴⁸

Schaeffer afirma que a reivindicação da autonomia da razão, como um aspecto independente da graça e da fé, é a origem filosófica do secularismo. O resultado é que, a partir disso, temos duas dimensões separadas: fé e razão, natureza e graça. Todo o conteúdo da revelação cristã – por exemplo, trindade, união hipostática, salvação, crucificação, sacrifício substitutivo, enfim, a teologia clássica como um todo – só pode ser acessado com a iluminação da graça pelos olhos da fé. Esse conhecimento é propriamente sobrenatural, pois, transcende nossas capacidades racionais. Sem o auxílio da graça, a partir, unicamente, da “luz natural da razão”, é possível conhecer somente a realidade natural: ciência, arte, política, economia etc. A natureza é própria da razão e a graça é própria da fé.⁴⁹

Os resultados dessa separação entre natureza e graça, concedendo autonomia à ordem natural, é, nada mais que secularismo. “O princípio vital a se notar é que à medida que a natureza se fazia autônoma, passava a ‘devorar’ a graça.”⁵⁰ Talvez, o aforismo mais famoso do Francis Schaeffer é esse: de que a natureza tende a devorar a graça quando é deixada autonomamente. Guardando as devidas proporções, essa é a explicação padrão de toda a tradição neocalvinista – de Abraham Kuyper, passando por Herman Bavinck, até Francis Schaeffer –, ao surgimento do secularismo na modernidade. Então, esse aforismo de Schaeffer revela um eco interpretativo

⁴⁶ SMITH, James K. A. *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004. p.155-157.

⁴⁷ O termo “noético” vem da expressão grega *noun* que significa “mente”, ou seja, tudo o que é relativo à mente. “Efeitos *noéticos* do pecado” se refere a distorção da queda na capacidade cognitivo racional do ser humano.

⁴⁸ SCHAEFFER, Francis A. *Como Viveremos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 26.

⁴⁹ SCHAEFFER, 2013, p. 27.

⁵⁰ SCHAEFFER, Francis A. *A Morte da Razão*. São Paulo: Ultimato, 2014. p. 17.

comum, entre os reformacionais, sobre as consequências da teologia de São Tomás de Aquino.

2.4.2 Teologia: Herman Bavinck e Catolicismo Romano

O tema natureza e graça, depois de introduzido pelas lentes do Francis Schaeffer, facilita a compreensão daquilo que Bavinck – de maneira mais sofisticada e completa – desenvolve em suas obras. Normalmente, parte considerável de seus escritos elaboram teologicamente os assuntos a partir de embates apologéticos com várias tradições teológicas do cristianismo – e filosóficas também. De maior interesse para essa questão, temos o diálogo crítico com o catolicismo romano. Na verdade, se fôssemos mais rigorosos, poderíamos descrever a teologia bavinckiana, especificamente, como um diálogo contra o neotomismo – principal oponente apologético de Bavinck. Essa tradição específica dentro da grande tradição católica, em sua época, estava ganhando cada vez mais proeminência no magistério católico. Assim como Schaeffer direcionou seus esforços teológicos ao tomismo, Bavinck dialoga, principalmente, com o reavivamento neotomista que estava acontecendo no começo da metade do século XIX. O resultado dessa recuperação intencional do aristotelismo de São Tomás de Aquino foi evidenciado quando a própria Igreja Católica, oficialmente, por meio do seu magistério, optou, claramente, pelo método tomista no Concílio Vaticano I e na encíclica *Aeterni Patris*. Ambos os documentos foram resultados do esforço desse reavivamento aristotélico-tomista que tinha dois objetivos: recuperar os parâmetros do catolicismo tridentino⁵¹ e proteger a Igreja das teologias modernas influenciadas pelo paradigma kantiano.⁵² Assim, na época, com o catolicismo tridentino em ascensão e, junto dele, o método neotomista, infelizmente, não houve muito espaço de diálogo, apesar de alguns esforços ecumênicos de ambos os lados. O próprio Herman Bavinck registra essa dificuldade:

Agora, é verdade que esse princípio [do catolicismo] romano, pela própria natureza do caso, foi muito mais claro durante a Idade Média comparado aos

⁵¹ Catolicismo tridentino representa a tentativa de recuperar os paradigmas da contra-reforma, a partir do Concílio de Trento. Normalmente, caracteriza, dentro da Igreja Católica, grupos mais conservadores que buscam a recuperação do rito latino, da filosofia aristotélico-tomista e uma separação estrita entre natural e sobrenatural.

⁵² BOERSMA, 2009, p. 18. O neotomismo tinha uma crítica válida às novas teologias. É que a influência do neokantismo, muitas vezes, conduzia as teologias modernas a um subjetivismo extremo e, por consequência, a perda da realidade.

anos recentes. O conflito entre o papa e o imperador era patente diante dos nossos olhos. Porém, Roma não mudou e não concedeu nenhuma de suas reivindicações. De fato, o desenvolvimento do Catolicismo no jesuitismo nos apresenta uma imagem, ainda mais clara do que antes, dos objetivos de Roma. A Idade Média permanece o ideal no qual os Católicos Romanos aspiram. A restauração da filosofia Tomística pela encíclica de 4 de Agosto, 1879, sela essa aspiração.⁵³

Herman Bavinck, ao citar a data acima, está se referindo a encíclica *Aeterni Patris*. É por isso que, em seus escritos, neotomismo torna-se sinônimo de *catolicismo romano*, o que dificulta o diálogo ecumênico naquele momento. Porém, depois do século XIX, devido a várias mudanças dentro do magistério católico, a situação atual é bastante diferente. Aconteceram avanços e houve maior abertura no catolicismo por meio do Concílio Vaticano II. Além disso, e anterior ao Vaticano II – quase como que preparando o que aconteceria no Concílio –, surgiram novos métodos teológicos que, ao mesmo tempo que respeitavam a grande tradição, tinham paradigmas diferentes do neotomismo. É nesse período, início do século XX – especificamente, a partir da década de 1930 –, que surge o movimento *ressourcement*, a *nouvelle théologie*, como alternativa verdadeiramente ortodoxa – superando o problema kantiano – ao mesmo tempo em que rejeita a subordinação tomista da natureza em relação à graça; propondo, ao contrário, unidade entre natural e sobrenatural. Por isso, atualmente, há riquíssimo diálogo entre a tradição reformacional holandesa e a *nouvelle théologie*. Recentemente, o mundo tem visto mais oportunidades ecumênicas comparada à época do Concílio Vaticano I.

A grande questão – voltando à teologia do Bavinck, como veremos na próxima citação – é que o centro de gravidade que separava os dois movimentos tocava exatamente na maneira como relacionavam natureza e graça. Para Bavinck, o escolasticismo separou radicalmente as duas dimensões a tal ponto que a “distinção entre teologia natural e sobrenatural se tornou cada vez mais rigorosa e transformou-se em um contraste absoluto.”⁵⁴ E, por estarmos diante de um *teosofema*, uma

⁵³ BAVINCK, Herman. The Catholicity of Christianity and the Church. Traduzido por John Bolt. *Calvin Theological Journal* 27, no. 2 (1992): p. 231, tradução nossa. Disponível em: <https://bavinckinstitute.org/wp-content/uploads/2010/05/Bavinck_Catholicity_CTJ27.pdf>. “Now it is true that this Roman principle by the very nature of the case was much clearer during the Middle Ages than than in more recent times. The conflict between pope and emperor staged it before our eyes. But Rome does not change and has not conceded any of her claims. In fact the development of Catholicism into Jesuitism presents us with an even clearer picture of Rome’s goals than before. The Middle Ages remain the ideal to which all Roman Catholics aspire. The restoration of Thomistic philosophy by the encyclical of August 4, 1879, seals this aspiration.”

⁵⁴ BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada – Volume 1: Prolegômena*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. p. 303.

pequena diferença na raiz tem a capacidade de alterar completamente o restante da árvore. Conquanto essas diferenças, será didaticamente importante começarmos por elas para compreender o problema que está por trás. Dessa forma, Bavinck, engajando-se criticamente com o catolicismo – entenda-se, aqui, catolicismo tridentino, como explicado acima – afirma algo relevante:

De acordo com Roma [catolicismo romano], o “mundo” cada vez mais perde a significância ética que tinha na Escritura. O que é natural não é o pecado, mas é aquilo por sua própria natureza é incapaz de atingir o nível sobrenatural. O sobrenatural é um *donum superadditum*. [...] A fé Cristã e a graça entram no mundo para possibilitar a obtenção do sobrenatural, a *visio Dei*. Isso não reforma ou renova aquilo que existe, mas somente completa e aperfeiçoa a criação. O Cristianismo é algo transcendente que supervisiona o natural, mas não o penetra e nem o santifica. Assim, Roma [Catolicismo Romano], que se considera verdadeiramente católica, altera o caráter da catolicidade do Novo Testamento. A catolicidade do princípio Cristão que purifica e santifica tudo é trocada por um dualismo que separa o sobrenatural do natural por considerar como algo transcendente sobre o natural.⁵⁵

No parágrafo acima, Bavinck retoma uma questão bíblica recorrente dentro da ampla discussão sobre a relação entre cristianismo e cultura. Richard Niebuhr mostra que, em todos os modelos⁵⁶ de relação cultural, há maneiras diferentes de interpretar aquilo que o Novo Testamento quer afirmar ao utilizar a expressão *cosmos* – traduzida por “mundo”. Numa leitura mais superficial do texto bíblico, parece haver um uso contraditório da expressão. No Evangelho de João, por exemplo, temos o seguinte versículo: “Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna.”⁵⁷ Aqui, João coloca

⁵⁵ BAVINCK, 1992, p. 229, tradução nossa. Disponível em: <https://bavinckinstitute.org/wp-content/uploads/2010/05/Bavinck_Catholicity_CTJ27.pdf>. “According to Rome the “world” increasingly loses the ethical significance it has in Scripture. The natural is not that which is sinful but that which by its very nature is incapable of reaching the supernatural level. The supernatural is a *donum superadditum*. [...] The Christian faith, grace, enters the world in order to make possible the attainment of the supernatural, the *visio Dei*. It does not reform and renew that which exists, it only completes and perfects Creation. Christianity is that which transcends and approaches the natural, but it does not penetrate it and sanctify it. With this, Rome, that considers itself to be truly catholic, changes the character of New Testament catholicity. The catholicity of the Christian principle that purifies and sanctifies everything is exchanged for a dualism that separates the supernatural from the natural by considering it as transcendent above the natural.”

⁵⁶ Os modelos são: (1) *Cristo da cultura*, representando a atitude de assimilação. (2) *Cristo contra a cultura*, em referência a atitude de rejeição e, até mesmo, nalguns casos, de aversão a cultura. (3) *Cristo acima da cultura*, evidenciada, por exemplo, no modelo tomista de síntese entre natural e sobrenatural. (4) *Cristo e a cultura em paradoxo*, normalmente, associado a Teologia dos Dois Reinos. Por fim, temos o modelo que, inclusive, é o mais próximo do próprio Niebuhr, (5) *Cristo transformador da cultura*. Essa abordagem é vinculada, por exemplo, a tradição do neocalvinismo holandês, cuja atitude perante a cultura visa a transformação, conversão, redenção de todas as coisas.

⁵⁷ BÍBLIA. N. T., 3: 16. João. 2ª edição. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. p. 1067.

o “mundo” como objeto de amor do próprio Deus. O contraste desse versículo fica patente quando o comparamos com diversas outras passagens cuja mesma expressão é utilizada de forma depreciativa, como algo a ser evitado.

Não ameis o mundo nem as coisas que há no mundo. Se alguém amar o mundo, o amor do Pai não está nele; porque tudo que há no mundo, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida, não procede do Pai, mas procede do mundo. Ora, o mundo passa, bem como a sua concupiscência; aquele, porém, que faz a vontade de Deus permanece eternamente.⁵⁸

A citação acima se encontra na primeira carta de João e, numa primeira leitura, parece indicar o oposto da atitude que o próprio Deus assume no Evangelho de João. Mas não só isso. O trecho recomenda que, não só erramos em amar o mundo, mas, sugere que aqueles que aceitam o mundo, evidenciam que não possuem relacionamento paternal genuíno com o próprio Deus. Mais radical ainda, talvez, seja a declaração, na mesma carta de João, de que “sabemos que somos de Deus e que o mundo inteiro jaz no Maligno”.⁵⁹ Como reconciliar esses diferentes usos da expressão? Essa pergunta, para Bavinck, mostra a importância do assunto e a relevância dessa questão para a unidade de natureza e graça.

Na compreensão neotomista, a salvação – que é a atuação da graça divina, daquilo que consideramos como sobrenatural – tem como objetivo pairar sobre a criação, revestindo-a com algo que a própria natureza não possui, pois, se trata de uma dádiva que é colocada acima, adicionada à natureza. Assim, a salvação é uma adição da graça sobre o natural, elevando-o às realidades superiores do sobrenatural. Por isso, a graça não *penetra* a criação, mas, apenas *aperfeiçoa* e serve como um suplemento, uma adição, uma complementação. Esse modelo, é importante ressaltar, possui algumas vantagens. Duas, para ser mais objetivo. A primeira, é que, ao tratar da graça como um *donum superadditum* – dom adicionado –, preserva-se o caráter gratuito da salvação e de toda a dimensão sobrenatural. Nesse cenário, o ato de salvação, o ato de graça, é completamente extrínseco, vem *de fora*, pois, não há nada na própria criação em si que a conduza ao sobrenatural. O sobrenatural é superior, estrangeiro à criação, completamente distinto do natural. Em segundo lugar, a visão aristotélica tomista, a partir disso, não considera a criação como algo que é

⁵⁸ BÍBLIA, 1 João 2: 15-17, p. 1241.

