

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA - UFJF
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS - ICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO - PPCIR

Thiago Moreira

**ABRAHAM KUYPER E O ENGAJAMENTO CRISTÃO NAS ESFERAS
SOCIOCULTURAIS E POLÍTICA**

Juiz de Fora

2020

THIAGO MOREIRA

**ABRAHAM KUYPER E O ENGAJAMENTO CRISTÃO NAS ESFERAS
SOCIOCULTURAIS E POLÍTICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), área de concentração em Religião, Sociedade e Cultura, como requisito para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior

Juiz de Fora

2020

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Moreira, Thiago.

Abraham Kuyper e o engajamento cristão nas esferas socioculturais e política / Thiago Moreira. – 2020.

202 p.

Orientador: Amaldo Érico Huff Júnior

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2020.

1. Abraham Kuyper. 2. Cosmovisão. 3. Cristianismo. 4. Protestantismo. 5. Política. I. Érico Huff Júnior, Amaldo, orient. II. Título.


THIAGO MOREIRA

Abraham Kuyper e o engajamento cristão nas esferas socioculturais e política

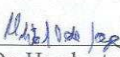
TESE apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Ciência da Religião da Universidade Federal de
Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do
título de DOUTOR EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO.

Juiz de Fora, 19/02/2020.

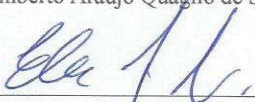
Banca Examinadora




Prof. Dr. Arnaldo Erico Huff Júnior- Orientador



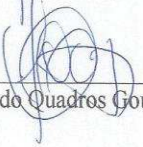
Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF)



Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida (UFJF)

 A DISTÂNCIA

Prof. Dr. Rudolf von Sinner (PUC-Paraná)

 A DISTÂNCIA

Dr. Ricardo Quadros Gouvêa

*Assim, ao Rei eterno, imortal, invisível, Deus
único, honra e glória pelos séculos dos
séculos. Amém! (1 Tm. 1. 17)*

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus, que tece o drama cósmico com beleza e aptidão ímpares. Obrigado por me fazer parte da narrativa. Se uma fé pode ser perdida, deve ser perdida. Glórias unicamente a Deus por ter me concedido uma fé que permanece.

À Tatiany, o amor da minha vida. Admiro-te pela força, integridade e cuidado.

À minha família. Meus pais, Aloisio Moreira, Ivone Vanon Moreira e irmã, Talita Moreira.

Aos amigos e irmãos da Igreja Reformada Ortodoxa de Juiz de Fora, Minas Gerais. Ancorada em uma exposição simples, clara e cristocêntrica das Escrituras. De tal grupo, agradeço em especial ao irmão e amigo, Fabrício Tavares de Moraes, pelas conversas intelectualmente estimulantes e produtivas, muitas delas que resultaram em frutos benéficos para esta tese.

Ao Dr. Fábio Soares Guimarães Filho, promotor de justiça do Estado de Minas Gerais, exemplo de competência, honra e dignidade.

Ao orientador, Arnaldo Érico Huff Júnior, e aos componentes da banca. Ao prof. Zwínglio Mota Dias, não obstante não tenha composto a banca de defesa, participou e contribuiu no exame de qualificação e em razão disso meus agradecimentos.

À Capes que forneceu os meios financeiros para que eu pudesse produzir esta tese com maior qualidade e tempo.

“Tradition is the living faith of the dead, traditionalism is the dead faith of the living”

Jaroslav Pelikan

The Vindication of Tradition

RESUMO

A presente tese busca fazer um exercício hermenêutico que contribua para a apreensão da dinâmica das relações entre o fenômeno religioso e o espaço público. Para tanto, a título de delimitação empírica iremos nos valer do movimento denominado neocalvinista neerlandês iniciado no século XIX e que tem na pessoa de Abraham Kuyper (1837-1920) seu principal expoente e articulador. Abraham Kuyper, polímata neerlandês, pautado na ideia de o calvinismo ser dotado de potencial para tornar-se uma visão de mundo integral que impulsiona o cristão a engajar-se e inserir-se no mundo social e em todas as demais esferas da existência humana, elaborou uma sólida cosmovisão (*Weltanschauung*) ou sistema de mundo e de vida centrado em conceitos como a soberania divina, a soberania das esferas da criação, a graça comum que é distribuída à humanidade e a antítese radical que há entre o pensamento cristão e não cristão. A visão kuyperiana proporcionou a introdução de uma teologia voltada não somente para a piedade, mas para uma articulação pluralista, democrática, auxiliadora das causas sociais prementes dos pobres e dos que necessitam de auxílio e justiça, da liberdade e da dignidade humanas enquanto fruto da imagem divina.

Palavras-chave: Abraham Kuyper. Cosmovisão. Soberania Divina.

ABSTRACT

The present thesis seeks to make a hermeneutic exercise that contributes to the apprehension of the dynamics of the relations between the religious phenomenon and the public space. For this purpose, as an empirical delimitation, we will use the movement known as Dutch neocalvinist that started in the 19th century and which has the main exponent and articulator in the person of Abraham Kuyper (1837-1920). Abraham Kuyper, Dutch polymath, based on the idea that Calvinism is endowed with the potential to become an integral worldview that impels the Christian to engage and insert himself in the social world and in all other spheres of human existence, elaborated a solid worldview (*Weltanschauung*) or world-and-life system centered on concepts such as divine sovereignty, the sovereignty of the spheres of creation, the common grace that is distributed to humanity and the radical antithesis that exists between Christian and non-Christian thought. The Kuyperian view provided the introduction of a theology focused not only on piety, but on a pluralist, democratic articulation, aiding the pressing social causes of the poor and those in need of help and justice, of human freedom and dignity as the fruit of the divine image.

Keywords: Abraham Kuyper. Worldview. Divine Sovereignty.