⁵⁹ BÍBLIA, 1 João, 5: 19, p. 1244.

intrinsecamente mal ou pecaminoso, pois, foi criado por Deus e, como tal, é revestido de bondade intrínseca. Assim, o natural, apesar de não atingir o sobrenatural, também não é pecaminosamente inferior; é, somente, por assim dizer, *natural*.⁶⁰

Bavinck argumenta que, nesse modelo tomista, natureza e graça, criação e recriação, natural e sobrenatural, criação e redenção (aqui, expressões sinônimas), ficam separadas sem possuir nenhuma relação orgânica. Estão, hermeticamente, seladas. Não há unidade. E mesmo que a natureza não seja intrinsecamente má – como defende o gnosticismo, por exemplo –, ela é aquilo que não alcança o sobrenatural, não tem relação nenhuma com ele. Assim, nesse modelo, natureza e graça não estão em oposição, porém, correm paralelamente, um ao lado do outro, sem a necessidade de interferência de ambos os níveis, superior e inferior.⁶¹ A criação não é ruim, só é incompleta, precisando de complementação do sobrenatural.

É a partir desse modelo que o sistema católico desenvolveu o princípio de hierarquia entre a dimensão natural e a sobrenatural. Nesse ponto, na introdução de uma hierarquia no *teosofema*, Bavinck incidirá sua crítica ao catolicismo. Pois, apesar da dimensão natural ser valorizada – preservando a bondade intrínseca –, ela permanece inalterada, completamente separada do sobrenatural. A natureza, para participar da realidade da graça, tem que ser conduzida e elevada ao nível superior a fim de alcançar algum aspecto do “reino” sobrenatural.

Se, por exemplo, através de um exercício de imaginação, nós retirássemos a dimensão sobrenatural, sobraria, unicamente – dentro desse modelo tomista –, a dimensão natural intocada, do mesmo jeito que estava antes. Nada seria alterado, pois, a criação continuaria funcionando autonomamente a partir de bases puramente *naturais*.

Se nós, por um momento, abstraíssemos a ordem sobrenatural que Roma [Catolicismo Romano] construiu em torno da ordem natural, então, não encontramos muita coisa além de puro racionalismo, genuíno Pelagianismo, e autêntico deísmo.⁶²

⁶⁰ VEENHOF, 2006, p. 22.

⁶¹ “Superior” e “inferior”, da forma como foi utilizada no contexto, não tem conotação pejorativa, pois objetiva distinguir àquilo que está embaixo (natural) do que está acima (sobrenatural).

⁶² BAVINCK, Herman. Common Grace. Traduzido por R. C. Van Leeuwen. *Calvin Theological Journal* 24, no. 1 (1989): p. 47, tradução nossa. Disponível em: <<https://bavinckinstitute.org/wp-content/uploads/2014/08/Herman-Bavinck-Common-Grace.pdf>>. “If we for a moment think away the supernatural order that Rome has built up over the natural order, we find not much left besides pure rationalism, genuine Pelagianism, and unmitigated deism.”

Realmente, o raciocínio é exatamente esse: se formos abstrair – retirar, por um momento – a dimensão sobrenatural restará uma natureza que é “pura”, que existe de maneira completa e autônoma em si mesmo, sem a necessidade da intervenção graciosa de Deus – o natural é *inafetado* pela graça. Nesse cenário, a graça opera a salvação no sentido específico de habilitar a criação a contemplar a visão beatífica. À parte desses objetivos extrínsecos, a criação continua funcionando por si só, independentemente, sem necessidade alguma de intervenção sobrenatural. Dado o caráter inteiramente *extrínseco* da redenção – e de toda a dimensão sobrenatural –, a vida comum, ordinária, natural – e, por que não?, secular – funciona, independentemente – mesmo que paralela –, à vida religiosa. Por isso, Bavinck tem a sensação de que a graça nunca penetra nos meandros mais profundos da natureza, mas sempre mantém distância, como que pairando, superveniente, sobre o natural.

Na obra citada acima, *Common Grace*, Bavinck consegue mostrar a hierarquia tomista entre natural e sobrenatural a partir da curiosa – e, conseqüentemente, contraditória – afinidade desse modelo com o pelagianismo e o deísmo. Por óbvio, os neotomistas rejeitarão essa associação, mas, mesmo assim, há certa coerência naquilo que Bavinck sugere: se o modelo hierárquico estiver certo, o resultado é que o natural, abstraído do sobrenatural, está completamente secularizado e torna-se fundamento de si – por isso, racionalismo. Temos, então, um deísmo tácito, disfarçado; um deísmo, talvez, de estilo artificial. Na prática, as implicações ficam patentes.

[...] isso nega a catolicidade, no sentido de que a fé Cristã, em si mesma, deve ser um agente que penetra todas as coisas. Nesse sentido, permanece um eterno dualismo. Esse dualismo não é uma antinomia no qual uma das realidades é anulada pela outra. Roma não abole a ordem natural ao modo maniqueísta. Ela deixa intacto casamento, família, posses, vocação terrena, o Estado, ciência, arte, e ainda lhes permite, na sua própria esfera, maior espaço e liberdade que o Protestantismo permite. No entanto, desvaloriza o natural, considerando-o como profano e ilegítimo. O contraste dentro do qual Roma [catolicismo romano] opera não é entre santo e não-santo, mas entre sagrado e profano. [...] Roma, então, profana o cosmos.⁶³

⁶³ BAVINCK, 1992, p. 231, tradução nossa. Disponível em: <https://bavinckinstitute.org/wp-content/uploads/2010/05/Bavinck_Catholicity_CTJ27.pdf>. *“It denies catholicity in the sense that the Christian faith itself must be a leavening agent in everything. In this way an eternal dualism remains, Christianity does not become an immanent, reforming reality. This dualism is not an antinomy in which one of the realities annuls the other. Rome does not abolish the natural order in Manichean fashion but suppresses it. It leaves marriage, family, possessions, earthly vocation, the state, science, and art intact and even permits them, in their own place, a greater space and freedom than Protestantism tends to do. Nonetheless it downgrades the natural by stamping it as profane and*

Talvez, tenhamos que corrigir um pouco as categorias que Bavinck utiliza. Aqui, “profano”, não é essencialmente pecaminoso, mas, justa e simplesmente, aquilo que não consegue atingir o sobrenatural. Isso amputa a criação de uma relação natural com o sobrenatural. Na prática, qualquer atividade que tenha relação direta com a dimensão da natureza está, em princípio, afastada do sagrado, e, por isso, é não-sacro: casamento, família, trabalho, diversão, artes, ciência, economia, filosofia, política etc. Em contraste, temos aquilo que opera com *status* de sacralidade: Igreja, teologia, vida devocional, fé, vocação religiosa etc. A existência, portanto, é cindida em duas dimensões extáticas.

2.4.3 Teologia: Herman Bavinck e Antropologia

Um estudo de caso importante, que tornaria esse problema mais claro e, até mesmo, mais palpável, é a questão antropológica – questão essa que será retomada em mais detalhes, quando falarmos sobre a crítica de Henri de Lubac à noção de *pura natura*, um dos conceitos chaves para o neotomismo. Especificamente, a abordagem é mais próxima de uma antropologia teológica, pois busca compreender, discernir, o que, de fato, constitucionalmente, define o ser humano. Noutras palavras, o que constitui a essência da imagem de Deus no homem. *Imago Dei*⁶⁴ é um assunto que, por razões de natureza e graça, separa a posição tomista da tradição reformacional de maneira bem clara e distinta. O objetivo desse estudo de caso antropológico, então, é interpretar corretamente o *status* ontológico dos primeiros pais, Adão e Eva.

A visão católica clássica sobre a *Imago Dei* é de que o ser humano, ao ser criado, a partir de suas próprias capacidades que lhe foram dadas – portanto, capacidades naturais –, possui liberdade, livre arbítrio, racionalidade, senso de moralidade e inteligência. A imagem de Deus consiste, então, naquelas capacidades que todos os seres humanos compartilham. É aquilo que define a substância⁶⁵ do ser

unhallowed. The contrast within which Rome operates is not that between holy and unholy but sacred and profane. [...] Rome thus profanes the cosmos.”

⁶⁴ Literalmente, “Imagem de Deus”. Essa expressão em latim se tornou clássica na história da teologia para se referir à criação do homem, especificamente, aos três primeiros capítulos de Gênesis que tratam do assunto.

⁶⁵ O uso da expressão *substância* nesse contexto é intencional. O termo é aristotélico e bastante utilizado pela filosofia tomista. Herman Bavinck, apesar de crítico de São Tomás de Aquino, emprega as mesmas terminologias.

humano, aquilo que o torna verdadeiramente humano. A ordem da graça, então, seria um dom colocado sobre a natureza humana, um dom adicionado, *donum superadditum*, que adorna algo que é anterior ao sobrenatural, a saber, o natural. O sobrenatural é um acréscimo divino na imagem de Deus. Assim, podemos dizer que os efeitos do pecado no ser humano significam, simplesmente, a perda dessas características que foram adicionadas pela graça, deixando intacto a natureza humana em si. Com o pecado, o ser humano, constitucionalmente, continua com a mesma natureza humana anterior à queda, exceto a sua dimensão sobrenatural. Com o pecado, o ser humano perde a conexão com o sobrenatural, mas mantém a dimensão das suas faculdades naturais.

Essa questão antropológica acaba evidenciando uma das principais divergências entre o neotomismo e neocalvinismo holandês, principalmente, quando transpomos essa discussão para o significado do caráter da salvação. A pergunta é: depois da queda humana em Adão e Eva, qual é o papel soteriológico da dimensão sobrenatural? Qual a natureza da graça salvífica?⁶⁶

A graça, no pensamento de Roma, é, em primeiro lugar, uma qualidade sobrenatural acrescentada aos seres humanos pela qual eles são, em princípio, inseridos em uma ordem sobrenatural, tornam-se participantes da natureza divina, da contemplação de Deus e são capazes de realizar atos sobrenaturais, tais como, por meio de um mérito de condignidade, merecer a vida eterna [...] A coisa primária é a exaltação dos seres humanos acima de sua natureza: a divinização, “tornar-se como Deus e ter união com ele”.⁶⁷

No catolicismo, afirma Bavinck, a função da graça salvífica é dupla: elevar e santificar. A salvação tem por objetivo habilitar, novamente, o ser humano para a ordem sobrenatural de onde ele caiu. Essa “queda” da graça é a perda das realidades sobrenaturais que foram colocadas sobre a natureza humana. A finalidade última do ser humano, por meio da elevação e santificação, é a deificação que permite a contemplação das realidades sobrenaturais e da própria visão beatífica, a glória de Deus.⁶⁸

⁶⁶ Ao longo de todo esse trabalho, tenho me referido ao *teosofema* por vários sinônimos: natureza e graça, natural e sobrenatural, criação e redenção etc. Ao utilizar a expressão *graça salvífica*, estou especificando o uso dessa palavra utilizando-a de forma diferente quando dentro do *teosofema*. *Graça salvífica* tem sentido mais restrito, pois, se refere a atuação divina em prol da salvação das pessoas depois da queda, em seus estados de pecaminosidade.

⁶⁷ BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada – Volume 3: O pecado e a salvação em Cristo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. p. 585.

⁶⁸ VEENHOF, 2006, p. 13.

Em contraposição, para a tradição reformacional – que nesse ponto recebe influência direta da reforma protestante –, a função da graça salvífica tem por objetivo, exclusivamente, remover o pecado. A graça não é oposta à natureza, mas somente ao pecado. A redenção “do céu e da terra (Mt 19:28) não é a destruição deste mundo e a subsequente criação de outro mundo a partir do nada, mas a libertação da criatura que está sujeita à futilidade.”⁶⁹ A imagem de Deus no ser humano não precisa de nenhum acréscimo, pois, quando criado, ele possui completamente sua natureza humana. Mais uma vez, a graça não se opõe a natureza, mas, ao pecado. O objetivo da graça é remover, retirar, anular as obras do pecado, sem diminuir a criação natural. É por isso que Bavinck insiste que, antes da queda, a graça salvífica não era necessária. Sua necessidade surge, unicamente, por causa do pecado e tem o objetivo de restaurar a criação a sua condição original.

Além disso, como o pecado não é uma substância e não priva os seres humanos de nada substancial, a graça também nunca pode ser concebida como uma substância. Ela é uma restauração da forma (*forma*) originalmente impressa na criação sobre os seres humanos e sobre as criaturas em geral. A recriação não é uma segunda, uma nova criação; Ela não acrescenta à existência novas criaturas nem introduz nela uma nova substância, mas é verdadeiramente uma “re-formação”. Nesse processo, a graça operante se estende até onde vai o poder do pecado. O pecado infectou tudo: corrompeu o organismo da criação, a própria natureza das criaturas. A graça, conseqüentemente, é o poder de Deus que também liberta a humanidade interiormente, no centro de sua existência, do pecado e a apresenta diante de Deus sem mácula ou ruga.⁷⁰

Fica claro que, na concepção *bavinckiana*, a graça salvífica não é um *donum superadditum*, pois ela não adiciona nada à substância natural que define o ser humano. A criação não precisa ser complementada, antes, precisa ser restaurada. A salvação, por meio da graça redentora, penetra todos os meandros da criação em busca de retirar a corrupção introduzida pelo pecado. E como o pecado perverteu absolutamente tudo o que existe, a graça precisa alcançar toda a dimensão criada para lutar contra o pecado – e, não, contra a própria criação em si. Isso é uma afirmação clara de unidade de natureza e graça, criação e redenção, natural e sobrenatural; não há oposição. Além disso, um detalhe interessante a ser destacado – e que mostra mais um contraste entre neotomismo e neocalvinismo – é a

⁶⁹ BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada – Volume 4: Espírito Santo, igreja e nova criação*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

⁷⁰ BAVINCK, Vol. 3, 2012, p. 586-587.

compreensão sobre a profundidade dos efeitos da queda. Para o neotomismo, o pecado impede e retira a dimensão sobrenatural, e a salvação se torna uma adição – um *donum superadditum*. Para a tradição do neocalvinismo holandês, a criação é corrompida pelo pecado em todos os seus aspectos. É como se o pecado se infiltrasse em todas as capilaridades criacionais e pervertesse absolutamente tudo. Por isso, a redenção assume contornos mais abrangentes – mais católicos, poderíamos dizer. O projeto soteriológico tem que redimir todas as coisas, dada a profundidade das manchas do pecado. Se nada ficou intacto, nada será omitido do plano da redenção. Todas as dimensões/esferas da criação precisam ser redimidas. É por isso que o resultado de uma boa reconciliação entre natureza e graça tem a capacidade de afetar a qualidade da catolicidade da Igreja. Razão que explica a postura crítica de Herman Bavinck ao afirmar que o catolicismo romano restringiu a dimensão católica do cristianismo.

O projeto soteriológico da tradição reformacional, portanto, é bastante amplo e objetiva atingir todas as esferas da vida. Quanto maior for a compreensão dos efeitos da queda – do pecado original –, maior é a compreensão da graça salvífica. Uma das críticas de Bavinck ao neotomismo tem a ver com isso, acusando-os de subestimar as consequências do pecado, restringindo seus efeitos – deixando intacta a dimensão natural. Em contraste, de acordo com a reforma, o resultado é bem diferente, pois o pecado também possui efeitos na criação, e, por isso, assume dimensões estruturais, culturais. Nada, em absoluto, ficou imune aos efeitos da perversão pecaminosa: arte, ciência, tecnologia, economia, religião etc. Herman Bavinck, então, prevê a redenção da cultura por meio de submeter, novamente, todas as coisas ao senhorio de Cristo. “Graça e pecado são opostos; o último é vencido somente pelo poder do primeiro. Mas, assim que o poder do pecado é quebrado [...] a oposição entre Deus e homem desaparece.”⁷¹ Comentando sobre essa passagem, e resumindo a discussão acima, Jan Veenhof afirma o seguinte: “Graça milita contra o *pecado* no natural, mas não milita contra o natural em si; pelo contrário, restaura o natural e o traz para seu desenvolvimento normal, i.e., o desenvolvimento pretendido por Deus.”⁷²

⁷¹ BAVINCK, 1901 apud VEENHOF, 2006, p. 18, tradução nossa. “*Grace and sin are opposites; the later is overcome only by the power of the former; but as soon as the power of sin is broken [...] the opposition between God and man disappears.*”

⁷² BAVINCK, 1901 apud VEENHOF, 2006, p. 18, tradução nossa. “*Grace militates against sin in the natural, but it does not militate against the natural itself; on the contrary, it restores the natural and brings it to its normal development, i.e., the development intended by God.*”

2.4.4 Teologia: Herman Bavinck e outros temas

Diretamente conectado com a ênfase *bavinckiana* de que a graça restaura a natureza ao invés de anulá-la – unidade de natureza e graça –, temos dois assuntos que estão interconectados: (1) a questão sobre a natureza do pecado e a (2) distinção entre graça salvífica e graça preservadora, respectivamente, graça especial e comum.

O pecado, certamente, não é uma substância, mas uma qualidade, não é *materia* [matéria], mas *forma* [forma]. Pecado não é a essência das coisas, mas, ao contrário, racha a essência; é a *privation* [privação], não obstante *actuosa* [ativa], e, nessa medida, acidental, tendo penetrado de fora como a morte. Assim, o pecado pode ser separado e removido da realidade. O mundo é e permanece suscetível a purificação e a redenção. Sua essência pode ser resgatada, e seu estado original pode retornar. Mesmo assim, o pecado é um poder, um princípio que penetrou profundamente em todas as formas de vida criada. O próprio organismo do mundo foi afetado. Deixado em si mesmo, o pecado poderia ter feito todas as coisas desoladas e destruídas. Mas Deus interpôs sua graça e seu pacto entre o pecado e o mundo. Por meio de sua graça comum [Deus] restringe o pecado com seu poder de dissolver e destruir. Ainda assim, a graça comum não é suficiente. Ela força, mas não muda. Ela restringe, mas não conquista. [...] Para salvar o mundo, nada menos foi necessário do que a imensurável grandeza do poder divino, a operação de sua grande força que ele realizou em Cristo quando o ressuscitou dos mortos e o fez sentar-se à sua mão direita nos lugares celestiais (Ef. 1:19-20).⁷³

Apesar do pecado penetrar profundamente a criação, seus efeitos continuam sendo contingentes, não alterando a substância dela, ou seja, não altera a sua estrutura. Noutras palavras, a ordem estrutural da natureza continua preservada, apesar de pervertida. Essa palavra, “perversão”, é, particularmente, interessante, pois, a perversão – seja ela qual for – nunca fala sobre si, mas sempre se dirige a alguma coisa que de fato é, mas que, infelizmente, foi pervertida. Bavinck defende que o pecado é algo parecido, é um princípio, ou melhor, uma privação. Dessa forma, o

⁷³ BAVINCK, 1989, p. 60-61, tradução nossa. Disponível em: <<https://bavinckinstitute.org/wp-content/uploads/2014/08/Herman-Bavinck-Common-Grace.pdf>>. “*Sin is certainly not a substance but a quality, not materia [matter] but forma [form]. Sin is not the essence of things but rather cleaves to the essence; it is a privatio [privation], albeit actuosa [active], and to that extent accidental, having penetrated from the outside like death. Hence sin can be separated and removed from reality. The world is and remains susceptible of purification and redemption. Its essence can be rescued, and its original state can return. Even so, sin is a power, a principle, that has penetrated deeply into all forms of created life. The organism of the world itself has been affected. Left to itself, sin would have made desolate and destroyed all things. But God has interposed his grace and his covenant between sin and the world. By his common grace he restrains sin with its power to dissolve and destroy. Yet common grace is not enough. It compels but it does not change; it restrains but does not conquer. [...] To save the world, nothing less was needed than the immeasurable greatness of the divine power, the working of his great might which he accomplished in Christ when he raised him from the dead and made him sit at his right hand in the heavenly places (Eph. 1:19, 20).*”

pecado não possui entidade própria, não possui substância, ele é, ontologicamente falando, um *não-ser*, algo que sempre depende da existência de um outro que realmente existe. É por isso que Bavinck defende o caráter contingencial do pecado. Ele não tem poder de adicionar algo novo, não tem poder divino de criação, pois, necessariamente, depende de uma criação anterior. O pecado é sempre dependente.⁷⁴

A tradição reformada, quando une natureza e graça na sua compreensão sobre a natureza do pecado, acaba respeitando uma das compreensões mais antigas do cristianismo a respeito do *status* ontológico do pecado, a saber, que o próprio mal depende da existência do bem para existir, sendo que o bem, em si mesmo, não é dependente, ele existe porque foi criado por Deus. O mal/pecado, portanto, é, por definição, um parasita. Essa compreensão, em sua origem, é a própria compreensão cristã do bem e mal que remonta a Santo Agostinho quando criticava a compreensão maniqueísta sobre bem e mal. C. S. Lewis traduz essa concepção agostiniana em palavras muito didáticas e acessíveis:

A bondade, por assim dizer, é ela mesma, ao passo que a maldade é apenas o Bem pervertido. E, para que haja uma perversão, é preciso que antes haja uma perfeição. Chamamos o sadismo de perversão sexual, mas, para chamá-lo assim, temos de ter a ideia de uma sexualidade normal. Conseguimos distinguir claramente um do outro porque a perversão pode ser explicada pela normalidade, mas a normalidade não pode ser explicada pela perversão. [...] Para ser mal, ele [a maldade] tem de querer algo de bom e buscá-lo da forma errada: tem de ter impulsos originariamente bons para depois pervertê-los. Mas, se é mau, não pode fornecer a si mesmo nem as coisas boas e desejáveis nem os bons impulsos passíveis de perversão. Tem de receber ambos do Poder Benigno. Nesse caso, não é independente. Faz parte do mundo do Poder do Bem: ou foi gerado por este, ou por um poder superior a ambos. Vamos colocar o assunto de forma mais clara ainda. Para que seja mau, esse poder tem de existir e ter inteligência e vontade. Ora, a existência, a inteligência e a vontade são, em si mesmas, coisas boas. Logo, esse poder tem de receber essas qualidades do Poder do Bem: mesmo para ser mal, tem de emprestá-las ou roubá-las do seu opositor.⁷⁵

Noutro lugar, Lewis afirma que é por causa disso, a rigor, que o maniqueísmo não funciona⁷⁶, pois, o bem e o mal não são dois entes que existem em oposição ao outro. Eles são opostos, mas, no sentido de que o mal quer sempre parasitar o bem. É por essa razão, por exemplo, que, na literatura cristã, os demônios são considerados

⁷⁴ AGOSTINHO, Santo. *Os Pensadores: Confissões e De Magistro*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 140.

⁷⁵ LEWIS, C. S. *Cristianismo Puro e Simples*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 58-59.

⁷⁶ LEWIS, 2009, p. 60.

anjos caídos. A maldade não possui existência ontológica independente, pois, se trata de um desvio ético, um desvio de direção.

O segundo ponto, que deriva do problema do pecado, é a distinção que Bavinck faz entre a graça salvífica, chamada de graça especial, e a graça preservadora, conhecida como graça comum. Desde Calvino, passando por Kuyper – que é conhecido por um dos principais teólogos que desenvolveu as implicações da graça comum –, isso, praticamente, se tornou uma marca do pensamento reformado e, posteriormente, do neocalvinismo holandês. A graça comum tem a função de preservar a ordem criacional depois da queda, depois do pecado original. Ou seja, é equivalente à ação soberana de Deus que refreia os efeitos do pecado no mundo e permite que a ordem da criação, dentro de suas respectivas esferas, funcione sem afetar a sua estrutura, sua substância. O que é característico dessa atuação específica da graça divina, como o próprio nome sugere, é que ela é comum, pois, recai e abençoa a todas as pessoas igualmente: por exemplo, quando Deus “faz nascer o seu sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos.”⁷⁷

Porém, a ação de preservar, de manter, de impedir os efeitos máximos do pecado na criação não é suficiente para retorná-la ao seu estado supralapsariano⁷⁸, anterior a queda. É necessária uma ação divina especial, a saber, uma ação da graça especial que é realizada no sacrifício de Cristo para redimir todas as coisas. A salvação operada em Cristo não objetiva unicamente a salvação dos seres humanos – mesmo que possamos, temporariamente, fazer um recorte antropológico específico para tratar dessa questão –, mas, a redenção tem objetivos cósmicos, pois, graça não se opõe à natureza e, por consequência, busca toda a dimensão criacional a fim de restaurá-la. Novamente, vemos, claramente, que, para Bavinck, o estado pré-queda dispensa a atuação da graça, seja comum, seja especial, pois, sua função é se opor ao pecado e anulá-lo, destruí-lo. Assim, no modelo bavinckiano, graça e natureza não se anulam, nem estão em relação hierárquica, mas, estão, completamente, em unidade.⁷⁹

Mesmo assim, veremos, também, a partir de outro modelo de unidade entre natural e sobrenatural – dessa vez, abordando Henri de Lubac a partir da tradição

⁷⁷ BÍBLIA, Mateus, 5: 45, p. 960.

⁷⁸ *Supralapsariano*, aqui, está sendo utilizado em sentido lato, amplo, simplesmente, em referência ao momento histórico anterior a queda humana, anterior ao pecado original.

⁷⁹ BAVINCK, 2012, Vol. 3, p. 582.

católica –, que, quando Bavinck exclui a graça – seja comum, seja especial – de todo momento histórico supralapsariano, ele pode ter incorrido, infelizmente, na separação – mesmo que temporária – do natural e sobrenatural. Pois, ao fazer isso, tornou o sobrenatural contingente demais, retirando a relação orgânica e harmônica que deve existir entre ambos. Se a atividade do sobrenatural só emerge por necessidade de corrigir o pecado, logo, antes disso, não há necessidade nenhuma de sua atuação. Bavinck, é claro, sabe disso e, mesmo assim, mantém as implicações ao argumentar que, anterior à dispensação da graça⁸⁰, temos a dispensação das obras. Ou seja, por obras, Adão poderia ter evitado o pecado original e não ter comido da árvore do bem e do mal. A partir da *nouvelle théologie* – em específico, Henri de Lubac –, poderíamos perguntar o que significa isso que Bavinck parece sugerir, de uma natureza que existe independentemente da graça de Deus anterior a queda? Por acaso, seria algum tipo de autonomia do natural em relação ao sobrenatural – mesmo que anterior ao pecado? Se sim, isso não introduziria, novamente, o problema de uma natureza secular, que existe e funciona independente da ordem da graça? Essas perguntas, mesmo que não tenham sido feitas a Bavinck – já que Henri de Lubac não é contemporâneo dele –, apesar disso, são perguntas plausíveis e que podem mostrar um ponto cego que necessite de complementação. Mais à frente, quando discutirmos sobre a *nouvelle théologie*, veremos, como possível solução, a noção de *desiderium naturale* – conceito desenvolvido por Henri de Lubac.

2.4.5 Teologia: Herman Bavinck e Neocalvinismo Holandês (amadurecido)

Antes de passarmos para o próximo capítulo, é importante mencionar algo que, apesar de parecer secundário, na verdade, consegue revelar informações que nos ajudam a perceber o desenvolvimento da tradição do neocalvinismo holandês e seu amadurecimento. Acima, nas várias citações diretas de Herman Bavinck, fica claro que, apesar de crítico a São Tomás de Aquino e ao neotomismo em geral, as categorias da sua teologia ainda são devedoras do doutor angelical. Apesar disso

⁸⁰ As respectivas expressões “dispensação da graça” e “dispensação das obras”, na teologia reformada, se refere ao modo como, normalmente, é dividido o período bíblico anterior e posterior a queda. Até o terceiro capítulo do livro de Gênesis, antes da queda de Adão e Eva, temos o período das obras. Depois, durante toda a narrativa da redenção até Apocalipse, temos o período da graça. Essa linguagem, por exemplo, aparece na Confissão de fé de Westminster como “pacto das obras” e “pacto da graça”.

parecer secundário, na verdade, mostra que a terminologia de Herman Bavinck sinaliza uma diferença entre o quadro conceitual dele quando comparado aos de seus sucessores – aqueles, dentro da mesma tradição.