SUMÁRIO

Introdução	10
Brasil e seu encontro com Abraham Kuyper: breves considerações crítico-hermenêuticas	17
Religião e Modernidade: algumas notas históricas relevantes	28
Religião e cosmovisão	31
Cosmovisão religiosa, narrativa e história	37
CAPÍTULO 1. ABRAHAM KUYPER E O CALVINISMO COMO SISTEMA DE VIDA COERENTE E INTEGRAL	42
1.1. Apontamentos biográficos relevantes: notas sobre a vida pessoal, a trajetória acadêmica e o liberalismo teológico na vida de Kuyper	42
1.2. Abraham Kuyper e sua conversão à ortodoxia cristã-calvinista	53
1.3. Uma visão kuyperiana-cristã antirrevolucionária	67
CAPÍTULO 2. CALVINISMO EM KUYPER COMO COSMOVISÃO	78
2.1. O pensamento social Kuyperiano e a esfera política	78
2.2. A ordem da criação e as esferas da existência humana	89
2.3. A questão da <i>verzuiling</i> e o <i>Apartheid</i> na África do Sul	103
CAPÍTULO 3. GRAÇA COMUM A PARTIR DE KUYPER	113
3.1. Cosmogonia, doutrina da criação e a manifestação da graça comum na humanidade	113
3.2. Cultura, engajamento e antítese	130
CAPÍTULO 4. KUYPER E A RELAÇÃO ENTRE IGREJA, ESTADO E SOCIEDADE	143
4.1. O Congresso Social Cristão de 1891 e o pensamento de Kuyper sobre a questão da justiça social	143
4.2. A relação entre Igreja, Sociedade e Estado na obra kuyperiana	155
4.3. Cosmovisão religiosa e a participação política na vida social: a proposta kuyperiana	171
Considerações finais	186
Referências bibliográficas	193

Introdução

Abraham Kuyper (1837-1920) foi um homem envolvido em diversas áreas. Desenvolveu atividades teológicas, jornalísticas, universitárias, acadêmicas, políticas e eclesiais. Quando a carreira de um homem se confunde com momentos significativos de um recorte histórico de sua nação e sua história se amalgama com o desenvolvimento do pensamento reformado de sua igreja local nacional e para além, é de se notar o caráter dinâmico e vivaz com que conduzia suas atividades e o empenho que empregava para alcançar seus objetivos. Por mais que estivesse envolvido em diversas áreas e objetivos, todos confluíam para somente um objetivo último, ou como próprio afirma: “a paixão dominante de sua vida”¹ que o levou a um motivo elevado impulsionando-o agudamente. O esforço por resgatar a compreensão do Cristo cósmico que a tudo converge e redime em e por meio si mediante a encarnação toda a criação como apontava, em certa medida, desde há muito, o pai da igreja Irineu de Lião (130-202) em sua doutrina da recapitulação. A busca por fazer com que a consciência pública e nacional tenha novamente a influência religiosa e o testemunho cristãos.

“Não há nenhum centímetro quadrado em todo o domínio da existência humana sobre o qual Cristo, que é soberano sobre tudo, não clame: ‘Meu’” (BRATT, 1998e, p. 488). Se existe uma frase de Abraham Kuyper que é conhecida por todos os seus entusiastas, por mais que não conheçam as circunstâncias de sua proclamação ou a visão de mundo calvinista-kuyperiana que a fundamenta, e que muitas vezes é citada de forma acrítica e legitimadora de qualquer ato de inserção da tradição protestante reformada no campo sociocultural, seria esta acima citada. A apropriação desarrazoada da tradição kuyperiana pode produzir um desgaste de um arcabouço teológico-metodológico da tradição reformada antes mesmo que se solidifique nos locais, como no Brasil, no qual o interesse pelo neocalvinismo-kuyperiano neerlandês tem se tornado mais intenso nos círculos reformados nacionais. Kuyper no contexto brasileiro ainda é uma referência sem seus referentes, ou seja, Kuyper se configurou em uma forma de ícone para quem ainda não sabe quais são as bases nas quais se fundam sua

¹ Kuyper proferiu essas palavras no 25º (vigésimo quinto) aniversário de sua função como editor do jornal *De Standaard*: “Um desejo tem sido a paixão predominante de minha vida. Uma grande motivação tem agido como uma espora sobre minha mente e alma. Em antes que seja tarde, devo procurar cumprir este sagrado dever que é posto sobre mim, pois o fôlego de vida pode me faltar. O dever é este: que apesar de toda a oposição terrena, as santas ordenanças de Deus serão estabelecidas novamente no lar, na escola e no Estado para o bem do povo; para esculpir, por assim dizer, na consciência da nação as ordenanças do Senhor, para que a Bíblia e a criação deem testemunho, até a nação novamente render homenagens a Deus” (2014, p. 11).

teologia da cultura (ou por que não dizer as bases que fundamentam sua cosmovisão cristã-calvinista) e como elas se aplicam ao nosso contexto amplo. Nos Estados Unidos, por exemplo, como teremos oportunidade de demonstrar brevemente, já existe número significativo de obras de autoria e a respeito do polímata neerlandês.

Por certo, Kuyper não realizou seus intentos isoladamente sem o auxílio de pessoas hábeis que o ladeassem. Nomes como Groen van Prinsterer (1801-1876), Herman Bavinck (1854-1921), Herman Doyeweerd (1894-1977), D. H. T. Vollenhoven (1892-1978) e outros que serão nomeados ao longo da tese tiveram papel de grande relevância na construção do movimento antirrevolucionário e neocalvinista nos Países Baixos². Entretanto, não poderemos, nesta tese, exercer a análise devida de seus trabalhos individualmente considerados, haja vista serem demasiadamente alterosos e não seria produtora para a construção desta tese que busca trazer elementos mais ligados a Kuyper e sua contribuição. Groen van Prinsterer foi pessoa significativa para a carreira política de Kuyper e o desenvolvimento da ala antirrevolucionária. Herman Bavinck ao lado de Herman Doyeweerd e D. H. T. Vollenhoven foram centrais para formulação e expansão do pensamento reformado nas áreas teológica e filosófica, respectivamente, a partir de bases lançadas por ou em colaboração de Kuyper. O movimento neocalvinista³ neerlandês expandiu-se em razão do esforço de tais pessoas e sua influência alcançou não somente a geração que o abraçou, mas as posteriores e outros países nos quais se nota um esforço por trazer o pensamento kuyperiano