O aparato conceitual de Bavinck é, em grande medida, emprestado do Neotomismo, enquanto Vollenhoven e Dooyeweerd desenvolveram uma estrutura categorial e uma terminologia própria, que faz justiça a intuição religiosa do Calvinismo. Essa estrutura e terminologia é particularmente evidente no uso das categorias de “lei”, “sujeito” e “direção”, que substitui as categorias Neotomistas de Bavinck “substância” e “acidentes” para expressar os efeitos do pecado na criação. Onde Bavinck fala do pecado como “acidental” para a “substância” da criação, Vollenhoven e Dooyeweerd fala de uma mudança na direção religiosa dentro do lado-sujeito da criação, deixando o lado-lei (ou “estrutura”) intacto pelo pecado.⁸¹

⁸¹ WOLTERS, 2006, p. 3, tradução nossa. *“Bavinck’s conceptual apparatus is borrowed very largely from Neothomism, whereas Vollenhoven e Dooyeweerd have evolved a categorial framework and terminology of their own, which do fuller justice to the religious intuition of Calvinism. This framework and terminology are particularly evidente their use of categories “law”, “subject”, and “direction,” which replace Bavinck’s Neothomist categories “substance” and “accidents,” to express the effects of sin in creation. Where Bavinck speaks of sin as “accidental” to the “substance” of creation, Vollenhoven and Dooyeweerd speak of a change in religious “direction” within the subject-side of creation, leaving the law-side (or “structure”) unaffected by sin.”*

3 UNIDADE DE NATUREZA E GRAÇA E A *NOUVELLE THÉOLOGIE*

O escolasticismo dominou o cenário teológico católico a partir da metade do século XIX em diante. Os manuais de teologia da época tentaram intencionalmente se manter fiéis à teologia de São Tomás de Aquino. Talvez, as maiores evidências históricas para esse reavivamento neotomista seja a aprovação solene da *Dei Filius*, em 22 de abril de 1870, na assembleia de padres do Concílio Vaticano I (Constituição Dogmática Sobre a Fé Católica). Além disso, em 4 de agosto de 1879, o Papa Leão XIII publicou a encíclica *Aeterni Patris*. Sobre o significado histórico desses dois documentos para o ressurgimento da teologia escolástica (neotomismo), Gerald A. McCool afirma que a principal influência por trás de ambos os documentos é devida ao jesuíta e neotomista Joseph Kleutgen (1811-1883).

Kleutgen era o teólogo que revisou a versão final da Constituição Apostólica Sobre a Fé adotada pelo Concílio Vaticano I. A linguagem da constituição na relação entre fé e razão reflete o pensamento escolástico de Kleutgen. A classificação de posições desaprovadas sob as categorias antagônicas entre si de fideístas, [...] e semi-racionalistas, [...] é devido a Kleutgen. Kleutgen, normalmente, é creditado como o principal, se não, o exclusivo, autor de *Aeterni Patris* – a encíclica onde Leão XIII proclamou a opção oficial da Igreja pelo método aristotélico de St. Tomás na sua instrução filosófica e teológica. Finalmente, as duas maiores obras de Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit* e *Die Philosophie Der Vorzeit*, apresenta uma exposição magistral da teologia alemã de Hermes, Günther, e da escola de Tübingen, seguido de uma crítica incisiva das suas teologias à luz de seu próprio sistema escolástico.⁸²

No início do século XIX, vários teólogos católicos tentaram recuperar a tradição e a herança católica por meio de métodos filosóficos não tomistas, especificamente, com o uso de métodos da filosofia pós-kantiana. Os principais nomes desse movimento são os oponentes intelectuais de Joseph Kleutgen citados acima, os

⁸² MCCOOL, Gerald A. *Nineteenth Century Scholasticism: The Search for a Unitary Method*. Nova Iorque: Fordham University Press, 1989. p. 2, tradução nossa. “Kleutgen was the theologian who drafted the final version of the Apostolic Constitution on Faith adopted by the First Vatican Council. The language of the constitution on the relation between faith and reason reflects Kleutgen's scholastic thought. The classification of disapproved positions under the opposed categories of fideists, **who conceded too little to unaided human reason in relation to man's knowledge of God**, and semi-rationalists, **who conceded too much**, is due to Kleutgen. Kleutgen is often credited with the principal, if not the exclusive, authorship of *Aeterni Patris*, the encyclical in which Leo XIII proclaimed the Church's official option for the Aristotelian method of St. Thomas in her philosophical and theological instruction. Finally Kleutgen's two major works, *Die Theologie der Vorzeit* and *Die Philosophie der Vorzeit*, present a masterly exposition of the German theology of Hermes, Günther, and the Tübingen School, followed by an incisive critique of their theology in the light of his own scholastic system.”

teólogos da escola de Tübingen: Georg Hermes (1775-1831), Anton Günther (1783-1863) e outros. Em grande medida, o ressurgimento da escolástica neotomista é uma reação a esse uso deliberado, pelos semi-racionalistas,⁸³ de categorias kantianas e pós-kantianas dentro da Igreja católica na primeira metade do século XIX. Os escolásticos defendiam que as teologias modernas eram insuficientes para resolver o problema da relação adequada entre razão e fé, natureza e graça, e que somente a síntese aristotélico-tomista de São Tomás de Aquino conseguiria contornar o problema. Assim, os dois principais documentos do final do século XIX podem ser interpretados como exemplos de aprovação oficial da Igreja Católica quanto ao método tomista recuperado e interpretado pelos novos escolásticos.

3.1 Introdução: Catolicismo Moderno e *Nouvelle Théologie*

Por isso, o século posterior foi marcado, dentre outras coisas, por grupos distintos que buscavam maior liberdade teológica para além do escolasticismo – algo que foi sinalizado como vitória no Concílio Vaticano II ao reconhecer a validade de outros métodos. Porém, antes disso, já a partir da década de 1940 e 1950, surge a chamada nova teologia, *nouvelle théologie*, associada a nomes como Jean Daniélou (1905-1974), Henri Bouillard (1908-1981), Henri de Lubac (1896-1991), seu aluno Hans Urs Von Balthasar (1905-1988), Marie-Dominique Chenu (1895-1990), Yves Congar (1904-1995), entre outros. Os quatro primeiros, para os propósitos desse trabalho, são mais relevantes, porque têm maior

[...] preocupação sobre o que eles consideram como *horizontalização* (a exclusão do relacionamento vertical com Deus) ou *immanentização* (a rejeição de qualquer impacto transcendente em causas históricas) de desenvolvimentos eclesiais e culturais. [...] [Eles] ficaram convencidos que a cultura da modernidade estava começando a ditar a agenda para o futuro da Igreja.⁸⁴

Por conta do posicionamento crítico à modernidade, Henri de Lubac, por exemplo, traça toda a genealogia histórico-teológica das causas de sua origem, ao mesmo tempo que assume um tom bastante crítico a essa mudança cultural.

⁸³ BOERSMA, 2009, p. 38.

⁸⁴ BOERSMA, 2009, p. 11, tradução nossa. “[...] Concerned about what they regarded as *horizontalizing* (the exclusion of a vertical relationship with God) or *immanentizing* (the rejection of any transcendent impact on historical cause and effect) ecclesial and cultural developments, [...] became convinced that the culture of modernity was beginning to set the agenda for the Church’s future.”

Mas não podemos, erroneamente, achar que a *nouvelle théologie* forma uma escola de teologia homogênea. Primeiro, porque a categoria “escola” associada a esse movimento é bastante inadequado. Uma das principais críticas da *nouvelle théologie* à produção teológica de sua época era o hábito de produzir “teologias de manuais”, àquelas que eram desenvolvidas somente para a academia desassociada da prática pastoral e do dia a dia. A separação entre teologia e prática, entre religião e vida comum, entre conhecimento e ação, fazia parte da preocupação pastoral da *nouvelle théologie*. Segundo, porque esses teólogos são muito diversos e discordam sobre uma variedade de assuntos. A maioria deles desenvolveu teologias próprias e sistemas teológicos independentes. Porém, apesar da diversidade e da particularidade de cada teólogo, existe, sim, algo em comum. Podemos dizer que compartilham, apesar das diferenças, a mesma sensibilidade sacramental. Uma visão de mundo influenciada por autores pré-modernos – pais da Igreja antiga e medieval. E mais do que uma cosmovisão sacramental, existe um *pathos* sacramental.⁸⁵

Como foi referido acima, Jean Daniélou, Henri Bouillard, Henri de Lubac e Hans Urs Von Balthasar foram muito influenciados pela tradição cristã antiga e medieval, com destaque especial ao uso de conceitos neoplatônicos de onde será desenvolvido a noção de participação sacramental ou ontologia sacramental. Por isso, eles

[...] questionaram se a expressão [*nouvelle théologie*] era apropriada. Com a intenção de *ressourcement* da tradição, eles não consideravam sua teologia como nova; nem tinham intenção de começar uma escola de teologia distinta. De fato, *nouvelle théologie* é menos uma escola de pensamento do que uma sensibilidade comum – a saber, uma ontologia sacramental comum.⁸⁶

Movimento *ressourcement*⁸⁷ é o outro nome atribuído a *nouvelle théologie*. Essa identificação se refere ao trabalho de recuperação e estudo aprofundado de tradições pré-modernas da história da Igreja, especificamente, ao retorno de fontes gregas e neoplatônicas do início da cristandade. A importância do mistério, a ênfase na realidade (*res*) do sacramento – ao invés de subordinar o mistério ao signo –, a ênfase na participação divina, a união sacramental de natureza e graça etc., são

⁸⁵ BOERSMA, 2009, p. 7.

⁸⁶ BOERSMA, 2009, p. 8-9, tradução nossa. “[...] questioned the appropriateness of the term. Intent on a *ressourcement* of the Tradition, they did not regard their theology as new; nor had they any intention of starting a distinct theological school. Indeed, *nouvelle théologie* is less a school of thought than a common sensibility—namely, a shared sacramental ontology.”

⁸⁷ “Movimento *ressourcement*”, daqui em diante, será utilizado de forma intercambiável como sinônimo de *nouvelle théologie*.

temas centrais que formam a visão de mundo pré-moderna do início da era cristã. O *ressourcement* não é somente um projeto formal de tradução das fontes antigas, mas, também, uma recuperação de sensibilidades para responder às questões contemporâneas – portanto, não se trata de repriminção,⁸⁸ já que estamos lidando com teólogos católicos muito comprometidos com a escritura, com a tradição e o magistério. Aqui, levar a sério a interpretação dos pais da Igreja é uma das principais marcas da *nouvelle théologie*. O projeto *ressourcement* é uma das principais características do movimento e de particular interesse para esse trabalho, pois, é um ponto de contato ecumênico com o protestantismo. Nas palavras de Hans Boersma: “como a *nouvelle théologie*, a Reforma [protestante] também pode ser descrita como um movimento de *ressourcement*”.⁸⁹

3.2 *Nouvelle Théologie*: Henri de Lubac

Os neotomistas contemporâneos de Henri de Lubac – final do século XIX e século XX – recuperaram o escolasticismo de São Tomás de Aquino e fizeram uma distinção clara e estrita entre duas realidades separadas: o reino da natureza e o reino da graça. A intenção por trás era preservar a gratuidade da graça e a característica extrínseca – objetiva – da revelação como algo que pode ser capturado objetivamente por meio de provas racionais e evidência empírica. Porém, isso envolvia trabalhar com duas realidades estanques, separadas. Assim, a graça seria uma realidade sobreposta transcendentemente sobre a vida comum, a dimensão da natureza.

Na Idade Média, a síntese tomista de natureza e graça foi uma alternativa teológica para a relação entre filosofia aristotélica e teologia cristã. Por vários séculos, o acesso aos escritos aristotélicos foi restrito e mediado por fontes platônicas e neoplatônicas. A recuperação da literatura completa das obras de Aristóteles e sua consequente tradução para o latim veio do mundo árabe por volta do século XII d.C. Filósofos árabes medievais como Avicena (980-1037) e Averróis (1126-1198) já

⁸⁸ Repriminção é a tentativa de recuperar algum período histórico considerado superior, puro, original, ignorando toda a tradição e desenvolvimento histórico ao longo do tempo. Normalmente, chamamos isso de restauracionismo ou primitivismo anti-histórico. Envolve um sentimento nostálgico em relação a algum período da história e a tentativa de retornar a ele, ou trazê-lo puro para a contemporaneidade, ignorando as transformações históricas ao longo dos anos. Normalmente, essa atitude é acompanhada de um profundo cinismo e pessimismo da história e da tradição.

⁸⁹ BOERSMA, 2009, p. 14, tradução nossa. “*like nouvelle théologie, the Reformation could also be described as a movement of ressourcement.*”

lidavam com a filosofia aristotélica desde, pelo menos, o século X. Posteriormente, isso chega ao Ocidente, em grande medida, vinculado historicamente ao surgimento do escolasticismo. São Tomás de Aquino, talvez, seja o grande representante da tentativa de estabelecer uma síntese entre filosofia aristotélica e teologia cristã medieval, natureza e graça, portanto. Tal síntese tomista se tornará um dos paradigmas da relação entre filosofia e teologia, fé e razão, natureza e graça.⁹⁰

Já no século XIX, início do século XX, como referimos acima, o paradigma tomista foi recuperado e oficializado no âmbito do catolicismo romano; nessa época, Henri de Lubac nasce em 1886, em Cambrai, na França, num contexto de família nobre. Ainda cedo, sua família se muda para Lyon, onde ele terá contato com a educação jesuíta. Henri de Lubac se tornará um homem entre duas guerras, pois, além de ter lutado pessoalmente na Primeira Guerra Mundial, anos depois, o mundo iria presenciar o surgimento de regimes totalitários pela Europa e, particularmente, o surgimento do fascismo – que influenciou fortemente a França. A partir da década de 1940, a Alemanha nazista invade a França e instala um regime sob a liderança de Marechal Pétain, novo Chefe de Estado que, no passado, foi um dos heróis na Primeira Guerra Mundial.⁹¹ Por muitos anos, a França iria experimentar a opressão do regime totalitário fascista e muitas violações de direitos humanos. Leis antissemitas, colaboração com o regime nazista, apoio massivo de algumas alas da Igreja Católica ao partido fascista por meio do silêncio e, muitas vezes, por meio do acobertamento às atrocidades da época etc. Tudo isso, definitivamente, corrobora para que Henri de Lubac começasse a pensar na relação entre teologia e política, entre religião e a vida comum.

O crescimento do fascismo na Europa, particularmente, na França, e a questão de como a Igreja deve responder a isso, era o contexto onde Henri de Lubac desenvolveu a sua teologia. De Lubac percebeu que o regime de Vichy era tentador aos católicos tradicionalistas, pois eram atraídos por estruturas de autoridade. Mas, ele também percebeu que no seu coração o fascismo constituía uma religião diferente: um retorno ao neopaganismo anticatólico e anticristão.⁹²

⁹⁰ GONZALEZ, Justo L. *Uma História do Pensamento Cristão: De Agostinho às Vésperas de Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p. 223-231.

⁹¹ BOERSMA, 2009, p. 89.

⁹² BOERSMA, 2009, p. 89, tradução nossa. *“The rise of fascism in Europe, particularly in France, and the question of how the Church should respond, was the context in which Henri de Lubac developed his theology. De Lubac realized the temptation that the Vichy regime presented to traditionalist Catholics, attracted as they were to structures of authority. But he also realized that at its heart fascism constituted a diVerent religion: a return to anti-Catholic and anti-Christian neo-paganism.”*

Esse contexto político-social da França impulsionou-o, portanto, para a relação entre o natural e o sobrenatural. Para ele, a “razão porque muitos acomodaram acriticamente o neopaganismo fascista do regime de Vichy foi a separação duradoura entre natureza e o sobrenatural, como se os dois formassem dois compartimentos hermeticamente fechados”.⁹³

Por razões históricas diferentes, e com uma diferença óbvia de erudição, Henri de Lubac chega a uma conclusão parecida com a de Francis Schaeffer: uma vez que é a traçada a separação entre natureza e graça, isso acaba concedendo autonomia à dimensão da natureza, como se ela pudesse funcionar independentemente da realidade transcendente. Já não há mais relação entre ambas, pois, nas palavras já citadas do Francis Schaeffer, se a natureza se torna autônoma, ela tende a devorar a graça.

3.3 Teologia: Henri de Lubac e Natureza e Graça

Uma das diferenças entre a *nouvelle théologie* e o neotomismo é de base antropológica. Há visões claramente divergentes sobre o que constitui naturalmente o ser humano. Por trás dessa distinção antropológica, pressupõe-se dois modos distintos de relação entre natureza e graça. Henri de Lubac, por exemplo, porque propõe uma unidade entre ambos, defende que haja uma harmonia entre a constituição natural humana com seu destino último sobrenatural – a visão beatífica.⁹⁴ Portanto, os dois lados da moeda, natural e sobrenatural, não correm paralelamente indiferentes um ao outro, porque, de acordo com Henri de Lubac, existe uma predisposição natural que é completada pela graça. A graça não é algo meramente adicionado externamente, completamente extrínseco a constituição natural humana, mas se combina com a natureza que já foi providencialmente preparada para recebê-la. De modo distinto, o neotomismo desenvolve, a partir da filosofia aristotélica, uma concepção de relação diferente entre natureza e graça. A antiga síntese escolástica, que remonta à Idade Média, é recuperada e elaborada com alguns conceitos-chaves.

⁹³ BOERSMA, 2009, p. 89, tradução nossa. “*The reason, he believed, why so many accommodated uncritically the fascist neo-paganism of the Vichy regime was the long-standing separation between nature and the supernatural, as if the two formed two hermetically sealed compartments.*”

⁹⁴ A visão beatífica é a categoria cristã que se refere ao destino último do homem quando este se torna apto a contemplar e se unir a glória de Deus.

Classicamente, o binômio natural e sobrenatural é relacionado hierarquicamente – e de maneira sobreposta – no modelo tomista. A dimensão sobrenatural paira paralela ao natural, mas, cada domínio possui seu próprio mecanismo de funcionamento, suas próprias finalidades. O natural não se confunde com o sobrenatural e vice-versa. Portanto, para que o natural atinja o “andar de cima”⁹⁵, ele precisa ser elevado, precisa ser transcendentemente alcançado pelo superior e trazido para perto. É importante ressaltar que o natural, apesar de inferior ao sobrenatural, não é intrinsecamente ruim/pecaminoso. Para o catolicismo tomista, a compreensão do natural passa necessariamente pelo conceito de criação, de que todas as coisas foram criadas por Deus e, em si mesmas, são intrinsecamente boas – como foi declarado em Gênesis. Aplicado a uma antropologia teológico-filosófica, por hipótese, é possível imaginar uma constituição humana que independe da graça santificante, uma *natureza pura* – Henri de Lubac, aludindo a essa concepção hipotética, afirma que um dos principais problemas da história da Igreja foi exatamente a emergência desse conceito expresso na categoria *pura natura*.⁹⁶ Para o teólogo da *nouvelle théologie*, o que surgiu como mera hipótese, foi tratado como algo ontologicamente existente. Assim, para o escolasticismo, é necessário distinguir duas finalidades para o homem que correm paralelamente: os fins naturais e os fins sobrenaturais – obedecendo, na antropologia, o modelo hierárquico de natureza e graça. No estado puramente natural (*pura natura*), temos o ser humano pré-lapsariano – anterior a queda –, que não foi afetado pelo pecado e não recebeu graça santificante. O zelo tomista tem por finalidade preservar o caráter extrínseco da revelação sobrenatural. O natural, à parte do sobrenatural, não possui absolutamente nada que o dirige ao sobrenatural. Os fins naturais são, por assim dizer, naturais. No estado de *pura natura*, o ser humano nunca conseguiria alcançar a visão de beatífica: ele necessita da ajuda extrínseca de uma graça que o eleva aos bens espirituais. A graça, aqui, é algo que vem de fora, é um *donum superadditum*⁹⁷, um dom que é adicionado *sobre* a natureza humana. Assim, é fácil entender a seguinte citação de Henri de Lubac:

⁹⁵ SCHAEFFER, Francis A. *O Deus que Intervém*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009. p. 123. Termo usado pelo Francis Schaeffer em suas obras.

⁹⁶ ROWLAND, Tracey. *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2008. p. 20.

⁹⁷ BAVINCK, 2012, Vol. 3, p. 586. Essa expressão que foi utilizada várias vezes ao longo do trabalho (como vimos em Herman Bavinck na sua crítica ao conflito de natureza e graça), é o termo técnico da teologia tomista e neotomista.

Teologia reinou como a rainha das ciências e, de vez em quando, possivelmente, tirou vantagem injusta desse título. Agora, começou a perder posição; depois de dominar todo o conhecimento, estava tendendo a se tornar meramente um ramo separado. O fim sobrenatural que é, por assim dizer, a pedra angular do arco, não era mais o da filosofia. O estudo do homem foi dividido em duas partes.⁹⁸

Quando de Lubac afirma que o “estudo do homem foi dividido em duas partes”, claramente, está se referindo à quebra da unidade de natureza e graça quanto à antropologia. O ser humano natural torna-se matéria de estudo somente das outras ciências “naturais” como a filosofia, por exemplo, enquanto a teologia estuda unicamente os fins sobrenaturais da realidade espiritual. As duas dimensões, antes conectadas, agora, estão separadas. Isso, então, abre espaço para a secularização da compreensão sobre quem é o ser humano, devido a autonomia concedida à filosofia: existe a ciência que estuda o ser humano natural e a ciência teológica que estuda o ser humano religioso.

A filosofia aristotélica defende que todo ser *animado*⁹⁹ possui natureza própria. “Natureza” quer dizer algum mecanismo interno que conduz o ente aos seus objetivos intrínsecos. Logo, as finalidades de cada ser são proporcionais a natureza do ser. O cachorro, por exemplo, não busca os mesmos bens e as mesmas finalidades que seres racionais, pois, isso não é próprio de sua natureza – a racionalidade é típica da natureza do animal racional, o ser humano. Da mesma forma, as finalidades vegetativas da planta não se confundem com a natureza da pedra, pois esta não possui *alma (anima)* no sentido aristotélico (não é *animado*, não possui movimento próprio). A conclusão aristotélica é que todo o ser possui bens que são proporcionais a sua natureza. O ser humano, portanto, por pertencer a criaturidade, no seu estado de natureza pura, não possui intrinsecamente nenhum fim que ultrapassa as qualidades próprias da sua natureza: o ser humano natural só pode atingir fins naturais.¹⁰⁰ Então, se existe algum objetivo intrínseco à natureza humana – algum tipo

⁹⁸ DE LUBAC, Henri. *Augustinianism and Modern Theology*. Friburgo: Herder & Herder, 2000. p. 214-15, tradução nossa. “*Theology had reigned as queen of the sciences, and on occasion it had possibly taken unfair advantage of its title. Now it was beginning to lose its position; after dominating the whole of knowledge it was tending to become merely a separate branch. The supernatural end which is, so to say, the keystone of the arch, was no longer that of philosophy. The study of man was cut into two parts.*”

⁹⁹ Em Aristóteles, *anima* significa qualquer ser que possui movimento em sentido amplo: deslocamento no espaço, crescimento etc. Seria o estudo equivalente da biologia, por exemplo: estudo dos seres que possuem vida biológica.

¹⁰⁰ ROWLAND, 2003, p. 94.

de finalidade que se impõe a todo e qualquer ser humano –, tem que existir também, em contrapartida, os meios internos que conduzam aquela natureza ao alcance de tal objetivo. A natureza do ser humano tem que ser acompanhada tanto dos fins naturais, quanto pelas capacidades de alcançá-los. Esse princípio aristotélico é a base filosófica do escolasticismo para rejeitar o *desiderium naturale* – conceito fundamental da antropologia de Henri de Lubac que defende a existência de uma inclinação natural do ser humano em direção ao sobrenatural.¹⁰¹

[...] de acordo com seu poder absoluto (*potentia absoluta*) Deus poderia ter criado Adão sem a justiça original e a graça santificante. Essa primeira criatura certamente não teria terminado com a mesma beatitude sobrenatural que Adão e todos os demais santos, de fato, conseguiram. Os últimos tomistas transformaram essa hipótese num esquema elaborado em que duas ordens paralelas correm lado a lado uma a outra, cada uma seguindo perfeitamente seu próprio curso: as ordens natural e sobrenatural, cada uma, conduzida ao seu apropriado fim conatural.¹⁰²

Na citação acima, vemos claramente a compreensão escolástica do estado de *pura natura*. Para o tomismo, o ser humano não possui nenhum desejo intrínseco que o impulsiona ao sobrenatural, pois, isso significaria violar o princípio aristotélico de natureza. “Para Aristóteles”, explicou de Lubac, “a natureza era um centro de propriedades e uma fonte de atividade que era estritamente delimitada e fechada dentro de sua ordem própria”.¹⁰³ A natureza é fechada em si mesma. São Tomás utiliza essa definição estrita e fechada de natureza humana e, na opinião de Henri de Lubac, acaba concedendo excessivamente à filosofia aristotélica. Com isso, os neotomistas queriam preservar dois princípios teológicos importantíssimos: o caráter gratuito da revelação sobrenatural e o atributo divino da liberdade plena. Os dois estão absolutamente interligados. Deus não pode ser constrangido, forçado, obrigado a dar a graça santificante ao ser humano, pois, esse evento tem que ser um ato de amor gratuito da parte de Deus. Para alguns escolásticos, não pode existir nada no ser humano que o torne naturalmente apto para a visão beatífica, pois, do contrário, Deus

¹⁰¹ ROWLAND, 2003, p. 95.

¹⁰² BOERSMA, 2009, p. 91, tradução nossa. “[...] according to his absolute power (*potentia absoluta*) God could have created Adam without original justice and sanctifying grace. Such a worst creature surely would not have ended up with the same supernatural beatitude that Adam, and all of the saints, did in fact obtain. The later Thomists turned this hypothesis into an elaborate scheme in which two parallel orders ran alongside one another, each perfectly following its own course: the natural and the supernatural orders each leading to its own appropriate conatural end.”

¹⁰³ DE LUBAC, 1991 apud BOERSMA, 2009, p. 92, tradução nossa. “For Aristotle, nature was a center of properties and a source of activity that was strictly delimited and enclosed within its own order.”

seria obrigado a conceder a graça da revelação sobrenatural. Então, a graça tem que ser sobrenatural e extrínseca, “de fora”.

3.3.1 Teologia: Henri de Lubac e Antropologia

Quando a tradição tomista utilizava o conceito aristotélico de *pura natura*, existia uma justificativa bíblica por trás: a distinção entre imagem e semelhança em Gênesis. A distinção dos dois conceitos se tornou a interpretação bíblica para a base antropológica das duas dimensões: natural e sobrenatural. A *imagem* do ser humano se refere às capacidades intrínsecas da natureza humana de alcançar seus fins naturais; e a *semelhança* seria o aspecto da graça divina no ser humano, capacitando-o a contemplar a visão beatífica. Ou seja, o conceito de “imagem” justificava a importação da concepção aristotélica de natureza. Porém, por mais que essa distinção estivesse presente desde os pais da Igreja, Henri de Lubac argumenta que a interpretação dos pais diferia bastante e não servia como justificativa de uma esfera natural autônoma do sobrenatural, fechada em si mesma.¹⁰⁴ De igual modo, Herman Bavinck também critica essa separação conceitual muito estrita entre “imagem” e “semelhança” e faz a seguinte constatação:

A Escritura, porém, não somente conta o fato de que a criação foi feita à imagem de Deus, mas também explica o seu significado. Embora as duas palavras, “imagem” e “semelhança” [...] certamente não sejam idênticas, não há distinção material essencial a ser feita entre elas.¹⁰⁵

Assim, temos, aqui, um ponto de contato interessante entre ambos. Mas, além disso, Henri de Lubac acrescenta que os antigos Pais, incluindo Santo Agostinho de Hipona, quando distinguiam entre imagem e semelhança, estabeleciam uma conexão entre criatura e criador, natureza e graça, que, praticamente, se aproximava da noção de *desiderium naturale*.

Quando algum dos pais da Igreja situa a imagem de Deus na substância da alma, e a semelhança de Deus nas virtudes, não devemos levá-los a pensar que as virtudes são para eles nada mais que um desenvolvimento da natureza e de seus poderes, e não uma ordem superior envolvendo uma natureza superior: eles veem a imagem que recebemos do Criador, e a

¹⁰⁴ DE LUBAC, Henri. *The Mystery of The Supernatural*. Nova Iorque: The Crossroad Publishing Company, 1998. p. 98.