² Os Países Baixos, Nederland, são compostos por doze províncias: Noord-Holland, Zuid-Holland, Zeeland, Noord-Brabant, Utrecht, Flevoland, Friesland, Groningen, Drenthe, Overijssel, Gelderland e Limburg. Contudo, devido ao fato de duas destas províncias, Noord-Holland e Zuid-Holland (Holanda do Norte e Holanda do Sul) serem as mais conhecidas e habitadas convencionou-se chamar o Reino dos Países Baixos com mais frequência de Holanda, inclusive em sites e noticiários oficiais. Existe um esforço governamental para retomar as terminologias originais substituindo Holanda (enquanto nação) por Países Baixos. Por razões de estilo e fluência textual adotaremos Países Baixos para designar a nação e neerlandeses para os nacionais (ao contrário de Holanda e holandeses).

³ O movimento neocalvinista neerlandês é, em apertada síntese, uma apropriação da tradição calvinista para o contexto histórico e geográfico que se iniciou nos Países Baixos do século XIX, justamente, para se valer dos princípios basilares da fé cristã em sua vertente calvinista para fazer frente aos desafios postos pela modernidade, tais como o cientificismo, a secularização e o liberalismo teológico. Contudo, insta ressaltar que durante a tese preferimos dar ênfase aos termos kuyperianismo ou kuyperiano, ao invés de neocalvinismo para evitarmos usar o nome que foi dado ao movimento ao longo do tempo por seus sucessores e pesquisadores, não sendo usado propriamente por seus idealizadores. Cumpre também distinguir o movimento neocalvinista neerlandês, cuja vinculação a Kuyper é inegável, com o movimento recente denominado “novo calvinismo” (new calvinism), este mais centrado em pregadores recentes, em sua maioria norte-americanos como John Piper e Mark Driscoll, e com forte ênfase teológica mais “pietista” na questão da continuidade dos dons espirituais. Tal movimento foi considerado em matéria relativamente recente como uma das dez ideias que estão mudando o mundo atualmente (BIEMA, 2009). De forma breve, há distinção não somente terminológica entre os neocalvinistas e os novos calvinistas, suas ênfases e propósitos são distintos, por óbvio, o alcance do movimento neocalvinista, por ser voltado não somente à piedade individual e institucional, mas também ao engajamento público em todas as esferas da vida traz um potencial muito maior para ser um sistema completo de vida e de mundo.

como uma fonte segura, cristã, democrática, pluralista e que se volte para o louvor do reino de Cristo (*Pro Rege*) no engajamento em todas as áreas da vida. Teólogos, filósofos e demais pesquisadores como Cornelius Van Til (1895-1987), Francis Schaeffer (1912-1984), fundador do *L'Abri* na Suíça (um centro de estudos), James Bratt, Nicholas Wolterstorff, John Witte, John Bolt, Vincent Bacote, Mark Larson, Richard Mouw, J. Douma, Jonathan Chaplin, Bob Goudzwaard, Craig G. Bartholomew e tantos outros em diversas áreas do conhecimento promoveram e promovem debates sobre como inserir a tradição calvinista na visão de Kuyper em face da existência contemporânea⁴. Ainda sobre as contribuições sobre Kuyper, vemos uma incipiente entrada de seu pensamento no cenário teológico brasileiro, com algumas pesquisas sendo elaboradas em torno de temas correlatos e seminários sendo realizados, notadamente no seio da ala denominada reformada brasileira na qual a temática cosmovisão tem ganhado certo fôlego. Isto nos leva, inclusive a esclarecer outra questão de cunho metodológico, o motivo por termos deixado de abordar tal repercussão contemporânea no Brasil e em outros países, tais como a inserção, em nosso país, do *L'Abri*, do AKET (Associação Kuyper para Estudos Transdisciplinares) e outros movimentos contemporâneos que arrogam para si a teologia kuyperiana. O principal motivo deve-se em razão do recorte histórico e geográfico que se coaduna com o tema e objetivos escolhidos para nossa tese, que é, em apertada síntese, dando inclusive “voz ao nosso ‘nativo’”, para utilizarmos do jargão antropológico, mostrar como se formou a visão de mundo de Kuyper ao longo de sua vida, como elementos centrais foram sendo agregados ou enfatizados e como se concebeu a ideia de participação cristã no espaço público aliando piedade com engajamento sociocultural e político de acordo com a cosmovisão kuyperiana em sua leitura da tradição calvinista; por questões de método e coerência, entendemos que passar disso seria perder em profundidade elementos que poderiam ser mais bem trabalhados e necessários para compreensão da

⁴ O berço dos estudos sobre Kuyper foi construído nos Países Baixos, principalmente com o jusfilósofo Herman Dooyeweerd (1894-1977) que levou a cargo a tarefa de desenvolver uma filosofia reformada que ficou conhecida como *Filosofia da Ideia Cosmonômica* (*De Wijsbegeerte der Wetsidee* como era intitulado na versão neerlandesa) e que tinha nos conceitos de graça comum, soberania das esferas e no motivo básico criação-queda e redenção suas fontes, fontes essas que também serviram de alimento para a formulação da *Dogmática Reformada* de Herman Bavinck (1854-1921). Longe das terras neerlandesas, o maior interesse e grupo de pesquisas atinentes à vida e obra de Kuyper se concentram atualmente nos Estados Unidos, com destaque para James Bratt que além de produzir uma das mais completas biografias de Abraham Kuyper para um público mais amplo ao escrevê-la em língua inglesa (2013) associando-a com pontuais análises de conceitos-chaves de sua teologia pública ou dimensão pública de sua fé como a noção de “soberania das esferas”, introduziu também uma coletânea de textos centrais para a compreensão do pensamento kuyperiano (1998).

Junto a James Bratt podemos citar o sistemático estudo de Peter Heslam (1998) que traz uma análise aprofundada de cada uma das seis *Stone Lectures* proferidas por Kuyper em 1898 na Universidade de Princeton ao trazer considerações pertinentes, sobretudo para o que nelas foi se concebeu enquanto cosmovisão (ou como preferiu Kuyper, sistema de vida e de mundo).

teologia kuyperiana. Antes de abordarmos sua repercussão seria logicamente necessário que houvesse um conhecimento prévio de todo sistema teológico e de seus elementos centrais sem os quais sua teologia padeceria de incoerência interna e a leitura seria, no mínimo, infrutífera.

Por certo, ao longo da tese, haverá uma recorrência necessária de termos como graça comum, soberania das esferas, soberania divina e antítese. Tal recorrência terminológica não deve ser confundida com uma redundância desproposita; pelo contrário, os termos se repetem ao longo do texto (em uma abordagem sistemática e cíclica) dado o caráter da teologia de Kuyper que tem em tais conceitos as bases de seu sistema de pensamento teológico. A abordagem de um tema ou conceito central sem a compreensão de outro é, além de contraproducente, inviável, uma vez que impossibilita a análise da elaboração teológica kuyperiana. Kuyper utilizava, por vezes, a linguagem religiosa para traduzir suas ideias e formular suas concepções que fundamentariam a cosmovisão calvinista; deste modo, era indicável e necessário que trouxéssemos para o texto tal linguagem em um exercício multidisciplinar para que pudéssemos analisar de forma mais esmerada os reflexos sociais e culturais das concepções elaboradas.

Abraham Kuyper estruturou em torno de conceitos como soberania divina, graça comum, antítese e soberania das esferas uma sólida teologia que promoveu e promove a participação cristã na seara sociocultural⁵. Nosso questionamento e ponto retórico de partida é descobrir não somente em que tal consiste, já que tal teologia e conceitos já se encontram devidamente documentados, discutidos e divulgados, não somente pelo próprio autor, mas

⁵ As relações entre a tradição cristã, notadamente nas suas vertentes que representam a ala protestante, são ainda alvo de intensos debates em razão das variadas formas que estas relações se manifestam ao longo da história desta tradição. Nossa intenção é compreender como se concebe e em qual contexto se desenvolveu e se promove o neocalvinismo.

Richard Niebuhr (1967), como veremos mais detalhadamente adiante, esboça em sua obra *Cristo e Cultura* cinco categorias que funcionam como tipos ideais para constatação das relações entre o cristianismo e a cultura, a saber, *a)* o Cristo contra a Cultura; *b)* o Cristo da Cultura; *c)* Cristo acima da Cultura; *d)* Cristo e Cultura em paradoxo; e *e)* Cristo como transformador da Cultura.

O neocalvinismo ou teologia kuyperiana, com as devidas ressalvas postas no tópico e momento pertinentes, estabelece-se em consonância relativa com a ideia de Cristo enquanto transformador da cultura, esta, cativa à soberania divina. Assim, toda uma elaboração cosmogônica é sintetizada em torno e a partir de um relato *in illo tempore* que remete e narra não somente a criação, mas todos os adventos que a cercam e dela derivam, tal como qualifica existencialmente a participação humana na vida em suas esferas. A ideia de mandato cultural em Kuyper assemelha-se a tal proposição, uma vez que pugna pela participação cristã em todas as áreas da existência humana promovendo se desenvolvimento, não somente habitando a Terra e multiplicando-se, mas responsabilizando-se por ela.

Abraham Kuyper pretendia apresentar o calvinismo como um sistema de vida (*wereldbeschouwingen*) abrangente que se pautava em princípio cristãos e que ia de encontro ao outro sistema de vida antagônico que denominava modernismo. Duas cosmovisões que se encontram em constante embate, embate no qual a disputa apologética de Kuyper se dava.

também por seus adeptos, mas perscrutar em quais sortes de fundamentos tal teologia se construiu. Dito de outra forma, pretende-se diagnosticar os meandros da cosmovisão kuyperiana desde o seu nascedouro e desenvolvimento. Nesse sentido existem dois fatores (não se descartando outros que porventura possam surgir ao longo da elaboração da tese) na bibliografia consultada que podem ser ventilados como significativos na busca por essa (re)leitura que Abraham Kuyper fez da tradição calvinista: *a) de ordem experiencial* como motivador interno da formação da cosmovisão; *b) de ordem contextual*, com provocador externo para colocação de tal cosmovisão em prática em amplo espectro de atuação. Como observa José D'Assunção Barros, foi com certo “giro metodológico fundamental” a partir dos anos 1970 (que via a necessidade de não mais possuir uma análise historiográfica “desencarnada e descontextualizada”) que historiadores participantes da assim chamada “escola contextualista” como Quentin Skinner, John Dunn e John Pocock desenvolvem uma História das Ideias Políticas, na qual as ideias, necessariamente, deveriam estar diretamente relacionadas ao contexto no qual foram enunciadas, pois, para tal corrente historiográfica “os ambientes históricos e culturais sempre influenciam extraordinariamente a escolha das questões a serem estudadas e, sobretudo, a formatação da própria linguagem mais específica dentro da qual um debate de ideias se realiza” (2007, p. 207). Assim, seguindo-se tal entendimento, torna-se imprescindível observar-se a relação texto e contexto, informação e formação a fim de evitar anacronismos “e aprofundando-se nas sutilezas da significação” (BARROS, 2007, p. 207) e ultrapassando uma “perspectiva intertemporal” (BARROS, 2007, p. 207), ainda que estejamos nos referindo a conceitos e ideias que em um recorte histórico mais amplo (longa duração) já estejam sendo lapidadas e imersas em sistemas culturais ou desenvolvidas em tradições religiosas.