¹⁰⁵ BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada – Volume 2: Deus e a Criação*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. p. 541.

semelhança na espiritualidade que o Espírito Santo comunica a nós, como seu dom [seus dons].¹⁰⁶

Claramente, Henri de Lubac considerava injustificado o uso tomista do conceito de natureza nos moldes aristotélicos. Ao contrário, o teólogo da unidade insistia que o *desiderium naturale* não invalidava a gratuidade da revelação. O desejo natural que todo o ser humano possui não implica – ao contrário do que pensa a concepção aristotélica – que ele possa alcançá-lo, realizá-lo por si só. De acordo com Hans Von Balthasar, foi Blondel que encorajou de Lubac “a ler, a partir dos textos de Tomás de Aquino, o que ele viu como evidência: o paradoxo da criatura espiritual que é ordenada para além de si mesma pela realidade intrínseca da sua natureza a um objetivo que é inalcançável e que só pode ser concedido como uma dádiva da graça”.¹⁰⁷ Essa aptidão interior¹⁰⁸ que o ser humano tem pelo sobrenatural não o coloca na condição de construir todo o caminho até o divino, isso é função da ação graciosa de Deus. Porém, se alguém nega esse desejo interno, essa inclinação pelo transcendente, pelo inalcançável, corta-se a conexão entre a natureza humana e a fé, entre natureza e graça. A fé não é meramente uma capacidade adicionada à natureza humana a partir do sobrenatural, mas, por mais que seja fruto da graça sobrenatural, ela combina com a estrutura da natureza humana por causa do *desiderium naturale*. Dessa forma, a defesa teológica da *nouvelle théologie* a favor dessa aptidão interna do infinito não anula a gratuidade da graça e, principalmente, une o natural com o espiritual, o natural com a fé, natureza e graça.

De Lubac, grande especialista de história da Igreja, evidencia que tem amplo apoio na tradição dos pais antigos e medievais, principalmente, entre os pais gregos. Até mesmo, uma das maiores autoridades entre os latinos, Santo Agostinho, falava do *sensus divinitatis* que todo o ser humano possui por ter sido criado a imagem e

¹⁰⁶ SCHEEBEN, 1957 apud DE LUBAC, 1998, p. 98, tradução nossa. “*When some of the Fathers situate the divine image in the substance of the soul, and resemblance to God in the virtues, we must not take them to mean that the virtues are for them no more than a development of nature and its powers, and not a superior order involving a superior nature: they see the image in the nature we receive as such from the Creator, and the likeness in the spirituality which the Holy Spirit communicates to us as his gift.*”

¹⁰⁷ BALTHASAR, Hans Urs Von. *The Theology of Henri de Lubac*. São Francisco: Ignatius Press, 1991. p. 13, tradução nossa. “[...] *the courage to read out of the texts of Thomas Aquinas what he saw in them with evidence: the paradox of the spiritual creature that is ordained beyond itself by the innermost reality of its nature to a goal that is unreachable for it and that can only be given as a gift of grace.*”

¹⁰⁸ Henri de Lubac utilizava várias expressões para esse desejo natural que o ser humano tem por Deus: “abertura interior”, “apetite”, “inclinação”, “capacidade” etc. Veja nas páginas 130-2 e 136-7 de “Mystery of The Supernatural”.

semelhança de Deus;¹⁰⁹ um sentido da divindade que direciona seus amores – citando a ênfase agostiniana na *ordo amoris*: a disposição ordenada nas afeições¹¹⁰. Esse trabalho não pretende reconstruir a genealogia histórica citada por Henri de Lubac nas suas obras, porém, o apoio massivo da tradição que ele apresenta corrobora para um projeto maior da *nouvelle théologie*: a visão de mundo que fundamentava o cristianismo antigo e medieval facilitando-o a lidar com o paradoxo (com o mistério). Para de Lubac, afirmar que o ser humano foi feito a imagem e semelhança de Deus e que, por isso, sua estrutura criacional possui uma inclinação ao sobrenatural, ao mesmo tempo que o sobrenatural continua inalcançável, inatingível, é afirmar e abraçar o paradoxo da antropologia dos pais da Igreja, o mistério da natureza humana. Sustentar o paradoxo é abraçar o mistério do natural que participa no sobrenatural, aquilo que ele chamava de ontologia sacramental.

3.3.2 Teologia: Henri de Lubac e Ontologia Sacramental

Chegamos no projeto mais ousado e abrangente da *nouvelle théologie* que faz jus ao nome *ressourcement* do movimento. A importância da tradição e da história da Igreja para Henri de Lubac envolvia não somente o uso de citações antigas, nem somente a tradução dos pais antigos e medievais, mas, sim, a recuperação de uma sensibilidade compartilhada, por muito tempo, por toda a cristandade até meados da Idade Média: a síntese cristã grega neoplatônica, ou, simplesmente, como chamaremos: síntese do platonismo cristão¹¹¹. O uso do termo “sensibilidade” é intencional. O platonismo cristão não é, em primeiro lugar, uma escola teológica, nem um conjunto de doutrinas, nem mesmo uma filosofia, apesar de, certamente, possuir tudo isso. Mas, antes, se trata de uma atitude pré-teórica, por isso, uma sensibilidade que muda completamente a forma de encarar a criação de Deus. Ontologia Sacramental era uma percepção pré-teórica comum do cristianismo antigo e medieval que, ao longo do tempo, se perdeu por causa da separação de natureza e graça com o advento da modernidade e do secularismo. O argumento da *nouvelle théologie* e, especificamente, de Henri de Lubac, é que, antigamente, as pessoas olhavam para o

¹⁰⁹ CALVINO, João. *As Institutas*: Volume 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. p. 41-42. João Calvino elabora a conexão entre o conhecimento de Deus e o conhecimento de si a partir do conceito agostiniano de *sensus divinitatis*.

¹¹⁰ LEWIS, C. S. *Abolição do Homem*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 14.

¹¹¹ O termo “neoplatônico” é historicamente mais acurado, pois, a influência platônica no cristianismo foi mediada, principalmente, por Plotino.

mundo como um mistério¹¹². E essa palavra tem um significado diferente do que estamos acostumados. Não diz respeito a um enigma misterioso que tem de ser desvendado, um segredo que só algumas pessoas têm acesso. Na compreensão do platonismo cristão,

“mistério” se refere às realidades por trás das aparências daquilo que uma pessoa observa por meio dos sentidos. Significa dizer que, embora nossas mãos, olhos, ouvidos, narinas e língua possam acessar a realidade, elas nunca conseguirão compreender totalmente essa realidade.¹¹³

Ou seja, o universo é misterioso, porque possui uma incomensurabilidade, uma grandeza que nossos sentidos não conseguem capturar completamente. “O mundo criado não pode ser reduzido às dimensões quantificáveis e manipuláveis”.¹¹⁴ Esse é o sentido de misterioso na sensibilidade pré-teórica do platonismo cristão. A realidade é realmente misteriosa, pois, não conseguimos reduzi-la aos nossos sentidos. Esse aspecto misterioso da criação, irreduzível, é equivalente ao modo como o cristianismo antigo falava do mundo: como sacramento. Essa linguagem da Igreja antiga significa que a realidade é um sacramento da presença de Deus, ou seja, sua função principal é mostrar, apontar para a imanente presença do Criador transcendente. Quando a *nouvelle théologie* defende uma “ontologia sacramental” da realidade criada, quer dizer que o *ser* da criação – a ontologia da criação – tem um caráter sacramental por ser intrinsecamente sacramental.

Diferente do símbolo, o sacramento inclui, necessariamente, participação. O símbolo é um dispositivo que aponta para algo fora dele, mas que não participa, nem se mistura com aquilo que é designado, apontado. Por exemplo, uma placa de trânsito pode ter o desenho de um cervo, avisando aos motoristas que tomem cuidado, pois, a qualquer momento um animal desses pode atravessar a pista. Porém, por óbvio, a placa não é o próprio animal, nem mesmo participa do animal. A placa só aponta, é

¹¹² A palavra “mistério”, na versão latina da Vulgata, Novo Testamento, por exemplo, foi traduzida por “sacramento”. Por isso, o correlato latim de “mistério” é a expressão *sacramentum*. De fato, para os pais da Igreja, teologicamente, o sacramento é o mistério de Deus.

¹¹³ BOERSMA, Hans. *Heavenly Participation: the weaving of a sacramental tapestry*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011. p. 21, tradução nossa. “‘Mystery’ referred to realities behind the appearances that one could observe by means of the senses. That is to say, though our hands, eyes, ears, nose, and tongue are able to access reality, ality, they cannot fully grasp this reality. They cannot comprehend it.”

¹¹⁴ BOERSMA, 2011, p. 21, tradução nossa. “The created world cannot be reduced to measurable, manageable dimensions.”

um mero sinal, um símbolo, a placa é somente um apontamento.¹¹⁵ De modo especial, a teologia do platonismo cristão se apoia na compreensão de que a criação, ao mesmo tempo que aponta para glória de Deus, também participa dela. Afirma o salmista que “os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras de suas mãos”¹¹⁶. A criação, então, aponta e participa. Ela existe porque seu caráter é intrinsecamente sacramental, é uma *ontologia participativa*, pois, participa naquela ontologia divina – no ser de Deus – ao qual também representa e aponta. Por isso, o sacramento não é um mero símbolo, um simples sinal, porque, apesar de conter a função de símbolo, não se esgota nisso. Não quer só apontar, quer se tornar da mesma natureza do que é apontado. Assim, não podemos esquecer a diferença entre simbolismo e sacramento – certamente, essa distinção é fundamental nos debates sobre a presença real de Cristo na ceia. C. S. Lewis, em seu livro *Peso de Glória*, diz que a participação é o objetivo supremo da beleza.

Isso nos leva ao outro sentido de glória – glória como brilho, esplendor, luminosidade. Nós brilharemos como o Sol. Receberemos a Estrela da Manhã. Acho que comecei a entender o que isso significa. Num sentido, sem dúvida, Deus já nos deu a Estrela da Manhã: podemos sair e desfrutar a dádiva de muitas lindas manhãs se nos levantarmos bem cedinho. Que mais podemos querer? – você deve estar se perguntando. Ah, nós queremos muito mais – algo a que os livros de estética dão pouca atenção, mas a respeito do que os poetas e as mitologias sabem tudo. Não queremos pura e tão-somente *ver* a beleza, embora, Deus saiba que mesmo isso já seja generosidade bastante. Queremos algo mais que dificilmente pode ser traduzido em palavras – queremos ser uma só unidade com a beleza que contemplamos, nela penetrar, recebê-la em nosso ser, banhar-nos nela, fazer parte dela. [...] Ninguém deve pensar que estou apresentando alguma fantasia pagã do tipo ser absorvido na Natureza, confundir-se com ela. A Natureza é mortal; nós continuaremos vivendo depois dela. Quando todos os sóis e nebulosas tiverem acabado, cada um de nós ainda estará vivo. A Natureza é apenas uma imagem, o símbolo [sacramento?], mas é o símbolo que as Escrituras nos incentivam a usar. Somos convidados a passar pela Natureza, para além dela, para entrar no esplendor que ela reflete ainda de forma hesitante.¹¹⁷

A genialidade do Lewis com as palavras ilustra bem a questão da participação. A finalidade última do sacramento não é apontar, mas existir dentro daquilo que denota. O autor nota, por exemplo, que quando estamos desfrutando de uma experiência estética que nos agrada, surge, automaticamente, um desejo que vai além de contemplar, mas que anseia participar, ser unido à beleza que está sendo

¹¹⁵ BOERSMA, 2011, p. 22.

¹¹⁶ BÍBLIA, A. T., 19: 1. Salmos. 2º edição. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. p. 582.

¹¹⁷ LEWIS, C. S. *Peso de Glória*. São Paulo: Vida, 2008. p. 45-46.

contemplada. Quando estamos num concerto de rock de nossa banda favorita, de repente, começamos a nos imaginar tocando junto com a banda participando daquela produção artística, participando da beleza e do prazer daquele momento. Não conseguimos só assistir, queremos nos unir à experiência estética.¹¹⁸ A intuição sacramental é parecida, pois, não se contenta só em apontar, mas quer se unir, quer participar *naquilo*. A criação é sacramental nesse sentido porque aponta e participa da glória de Deus: “[...] a ordem criada era mais que um símbolo externo ou nominal. Ao invés disso, era um sinal (*signum*) que apontava e participava numa realidade maior (*res*)”.¹¹⁹

Porém, qual a relação disso com o *teosofema* natureza e graça? A resposta é que a ontologia sacramental, claramente, une criação e redenção, natural e sobrenatural. Ao defender a criação como um sacramento que participa dentro de uma realidade maior, mais ampla, a saber, a própria realidade de Deus, temos um exemplo de união de natureza e graça. A graça, o sobrenatural, não está restrito às dimensões meramente “religiosas”: Igreja, sacerdócio, culto, eucaristia, batismo etc. Nesse quadro teológico da *nouvelle théologie*, toda a realidade criada é religiosa e sobrenatural. Não há nenhum âmbito da realidade que esteja separado do sobrenatural, pois tudo participa nele. Nalguma medida, tudo, realmente, só é, na medida em que participa da realidade sobrenatural, pois, ultimamente, só Deus é em si mesmo. Assim, nesse modelo, natureza e graça são inseparáveis.

3.3.3 Teologia: Henri de Lubac e o Corpo Tríplice

Normalmente, quando utilizamos a palavra *sacramental*, automaticamente, pensamos na discussão sobre a presença real de Cristo na eucaristia – na ceia – e as diversas posições teológicas em torno da questão. Ao longo da história da Igreja, a ênfase nas possíveis interpretações sobre o tema – presença real, presença espiritual, presença simbólica etc. – foram partes fundamentais de uma das principais controvérsias desde a Idade Média até hoje. Nesse embate, Henri de Lubac tem uma posição que, de acordo com ele, o coloca entre as posições protestante e católica romana – neotomistas especificamente. Esses polos opostos representam, na opinião

¹¹⁸ LEWIS, 2008, p. 47.