Assim, aspectos da biografia do autor ora estudado, aspectos sócio-políticos e econômicos e, num amplo espectro de seu local de atuação e recorte histórico em que se insere, observações sobre o “espectro” religioso e as tensões em torno da religião, tornam-se importantes para não só auxiliar na elucidação e elaboração de um quadro contextual, mas também para nos informar possíveis nortes discursivos, ou seja, o motivo pelo qual o discurso se direciona para determinado ponto ou tópico específico. Por conseguinte, uma análise que se quer profunda e séria da cosmovisão neocalvinista kuyperina deve compreender os momentos e os contextos relevantes de valor significativo e basilar no sistema de pensamento teórico da ideia de engajamento cristão nas esferas socioculturais. Por certo a compreensão deve ser feita de forma metodologicamente guiada, como aponta Ninian Smart (1981) por meio de uma “empatia estruturada” para se penetrar além do que é publicamente observável e buscar a

compreensão de como os significados internos e externos da religião se fundem. Esses dois momentos estão subsumidos no fator de *ordem existencial* para formação da cosmovisão kuyperiana⁶, sua conversão à ortodoxia calvinista⁷, vinculação à uma espécie de tradicionalismo vivo e criativo do cristianismo, sua empatia com a situação espiritual, social, cultural e econômica de seus irmãos na fé e seus pares nacionais, bem como sua preocupação com o reino de Cristo em um sentido mais amplo. O fator de *ordem contextual*, ou seja, que se refere ao contexto ou à conjuntura em que se deu a eclosão da cosmovisão kuyperiana, embora seja demonstrado ao longo da tese, é importante frisar que se trata de um ambiente em processo de secularização com a retirada da influência da religião do espaço público ou, como diria Charles Taylor (2010, p. 366) “o eclipse do transcendente” e com a sua substituição por outras visões de mundo contra as quais Kuyper empreendia um ferrenho combate.

Abraham Kuyper pretendia apresentar o calvinismo como um sistema de vida abrangente que se pautava em princípios cristãos e que ia de encontro ao outro sistema de vida antagônico que denominava de modernismo⁸. Duas cosmovisões que se encontram em constante embate, embate no qual a disputa apologética de Kuyper se dava. Como veremos mais adiante, à época de suas palestras em Princeton, Kuyper prefere traduzir o termo *weltanschauung*, normalmente traduzido como visão de mundo ou cosmovisão, por sistema de vida e de mundo, no neerlandês: *wereldbeschouwingen*, termo que adotou para a versão neerlandesa de tais palestras. Talvez o motivo da preferência de Kuyper pelo termo sistema de vida e de mundo para referir-se ao cristianismo habite em uma questão semântica que denote

⁶ Um adendo é necessário ser feito no momento. Quando nos referimos à ideia de formação de uma cosmovisão kuyperiana não queremos dizer que sua ideia é totalmente original e que foi criada *ex nihilo*. O grande mérito de Kuyper, acreditamos, foi melhor condensar e sistematizar um dogma que já estava expresso na teologia calvinista (extraindo sua fundamentação da narrativa bíblica) e trazer para sua época como meio de promover o engajamento cristão como uma forma de combater a entrada e influência maciça do modernismo na sociedade. A cosmovisão privada de Kuyper encontrou estruturas de plausibilidade (BERGER, 2013) que se aparelham à cosmovisão compartilhada por um grupo publicamente.

⁷ A experiência religiosa radical de Kuyper deu-lhe um *nomos* sagrado a partir do qual viver e orientar sua vida. Em termos cristãos, sua vida agora estaria consagrada ao objetivo último da criação da humanidade segundo a primeira pergunta do breve catecismo de Westminster, no qual o sentido da vida se encontra justamente “em glorificar a Deus e gozá-lo eternamente”. Nota-se que é em razão desse ponto fundamental, portanto, que Kuyper acredita ser o modernismo uma concepção de vida apóstata, já que não somente afasta a ideia de Deus do domínio da existência, mas também deturpa o plano original de Deus para criação no que concerne à família, ciência, arte, cultura e etc. Nesse sentido, o neocalvinismo seria a possibilidade teológica e prática mais consentânea com o texto sagrado de seguir o mandato cultural divino para a criação após a queda da humanidade, trabalhando seus dons e talentos por meio da graça comum distribuída por intermédio do Espírito Santo (que ao mesmo tempo refrearia a ação do pecado e permitiria o desenvolvimento histórico humano).

⁸ A intenção neocalvinista era retomar o espaço cristão na existência humana em todas as esferas da vida e retirar ao máximo a influência que o modernismo provocou aos olhares daqueles que viam a religião como elemento de manutenção de *status quo* opressor/legitimador e alienante, algo que deveria ser alvo de superação. A religião, nesse sentido, seria uma etapa da evolução humana da qual a humanidade já deveria ter se emancipado.

uma maior amplitude do termo por ele utilizado. Ao mesmo passo em que se fundamenta na pessoa de Cristo como pedra fundamental de seu pensamento, vê a necessidade de uma afirmação da vida em toda sua plenitude; a existência gozada, vivida e experienciada em toda sua concretude e contingências. Uma busca por uma experiência radical da vida humana que conduza a uma dialética saudável entre imanência e transcendência, eterno e temporal.

Importante salientar que alguns conceitos mais amplos que serão abordados ainda nesta introdução, mesmo que de forma atípica, tem um propósito específico. Tais conceitos como de religião, cosmovisão, a modernidade e sua relação com a religião devem ser conceitos prévios à leitura da tese em si, diga-se, de seus capítulos, para que a leitura fique mais fluida e não seja interrompida pela inserção de conceitos que podem imiscuir-se de forma indevida e a fim de pôr termo à dinâmica textual. Dito de outra forma, tais conceitos devem servir de lente hermenêutica para a leitura textual, motivo pelo qual estão antecedentemente sendo abordados. O item referente ao estado de coisas atual no campo religioso brasileiro é apenas uma exposição crítico-hermenêutica de algumas análises atuais, pensadores e vertentes que têm sido realizados sobre o neocalvinismo neerlandês. Não se presta a dar conta da complexidade do tema, apenas lançar alguns pontos necessários ao debate, como a fragmentação das bases teológicas que fundamentaram o pensamento de Kuyper, seu contexto histórico específico, os fins variegados que descortinam tal fragmentação e sugestões, a partir do cabedal teórico-histórico-metodológico da Ciência da Religião, sobre o papel da religião no espaço público.