¹¹⁹ BOERSMA, 2011, p. 23-24, tradução nossa. “[...] *the created order was more than an external or nominal symbol. Instead, it was a sign (signum) that pointed to and participated in a greater reality (res).*”

dele, posições extremas: o protestantismo com seu simbolismo questionável e o escolasticismo neotomista com um realismo extremo. Na sua obra *Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages*, o autor argumenta que, apesar de erros em polos opostos e extremos, o pano de fundo é o mesmo: separação de natureza e graça. Para entender o argumento, vamos focar na crítica principal do autor que, apesar de citar Calvino nominalmente, tem sua ênfase no conceito realista de transubstanciação do neotomismo: a redução do mistério – do sacramento – à realidade do sinal visível.

Nessa obra, *Corpus Mysticum*, Henri de Lubac trata bastante dos três corpos: o corpo histórico de Cristo que nasceu da virgem Maria, o corpo eucarístico e o corpo eclesial, a Igreja. A questão principal era a relação entre os três: como distingui-los e como relacioná-los. E, de fundo, não podemos esquecer, está a preocupação sobre o mistério sacramental, o que chamamos de ontologia sacramental – ou, podemos também dizer: participação sacramental. Assim, o projeto do autor é propor uma interpretação dos três corpos – Cristo, eucaristia e Igreja – que leve a sério ontologia sacramental, o mistério, e, portanto, que não vá por nenhum dos polos protestante e neotomista: o simbolismo extremo e o realismo extremo, respectivamente.

A partir de vários comentários sobre 1 Coríntios 10 – o conhecido texto paulino sobre a ceia – Henri de Lubac observa que tradição da Igreja antiga e medieval tinha uma ênfase na unidade da eucaristia e da Igreja. Quando participamos da eucaristia, o Espírito nos torna um só corpo, uma só Igreja. No texto de Coríntios, Paulo conecta o segundo corpo (a eucaristia) com o terceiro (a comunhão da Igreja) na relação de participação. Na liturgia eucarística, nós participamos do mistério da comunhão da Igreja. A finalidade da ceia, portanto, é a comunhão do corpo de Cristo na Igreja: “A eucaristia corresponde a Igreja como causa e efeito, como meios para uma finalidade, como um sinal para a realidade.”¹²⁰

Então, o foco anterior ao escolasticismo não estava na eucaristia, nem na transubstanciação. O objetivo era a comunhão do corpo de Cristo na Igreja. O corpo da comunhão é o *telos* do corpo eucarístico. Assim, a eucaristia só é o sacramento da

¹²⁰ DE LUBAC, Henri. *Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages: Historical Survey*. Londres: SCM, 2006. p. 13, tradução nossa. “*The Eucharist corresponds to the Church as cause to effect, as means to end, as sign to reality.*”

comunhão na medida em que aponta e participa da unidade misteriosa e sobrenatural da Igreja.

Da mesma forma que a comunhão sacramental (comunhão no corpo e no sangue) é sempre e ao mesmo tempo comunhão eclesial (comunhão dentro da Igreja, da Igreja e para a Igreja...), então, comunhão eclesial também inclui, na sua plenitude, a comunhão sacramental. Estar em comunhão com alguém significa receber o corpo do Senhor com ele.¹²¹

A unidade da concepção sobre o *corpo* é claramente afirmada na citação acima. E a proposta do autor é que essa proximidade, essa relação muito conectada entre ambos, era o padrão antes do escolasticismo medieval. Somente a partir do século XIII é que o foco passa para a transubstanciação e para a discussão da presença real de Cristo na eucaristia. Historicamente, a grande virada, na opinião da *nouvelle théologie*, foi a controvérsia de Berengário sobre a eucaristia.¹²²

Outro detalhe importante, que corrobora para a leitura histórica de Henri de Lubac, foi a mudança no uso das expressões atribuídas à eucaristia e à comunhão da Igreja. Antes, a expressão *corpus mysticum* referia-se ao corpo eucarístico e *corpus verum* à Igreja. Assim, o corpo verdadeiro, a realidade almejada era a comunhão do corpo na qual o mistério (*corpus mysticum*) sacramental participava, a ceia. Depois, próximo à controvérsia, a expressão *corpus verum* migrou da unidade da Igreja para a liturgia eucarística, principalmente, considerando o realismo da transubstanciação. A partir dessa virada histórica, então, sempre que falamos sobre a presença real de Cristo, imediatamente, associamos às discussões teológicas eucarísticas. O sobrenatural, infelizmente, ficou restrito ao sinal visível do sacramento. A Igreja se tornou o corpo místico, enquanto, a realidade do corpo verdadeiro – *corpus verum* – se tornou a própria liturgia.¹²³ Para Henri de Lubac, a eucaristia, portanto, perdeu seu *telos*, pois, perdeu a finalidade da comunhão. O resultado é a eucaristia ser considerada um tipo de “intervenção sobrenatural, arbitrária, vinda de cima,

¹²¹ DE LUBAC, 2006, p. 21, tradução nossa. “*In the same way that sacramental communion (communion in the body and the blood) is always at the same time an ecclesial communion (communion within the Church, of the Church, for the Church...) so also ecclesial communion always includes, in its fulfilment, sacramental communion. Being in communion with someone means to receive the body of the Lord with them.*”

¹²² PELIKAN, Jaroslav. *A Tradição Cristã: O Desenvolvimento da Teologia Medieval (600-1300)*. São Paulo: Shedd Publicações, 2015. p. 201-263.

¹²³ REMPEL, John D. Sacraments In The Radical Reformation. In: BOERSMA, Hans; LEVERING, Matthew. *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2015. p. 262.

desconectada da vida da Igreja”.¹²⁴ O sobrenatural age no partir do pão e do vinho e, conseqüentemente, é tratado como algo “desconectado e extrínseco da comunhão da Igreja”.¹²⁵

Com a perda da sensibilidade ontológica sacramental, o foco teológico nunca consegue se livrar das controvérsias sobre o significado da eucaristia. Os debates tornam-se infundáveis. Na concepção de Lubac, sempre teremos, por um lado, os protestantes que negam a participação sacramental¹²⁶ – porque, na ceia, os símbolos simplesmente apontam para uma realidade distante, separada do sinal visível (o pão e o vinho). Os sinais, a representação, não participam daquilo que representam, eles são, simplesmente, meros memoriais. Por outro lado, temos o extremo católico que identifica o mistério completamente nos sinais visíveis, estabelecendo uma equivalência entre símbolo e realidade, entre o mistério e aquilo que é mostrado. Na transubstanciação, o mistério sacramental é reduzido ao sinal visível da própria liturgia. O mistério – que por definição transcende a si mesmo – perde seu caráter de incomensurabilidade. O mistério, nessa compreensão restrita do neotomismo, deixa de ser, de fato, mistério, pois, não há excesso, não há sugestão de algo maior na qual o sinal participa e aponta. Ele fica completamente contido nos elementos.

Um dos aspectos da participação ontológica, participação sacramental, é que o sinal visível que aponta também participa na realidade que indica. A criação, por exemplo, que revela a glória de Deus, aponta e participa, ao mesmo tempo que a glória de Deus não está somente na criação, pois é uma realidade maior, mais ampla que a própria criação. A sensação de deslumbramento que temos diante da beleza é resultado disso, é aquela intuição de que as coisas que vemos e tocamos participam de algo maior, que algo as inclui, mas, ao mesmo tempo, as transcende. Por isso, o catolicismo, ao focar somente na transubstanciação, perde a incomensurabilidade do mistério reduzindo-o ao símbolo.

Um dos elementos mais atrativos do *ressourcement* de [Henri] de Lubac da Idade Média é o fato que sua abordagem sacramental aponta para a

¹²⁴ BOERSMA, 2011, p. 116, tradução nossa. “[...] *arbitrary, supernatural intervention from above, unconnected to the life of the church*” (*Heavenly Participation*, posição 1354, *kindle*, PC).

¹²⁵ BOERSMA, 2011, p. 116, tradução nossa. “[...] *unconnected or extrinsic to the fellowship of the church.*”

¹²⁶ Em sua obra, De Lubac cita Calvino nominalmente. Apesar disso, é necessário qualificar que o argumento do autor, na verdade, ataca a concepção memorialista da eucaristia que inexistia entre a maioria dos reformadores. Calvino e Lutero, ambos, são sacramentalistas. O primeiro, a partir da noção de presença espiritual de Cristo; e o segundo, a partir da ubiquidade da natureza humana de Cristo que o torna consubstancialmente presente na eucaristia.

existência de um caminho do meio entre a completa *separação* de sinal e realidade, de um lado – a tentação evangélica –, e, do outro lado, a estrita *identificação* de sinal e realidade – a tentação católica. O caminho do meio foi traçado primeiro por Agostinho e pela teologia medieval e foi pressuposto pelo link sacramental entre Eucaristia e Igreja, o link que a Grande Tradição viu refletida na própria conexão de São Paulo entre os dois em 1 Coríntios 10.¹²⁷

Disso tudo, a separação entre natural e sobrenatural é o pressuposto de ambos os problemas, seja neotomista, seja o protestantismo mais memorialista. A presença de Cristo não é esgotada na presença eucarística. O sobrenatural não invade o natural a partir de intervenções esporádicas, pontuais e completamente extrínsecas – como que *de fora*, sem nenhuma ressonância com algum aspecto da natureza. Na verdade, a criação pode representar o sobrenatural porque natureza e graça, natural e sobrenatural já estão unidos, integrados. Aqui, a analogia da relação entre Criador e criatura, entre glória divina e *mundanidade* terrena se torna muito útil para a compreensão. Se natural e sobrenatural estão unidos por participação sacramental, isso significa que toda a realidade está imersa no ser de Deus. Assim, a presença sobrenatural de Cristo não está ausente, mas presente, *enchendo a Terra com sua glória*. Por isso, por causa dessa sensibilidade anterior que enxerga o mundo como participando no mistério divino, podemos afirmar que Cristo está especialmente presente na ceia, pois, a própria criação – incluindo o pão e o vinho – já participam dessa realidade. Isso não é dito, explicitamente, por Henri de Lubac, mas ressoa como uma derivação possível do seu projeto. O pão e o vinho são trazidos para dentro da liturgia, porque, em grande medida, já são elementos sagrados; participam, sacramentalmente, como criação, da realidade divina. James K. A. Smith, ao comentar a partir da obra do especialista em sacramentologia Leonard Vander Zee, afirma algo decisivo:

[...] falar de um entendimento sacramental do mundo é simplesmente afirmar que “Deus revela a si mesmo por meio das coisas criadas”. De fato, “que Deus pode falar através das coisas que ele criou” é um “dado bíblico”. “Como criação de Deus”, ele continua, “o mundo pode oferecer uma janela sacramental para a realidade transcendente”. E é porque o mundo todo é

¹²⁷ BOERSMA, 2011, p. 119, tradução nossa. “*One of the most attractive elements of de Lubac's ressourcement of the Middle Ages is the fact that his sacramental approach points to the existence of a middle path between a complete separation of sign and reality, on the one hand (the evangelical temptation), and a strict identification of sign and reality, on the other hand (the Catholic temptation). The middle path had first been charted by Augustine and medieval theology, and it was predicated on a sacramental link between Eucharist and church, a link that the Great Tradition saw reflected in Saint Paul's own connection between the two in 1 Corinthians 10.*”

sacramental que Deus toma coisas sutis como pão, água e vinho para funcionar como sacramentos, meios especiais da graça. “A única maneira na qual sacramentos particulares podem ter significado é se o universo é criado e estruturado de tal forma para isso acontecer”. Os sacramentos, podemos dizer, são intensificações particulares da presença sacramental de Deus *na* e *com* a sua criação; eles são pedaços particulares da criação que Deus toma como janelas únicas da graça e que ele vincula a uma promessa (grifos nossos).¹²⁸

Nessa citação, podemos ver unidade de natureza e graça aplicado a uma compreensão teológica dos sacramentos. Nas categorias da tradição reformacional, principalmente, em relação à Herman Bavinck, o que temos acima é a unidade entre graça comum e graça especial. A graça especial do sacramento que nos santifica não atua independente da graça comum, mas reafirma a sacralidade que a natureza já possuía por ser criada por Deus (dimensão daquela graça comum preservadora). Assim, para Bavinck, a graça especial quer redimir a natureza ao seu melhor estado.

Para entender o ponto de contato disso com a compreensão teológica de Henri de Lubac, é necessário entender a ênfase do autor no caráter social da Igreja.

3.3.4 Teologia: Henri de Lubac e o Caráter Social da Igreja

Na última citação, por mais que a linguagem acima não seja exatamente as categorias de Henri de Lubac e da *nouvelle théologie*, existe uma ressonância. Como vimos, não podemos tomar o sacramento da eucaristia separado da sua finalidade da comunhão dos santos, pois, os dois estão relacionados por participação sacramental. Porém, até aqui, por mais que consigamos localizar a teologia eucarística de Henri de Lubac dentro da ontologia sacramental, isso ainda não é suficiente para integrar totalmente natureza e graça. A questão é a seguinte: por mais que falemos da unidade entre eucaristia e Igreja, essas duas dimensões fazem parte do âmbito da graça; representam, dentro do *teosofema* natural e sobrenatural – natureza e graça – o

¹²⁸ SMITH, James K. A. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009. p. 141, tradução nossa. “[...] to speak of a sacramental understanding of the world is just to affirm that ‘God reveals himself through created things.’ Indeed, ‘that God can speak through the things he created’ is a ‘biblical given.’ ‘As God’s creation,’ he continues, ‘the world may offer a sacramental window into transcendent reality.’ And it is because the whole world is sacramental that God takes up nitty-gritty things like bread and water and wine to function as sacraments, special means of grace. ‘The only way in which particular sacraments can have meaning is if the universe is so created and structured that this can happen.’ The sacraments, we might say, are particular intensifications of a general sacramental presence of God in and with his creation; they are particular pieces of creation that God takes up as unique channels of grace, and to which he attaches a promise.”