A tese, como se poderá verificar, se divide em quatro capítulos, o primeiro está relacionado aos dados biográficos de Kuyper, sua conversão à ortodoxia calvinista, assim como sua posterior ligação ao movimento político antirrevolucionário e sua base de pensamento; o segundo capítulo tratará da teoria social de Kuyper sobre a soberania das esferas e seus reflexos em todas as áreas do desenvolvimento humano; o terceiro capítulo esclarecerá um dos conceitos mais caros à teologia proposta por Kuyper em sua ideia de engajamento cristão, a saber, a graça comum e seu antípoda, a antítese entre o pensamento cristão e o não cristão; e, por fim, o capítulo quatro versará sobre as relações entre igreja, Estado e sociedade na ótica kuyperiana, sua visão dos papéis institucionais a serem desenvolvidos por cada um, bem como o dever cristão de um engajamento que seja não somente democrático e pluralista em busca do desenvolvimento humano, mas que seja voltado para socorrer os aflitos e necessitados. Seguem-se das considerações finais.

Brasil e seu encontro com Abraham Kuyper: breves considerações crítico-hermenêuticas

É certo que hoje, no Brasil, e acredito na recorrência de tal circunstância, estamos em um período de intensa belicosidade no campo epistemológico e vivencial. Por diversas vezes nos deparamos com pessoas que rivalizam com seu próximo em uma verve tal que esquecem o caráter humano de suas paixões e ideologias e a necessidade de permitir que, havendo respeito mútuo, todos possam desenvolver-se livremente. Há certa má vontade epistemológica no campo intelectual; alguns dentre os conservadores não leem textos escritos por autores da crítica histórica marxista; outros dentre os socialistas, por sua vez, rejeitam qualquer leitura ou interpretação que seja feita pela parcela intelectual liberal, assim por diante. A *intelligentsia* brasileira, em tal medida, somente perde epistemológica e culturalmente, uma vez que não há debate, apenas um grande espaço de negativas, histeria ou silêncio fúnebre. Obviamente, o que faço aqui é uma generalização, mas reflete o estado de coisas atual. Disputas no campo político de forma extremamente bélica, às vezes ruidosa, que tendem a diluir o tecido orgânico da sociedade.

No Brasil, os eventos que envolveram todo o tenso percurso do pleito eleitoral de 2018, notadamente o presidencial (mas que teve claras e sérias repercussões nas eleições para governadores, deputados estaduais e federais e senadores), demonstraram um claro momento de tensões e rupturas que nossa democracia deverá aprender a lidar. Em meio à insatisfação com a corrupção política, desestabilização econômica, desemprego e aumento das desigualdades sociais, surgiu uma intensa e acalorada disputa bélico-política que criou um cenário repleto de ideias e ideais idílicos para acalmar ou aumentar ainda mais as tensões que se faziam presente. Fato é, que em meio a toda essa guerra apocalíptica de cunho escatológico pelo poder, surge algo que deve ser sublinhado, mas também alinhavado, a saber, a consciência política popular. Entretanto, a criação de tal consciência traz em si o preço do poder-dever da educação política emancipadora, - mostrar qual é, de fato, o papel de cada um enquanto cidadão e quais direitos e deveres surgem a partir disso, fazendo que a emancipação lhe possibilite transitar com segurança entre o seio social sem ser cooptado por políticas, de qualquer espectro, que vão contra a dignidade humana -, o que ainda nos falta enquanto uma nação democraticamente estabelecida e que se quer construtora de um ambiente sadio de diálogo cultural, promotora do bem-estar humano em sua dignidade por meio de medidas econômicas, sociais e políticas que se fizerem necessárias. Esperamos que em nosso país no

qual abundam projetos de governo, alguns bons, mas quase sempre subservientes aos propósitos partidários mais mesquinhos, haja, um dia, um projeto de país. Seja uma esperança, não uma utopia.

As mídias sociais participam ativamente na difusão de informação, mas não são hábeis para habilitar seus receptores em produtores de conhecimento. Na verdade, atualmente, é perceptível que as mídias sociais tornaram-se, para muitos, plataformas de ego para políticos e militantes, pastores, padres, ideólogos e aspirantes, intelectuais e seus aspirantes, e vários outros, nas quais uma turba incauta e inocente de adoradores, chamados providencialmente de seguidores, transforma-se em uma massa quase homogênea, porém menos qualificada em consistência de seu conteúdo, partidário, religioso, ideológico (já que as mídias não se prestam a tal). Esquece-se de conjugar a cara liberdade de expressão com a responsabilidade social em produzir algo que seja minimamente saudável e respeitoso ainda que discordante de outras visões de mundo. Em vez de aparato cognitivo, crítico e intelectualmente frutífero, em grande parte se vê um caos de entretenimento entorpecente disfarçado de conhecimento.

Grave situação se presentifica quando há segmentação social tal a ponto de impedir um ambiente dialógico mínimo que tomam pautas religiosas, sociais e políticas e etc. como únicas e exclusivas definidoras da identidade. As segmentações sociais tornam-se tão herméticas, autocontidas e autorreferentes que não permitem a formação de uma camada de permeabilidade que tangencie seus nichos grupais a fim de identificar pontos de intersecção com o elemento humano que lhes é inerente.