“reino” do sobrenatural. Mas, para existir integração é necessário que haja algo no âmbito da criação que tenha sido previamente ajustado para unir-se ao sobrenatural. Do mesmo jeito que não existe o estado de *pura natura*, pois, todo ser humano tem um desejo natural pelo sobrenatural; o corpo de Cristo, a Igreja, não é uma unidade imposta aos seres humanos de forma completamente extrínseca. O sobrenatural da comunhão da Igreja não é uma dimensão estranha à criação, por causa da unidade anterior que todos temos como participantes da mesma raça humana, a humanidade. Essa é a razão que explica a insistência de Henri de Lubac contra a concepção atomizada do ser humano.¹²⁹

A dignidade sobrenatural daquele que é batizado está, nós sabemos, na dignidade natural do ser humano, embora isso seja ultrapassado de maneira infinita: *agnoscere, christiane, dignitatem tuam – Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti*. [Reconheça, ó Cristão, sua dignidade – Deus que, de maneira maravilhosa, as criou e enobreceu sua natureza humana.] Assim, a unidade do corpo místico de Cristo, uma unidade sobrenatural, pressupõe uma unidade natural prévia, a unidade da raça humana.¹³⁰

Esse é o ponto principal da visão eclesiológica dele: a Igreja é intrinsecamente – naturalmente – e sobrenaturalmente social. A benção da comunhão não é somente uma imposição externa, completamente independente da natureza, mas é uma graça que combina com a unidade social que os seres humanos já possuem como partes da humanidade. Deus criou os indivíduos como parte da raça humana, compartilhando a humanidade com os outros. É isso, portanto, que oferece a base criacional para a comunhão dos santos, para o corpo de Cristo na Igreja.

Voltando à questão da relação sacramental entre eucaristia e a Igreja, sabemos que a finalidade da primeira é a comunhão dos santos, e esta, por sua vez, é integrada

¹²⁹ Apesar da diferença de grau quanto às noções atomistas do ser humano, em linhas gerais, podemos dizer que o atomismo social é uma visão individualista da natureza humana. Defende que o ser humano, no seu estado de natureza, é intrinsecamente separado, independente e autossuficiente um dos outros. As relações sociais seriam, portanto, uma criação da vontade livre, um mero contrato social entre os seres humanos. No final das contas, não existiria, de fato, algo como a humanidade, pois, estamos ontologicamente desconectados um do outro. Constitucionalmente, o ser humano é solitário e os vínculos sociais são antinaturais, na medida que restringem o domínio próprio que cada pessoa tem sobre si.

¹³⁰ DE LUBAC, Henri. *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*. São Francisco: Ignatius, 1998. p. 25, tradução nossa. “*The supernatural dignity of one who has been baptized rests, we know, on the natural dignity of man, though it surpasses it in an infinite manner: agnoscere, christiane, dignitatem tuam—Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti. [Recognize, O Christian, your dignity—God, who in a wonderful manner created and ennobled your human nature.] Thus, the unity of the Mystical Body of Christ, a supernatural unity, supposes a previous natural unity, the unity of the human race.*”

à criação, porque acontece em ressonância com a unidade criacional da raça humana. Na eucaristia, nós participamos da realidade da comunhão, sendo que essa unidade sobrenatural se une a unidade da natureza humana, dado que homens e mulheres participam da mesma humanidade.

4 CONCLUSÃO

“Cada Cristão deve levar a sério dois fatores: criação e re-criação, natureza e graça, vocação terrena e religiosa etc.; e de acordo com as diferentes relações em que ele as coloca, sua vida religiosa assume um caráter diferente.”¹³¹ Essa citação de Jan Veenhof das palavras de Herman Bavinck consegue ilustrar muito bem o foco conclusivo desse trabalho: a relevância e as implicações do *teosofema*. *Unidade* de natureza e graça, apesar de ser um tema suficientemente abrangente – a tal de ponto de permitir articulações teológicas com linguagens e categorias filosóficas distintas –, é considerado o centro da teologia de Herman Bavinck, neocalvinismo holandês, e Henri de Lubac, *nouvelle théologie*. Não somente o tema em si, mas o modo específico de propor a relação entre natural e sobrenatural – criação e redenção: unidade, harmonia, integração. O resultado óbvio é o campo fértil para a catolicidade entre as duas tradições. As possibilidades ecumênicas e as aproximações teológicas, a partir desse “chão” comum, tornam o diálogo uma oportunidade de mútuo crescimento e aprendizado.

A partir do impulso kuyperiano herdado por Herman Bavinck, a saber, a ênfase no senhorio absoluto de Cristo – uma das principais marcas do neocalvinismo holandês –, Bavinck elaborou essa “bandeira” a partir do *teosofema* natureza e graça. Consequentemente, isso valorizou a importância da criação em todos seus aspectos criacionais – em todas as esferas de soberania –, e demonstrou o relacionamento correto da graça com a realidade criada. Assim, a graça não se opõe a criação, mas, somente, ao pecado, preservando e redimindo todas as coisas. De modo semelhante – mesmo partindo de categorias neoplatônicas estranhas ao vocabulário de Herman Bavinck –, Henri de Lubac, junto de toda a *nouvelle théologie*, elabora um trabalho de recuperação da sensibilidade sacramental pré-moderna: a ontologia participativa sacramental. De modo distinto, mas com implicações ecumênicas, Henri de Lubac defende que a postura de experimentar a realidade como sacramento – ou seja, como algo que só *existe* na medida em que *participa* no *ser* de Deus – valoriza a criação e

¹³¹ BAVINCK, 1901 apud VEENHOF, 2006, p. 8, tradução nossa. “Every Christian must take into account two factors: creation and re-creation, nature and grace, earthly and heavenly vocation, etc.; and in accordance with the different relationship in which he puts these to each other, his religious life assumes a different character.”

a redenção, natureza e graça. A graça não anula, mas, pelo contrário, sustenta e possibilita a existência e o devido funcionamento da realidade criada.

Como vimos ao longo do trabalho, no período de atuação teológica de Herman Bavinck, segunda metade do século XIX, estava acontecendo o reavivamento do neotomismo e a recuperação do método aristotélico-tomista. Assim, tanto Herman Bavinck, quanto Henri de Lubac, desenvolveram antropologias teológicas em contraposição crítica à noção de *pura natura*. Para o Catolicismo tridentino, a graça salvífica opera sobre uma natureza humana que é prévia e autônoma. A dimensão sobrenatural é adicionada à natureza. Não há relação intrínseca nenhuma entre natureza humana e graça divina, somente, uma conexão extrínseca e acidental. Por isso, as objeções que partem do neocalvinismo e da *nouvelle théologie* contra o neotomismo são ecumênicas, e, também, complementares – se considerarmos a contribuição quanto ao *desiderium naturale*.

Se compararmos a visão criacional do neocalvinismo com a sensibilidade pré-moderna da *nouvelle théologie* – ontologia sacramental –, é impossível não notar a diferença de categorias, mesmo que ambos valorizem unidade de natureza e graça. Herman Bavinck e, principalmente, o neocalvinismo posterior, optam pelo uso de termos bíblicos e pactuais, esvaziando – intencionalmente – a conotação ontológica da noção de participação. Em grande medida, essa preferência é uma preocupação sincera de não utilizar acriticamente o *background* neoplatônico pagão.

Acredito que há muito valor em destacar esse relacionamento pactual. Mas, a insistência em um vínculo sacramental entre Deus e o mundo vai muito além da mera insistência de que Deus criou o mundo e, ao cria-lo, declarou que era bom. [...] Uma ontologia sacramental insiste que não apenas o mundo criado aponta para Deus como sua fonte “ponto de referência”, mas, também, que subsiste e participa de Deus.¹³²

Ou seja, a *nouvelle théologie* pode, sim, aprender com a linguagem pactual, e o neocalvinismo pode se beneficiar com a sensibilidade sacramental. Isso representa bem os benefícios ecumênicos em prol da catolicidade da Igreja.

¹³² BOERSMA, 2011, p. 24, tradução nossa. “There is, I believe, a great deal of value in highlighting this covenantal relationship. But the insistence on a sacramental link between God and the world goes well beyond the mere insistence that God has created the world and by creating it has declared it to be good. [...] A sacramental ontology insists that not only does the created world point to God as its source and “point of reference,” but that it also subsists or participates in God.”

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Os Pensadores: Confissões e De Magistro**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

AMORIM, Rodolfo; CAMARGO, Marcel; RAMOS, Leonardo. **Fé Cristã e Cultura Contemporânea**. Viçosa, MG: Ultimato, 2009.

BALTHASAR, Hans Urs Von. **The Theology of Henri de Lubac**. São Francisco: Ignatius Press, 1991.

BAVINCK, Herman. **A Filosofia da Revelação**. Brasília: Monergismo, 2019.

BAVINCK, Herman. Common Grace. Traduzido por R. C. Van Leeuwen. **Calvin Theological Journal** 24, no. 1 (1989). Disponível em: <<https://bavinckinstitute.org/wp-content/uploads/2014/08/Herman-Bavinck-Common-Grace.pdf>>.

BAVINCK, Herman. **Dogmática Reformada – Volume 1: Prolegômena**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BAVINCK, Herman. **Dogmática Reformada – Volume 2: Deus e a Criação**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BAVINCK, Herman. **Dogmática Reformada – Volume 3: O pecado e a salvação em Cristo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BAVINCK, Herman. **Dogmática Reformada – Volume 4: Espírito Santo, igreja e nova criação**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BAVINCK, Herman. The Catholicity of Christianity and the Church. Traduzido por John Bolt. **Calvin Theological Journal** 27, no. 2 (1992). Disponível em: <https://bavinckinstitute.org/wp-content/uploads/2010/05/Bavinck_Catholicity_CTJ27.pdf>.

BÍBLIA. N. T. **Bíblia Sagrada: Fonte de Bençãos**. 2ª edição. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. 1280 p.

BOERSMA, Hans. **Heavenly Participation: the weaving of a sacramental tapestry**. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2011.

BOERSMA, Hans. **Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery**. Nova Iorque: Oxford University Press Inc., 2009.

BOERSMA, Hans; LEVERING, Matthew. **The Oxford Handbook of Sacramental Theology**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2015.

CALVINO, João. **As Institutas: Volume 1**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

CARVALHO, Guilherme; CUNHA, Maurício; LEITE, Cláudio. **Cosmovisão e Transformação Cristã**. Viçosa, MG: Ultimato, 2006.

DE LUBAC, Henri. **Augustinianism and Modern Theology**. Nova Iorque: Herder & Herder, 2000.

DE LUBAC, Henri. **Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man**. São Francisco: Ignatius, 1998.

DE LUBAC, Henri. **Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages: Historical Survey**. Londres: SCM, 2006.

DE LUBAC, Henri. **The Mystery of The Supernatural**. Nova Iorque: The Crossroad Publishing Company, 1998.

DOOYEWEERD, Herman. **No Crepúsculo do Pensamento**. São Paulo: Hagnos, 2010.

DURIEZ, Colin. **Francis Schaeffer: an Authentic Life**. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2008.

GONZALEZ, Justo L. **Uma História do Pensamento Cristão: De Agostinho às Vésperas de Reforma**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

HARRISON, Peter. **Os Territórios da Ciência da Religião**. Viçosa, MG: Ultimato, 2020.

HOOYKAAS, R. **A Religião e o Desenvolvimento da Ciência Moderna**. Brasília: UnB, 1998.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

KUYPER, Abraham. **Wisdom & Wonder: Common Grace in Science & Art**. Grand Rapids, Michigan: Christian's Library Press, 2011.

LEWIS, C. S. **Abolição do Homem**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LEWIS, C. S. **Cristianismo Puro e Simples**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LEWIS, C. S. **Peso de Glória**. São Paulo: Vida, 2008.

MCCOOL, Gerald A. **Nineteenth Century Scholasticism: The Search for a Unitary Method**. Nova Iorque: Fordham University Press, 1989.

MCGRATH, Alister. **Origens Intelectuais da Reforma**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MCGRATH, Alister. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã**. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

NIEBUHR, H. Richard. **Cristo e Cultura**. São Paulo: Paz e Terra, 1951.

NOLL, Mark A. **The Scandal of The Evangelical Mind**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.

PELIKAN, Jaroslav. **A Tradição Cristã: O Desenvolvimento da Teologia Medieval (600-1300)**. São Paulo: Shedd Publicações, 2015.

PEARCEY, Nancy. **Saving Leonardo**. Nashville, Tennessee: B&H Books, 2010.

RAMLOW, Rodomar Ricardo. **Elementos para uma teologia pública em Herman Bavinck**. São Leopoldo, RS, 2016. 245 p. Dissertação (Doutorado) – Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2016. Disponível em: <<http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SIFE/721>> Acesso em 13 Jul. 2020.

REICHOW, Josué Klumb. **A filosofia reformada de Herman Dooyeweerd e suas condições de recepção no contexto brasileiro**. São Leopoldo, RS, 2014. 113 p. Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2014. Disponível em: <<http://dspace.est.edu.br:8080/xmlui/handle/BR-SIFE/546>>. Acesso em 27 jul. 2020.

ROWLAND, Tracey. **Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II**. Nova Iorque: Routledge, 2003.

ROWLAND, Tracey. **Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2008.

SCHAEFFER, Francis A. **A Morte da Razão**. São Paulo: Ultimato, 2014.

SCHAEFFER, Francis A. **Como Viveremos**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

SCHAEFFER, Francis A. **O Deus que Intervém**. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

SCHAEFFER, Francis A. **Verdadeira Espiritualidade**. Wheaton, Illinois: Cultura Cristã, 1999.

SMITH, Christian. **Moral, Believing Animals: Human Personhood and Culture**. Nova Iorque: Oxford University Press Inc., 2003.

SMITH, James K. A. **Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation**. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.

SMITH, James K. A. **Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology**. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004.

TOMAS DE AQUINO, Santo. Summa Contra Gentiles. In: ROSENTAL, Creighton J. **The Reconciliation of Faith and reason in Thomas Aquinas**. Dissertação de Doutorado. Universidade de Massachusetts Amherst, 2006. Disponível em:

https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3378&context=dissertations_1>.

VEENHOF, Jan. **Nature and Grace in Herman Bavinck**. Iowa: Dordt College Press, 2006.

WITTE, John Jr. **Law and Protestantism: The Legal Teachings of The Lutheran Reformation**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2004.