As eleições de 2018 submergiram a alguns dentre a sociedade brasileira em uma disposição maniqueísta no qual cada um tornava-se vítima de síndrome de Estocolmo de seu candidato de estimação. Esquerda e direita dividiram a sociedade de maneira sem precedentes anteriores em nosso país, mas em suas bases mais extremas e radicais lembra-nos dos eventos que precederam à ditadura Vargas (1937-1945) com a implantação do Estado Novo nos quais uma dicotomia extremista entre a Intentona Comunista e o Movimento Integralista Nacional pelejava pela hegemonia no imaginário social brasileiro, tal como hodiernamente. Esquerda e direita eram e ainda são os demônios uns dos outros. Os anjos salvadores eram e sempre serão eles, profetas e reis de esquerda ou direita, com suas posições e programas políticos mostrando à população que a salvação estava agora na política e em seus sacerdotes que adoram e sacrificam no altar das leis. A política não é mais um meio, mas o fim escatológico que aponta para a terra prometida aos fiéis. É inexorável a paixão religiosa que alimenta os debates e manifestações de parcela popular (não é ao acaso que famílias se dividiram por

amor à política, seu partido ou candidato de estima) e toda devoção religiosa observada de forma contundente na vida sociopolítica demonstrando uma fragmentação que vai além da mera divisão de opinião política e ideológica. Alguns setores cristãos, muitas vezes, têm se imiscuído em tal celeuma não para trazer serenidade e sanidade ao debate que deve necessariamente ser feito entre ambos os espectros políticos e zelar para que a dita massa popular, essa incompreendida necessitada, não seja mais uma vez sangrada de morte pelos processos de carnificina eleitoral (em vez de ser um processo eleitoral necessariamente sadio para uma república democrática que se quer desenvolver em patamares organicamente viáveis de promoção de dignidade humana), mas para enlamear-se e tornar-se a lenha dessa caça às bruxas cujo fogo infernal cada vez mais queima inocentes e os deixam à mercê dos chacais de beira de estrada famintos devoradores dos corpos dos iludidos políticos e dos que, subnutridos e moribundos, alimentam-se dos restos das ideologias que os cercam como moscas e abutres em um cadáver. A religião, o cristianismo, incluso, obviamente, o neocalvinismo, poderiam e devem oferecer-se como um instrumento crítico e criativo, formador de cidadania para o engajamento de um povo sóbrio que possa livrar-se de seus algozes e transitar de forma livre na via democrática sem ser açoitado pelo azorrague coronelista que rasga a pele frágil de sua nação. O papel do cristianismo deve ser de fortalecimento e emancipação; é claro, em um espaço democrático que se quer pluralista e respeitoso, não se configura uma panaceia, e nem deve apresentar-se como tal, mas tornar-se fonte e estrutura de criticidade e coerência em meio ao seio social.

A religião, em grande parte, não se quedou inerte frente aos momentos acima assinalados. Vários posicionamentos foram percebidos, algumas alas cristãs participaram e ainda participam ativamente de todo este esforço político imiscuindo-se a ponto de indistinção de um culto religioso e um palanque político; outras tomaram atitudes opostas à entrada da política partidária em seu meio, mantendo uma separação entre política e partidos. Era e ainda é uma quase imposição que todos se engajem e tomem uma posição inequívoca sobre qual “lado” estão e, a partir daí, sofrerem os ataques e as glórias de suas escolhas. Os isentos ou “equilibrados” serão excluídos em tempos bélicos. Não é nosso intento trazer uma análise sócio-política abrangente, detalhada e definitiva sobre os meandros de tal recorte, até mesmo pelo fato de não ser nosso marco teórico, mas é algo que tangencia, ainda que de forma peculiar, nossa pesquisa. O protestantismo histórico também teve sua atuação mapeada; algumas instituições eclesiais mostraram apoio a candidatos (e ainda mostram) e têm sido associadas com o que se chama de Nova Direita, vista como um levante das posições políticas

dos partidos de direita não só no Brasil, mas em países europeus e da América Latina e nos Estados Unidos. No Brasil, contudo, setores protestantes não se associam somente com o espectro político de direita, haja vista a tendência relacionada à Missão Integral e, no catolicismo, ampliando nossa argumentação, com o caso das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Teologia da Libertação. O neocalvinismo, de forma fragmentada e desarrazoada, tem sido convocado para arregimentar-se como uma proposta viável (e legítima, diga-se de passagem) de fundamentação ao pensamento reformado, mas de forma a subsidiar pensamentos conservadores, socialistas e liberais, todos conflitantes entre si, justamente por sua malfadada partilha. Talvez a análise de Irving Hexham para o contexto norte-americano, ainda que tenha sido para outro contexto geográfico e realizado em outro período (1983) ainda nos sirva de base para pensarmos certos pontos significativos para o debate sobre a ideologização e partidarização do cristianismo à esquerda e à direita, relegando seu caráter crítico-hermenêutico

A maioria dos evangélicos recém-politizados são defensores fundamentalistas da Nova Direita Cristã. Uma pequena Minoria está na esquerda radical. O que é surpreendente sobre esse desenvolvimento é que alguns líderes, tanto da esquerda com da direita, atribuem seu pensamento político à obra do teólogo e estadista holandês, Abraham Kuyper (1837-1920). Portanto, pode ser útil analisar sua vida e seu pensamento político, a fim de buscar algo das raízes do pensamento político evangélico contemporâneo.

De maneira mais aproximada com as circunstâncias nacionais, Fabrício Tavares de Moraes observa que, não obstante Abraham Kuyper ser um dos autores mais influentes ou citados nos círculos reformados dos países de longa tradição protestante (com uma incipiente incursão brasileira) há um descompasso ou desproporção numérica entre as alusões a seu nome e as obras de sua autoria efetivamente traduzidas. Tal conjuntura redundava em abusos e confusões aos quais é submetida sua teologia; em vez de compreendido de forma adequada e “devidamente assimilado ao pensamento brasileiro, tornou-se, antes, uma espécie de *idolum fori*, um ídolo do mercado, uma moeda comum, e por isso desgastada, no câmbio das ideias” (TAVARES, 2017, p. 7).

Abraham Kuyper foi apresentado em terras brasileiras pelo prof. Ricardo Quadros Gouvêa por meio de sua tradução das Palestras *Stone*, que Kuyper proferiu em 1898, na Universidade de Princeton, nos Estados Unidos. Tal tradução se deu no ano de 2002, quando lecionava na Universidade Presbiteriana Mackenzie. É profundamente lamentável que o

professor Ricardo Gouvêa não tenha podido avançar o suficiente em sua apresentação de Kuyper e de sua teologia reformada a ponto de introduzir base suficiente a coibir algumas distorções incipientes que vemos em nosso campo religioso brasileiro. Dentre os principais divulgadores da filosofia neocalvinista no Brasil, notadamente com base nos textos de Dooyeweerd, encontra-se Guilherme Vilela Ribeiro de Carvalho⁹, pastor da Igreja Batista Esperança, em Belo Horizonte, Minas Gerais, e fundador do centro de estudos *L'Abri* e da Associação Kuyper de Estudos Transdisciplinares – AKET. Existem outros estudiosos e trabalhos acadêmicos sobre neocalvinismo que tentam levantar questões relevantes e problematizar o tema¹⁰. Esperamos que nossa tese possa somar-se a tais trabalhos contribuindo para uma apreensão crítica, histórica e hermenêutica para auxiliar a compreensão de Kuyper e sua teologia de forma desfragmentada.

Tal conjuntura e estado de coisas levaram a interpretações infundadas sobre Kuyper e o neocalvinismo. Considerá-lo conservador, por exemplo, (assim como socialista ou liberal) seria, minimamente, um equívoco na leitura de sua obra - vasta é verdade - mas que pode demonstrar de forma clara que suas afiliações eram com o cristianismo como uma visão de mundo, incluindo preceitos, e não regras, que pautam sua atuação nas esferas sociais; o conservadorismo (ou a conservação) era um instrumento, e este mesmo submetido à constante crítica que o cristianismo propiciava. Conservadorismo, socialismo e liberalismo eram modelos indesejáveis para Kuyper, como é demonstrado ao longo da tese. Contudo, algumas pesquisas têm se pautado na visão que algumas alas neocalvinistas e certos kuyperianos têm de Kuyper e não na visão de Kuyper propriamente dita. É o caso, por exemplo, do estudo feito por Gustavo de Castro Patrício de Alencar (2018) sobre “Evangélicos e a Nova Direita no Brasil” que tem no neocalvinismo (ou o que o pesquisador observa do fenômeno e suas práticas) e no conservadorismo em terras brasileiras seu recorte empírico.

O levante conservador brasileiro, para Alencar, tem se não relações de gênese, ao que se infere de seu texto, ao menos de suporte em setores que promovem o neocalvinismo no

⁹ Graduou-se em Teologia em teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2005), mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Atualmente, além de sua função pastoral e atuação dentro dos centros de estudos acima mencionados, Guilherme Vilela Ribeiro de Carvalho é Diretor de Promoção e Educação em Direitos Humanos do Ministério de Estado da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos do governo do Presidente Jair Messias Bolsonaro cujo mandato iniciou-se em 2019.

¹⁰ Existe um apanhado deveras descritivo e recente sobre alguns trabalhos acadêmicos e editoriais sobre teologia neocalvinista, Abraham Kuyper e questões atinentes, bem como de alguns que se debruçam no estudo de tal teologia que foi realizada na dissertação de Vinnícius Pereira de Almeida (2019) no Programa de Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo à qual remetemos o leitor, especificamente o capítulo 3 da referida dissertação.

Brasil. É uma observação válida e que deve ser considerada com parcimônia, muito embora, em seu texto, o autor tenha colocado certos conceitos como fundamentalismo religioso, conservadorismo e reacionarismo, como se fossem uma única¹¹ e indistinguível realidade no seio social¹², entendemos, de forma respeitosa, de que devam ser mais bem definidos para fins de nossa análise¹³. Entretanto, parte de sua análise procede ao trazer alguma ressonância de setores ditos neocalvinistas, aí inclusos pastores de certa proeminência pública, que se aproximaram de determinados espectros políticos extremistas, conservadores, liberais, populistas, nacionalistas (todos com suas distinções conceituais, obviamente), todos se considerando herdeiros e preparados a utilizar a teologia e figura de Kuyper como fonte de legitimação. Setores cristãos já promoveram, com a própria figura de Cristo, que lhes é, obviamente, central, este tipo de caricaturização que hoje se opera com Kuyper.

¹¹ “No caso do nosso país, só recentemente o fenômeno tem sido investigado. Luís Felipe Miguel (2016) ao discutir o avanço no debate público brasileiro de vozes abertamente conservadoras afirma que seus discursos se baseiam em uma ‘conjugação heteróclita entre o ‘libertarianismo’, o fundamentalismo religioso e o antigo anticomunismo’. Neste trabalho será discutida uma das facetas deste fundamentalismo religioso presente em um setor pouco estudado: o do protestantismo tradicional, histórico e intelectualizado que reproduz discursos que possuem profundas afinidades com as dos discursos reacionários que emergem na esfera pública do país” (ALENCAR, 2018, p. 2-3).

¹² Obviamente eles [os conceitos] podem ter uma estrutura conceitual relativamente cambiante, notadamente, em face da concretude sociopolítica em que se afirmam, mas as distinções são necessárias para evitar uma aglutinação teórica que inviabilize a análise do objeto em suas idiosincrasias e elementos essenciais, ao menos, é o que, respeitosamente, acreditamos ser necessário.

¹³ A partir do recorte histórico do evento revolucionário francês, Antoine Compagnon nos fornece certas distinções que acreditamos necessárias sobre os movimentos conservador e reacionário da época, o que pode servir-nos de norte interpretativo para observação e análise do momento atual. Segundo afirma Compagnon (2014a, p. 29-30) “*conservadores* ou *tradicionalistas*, queriam restabelecer o Antigo regime tal como ele era antes de 1789, sem as fraquezas e nem os abusos; defendiam, seguindo a doutrina de Boussuet em seu *Discurso sobre a história universal*, o absolutismo integral, isto é, a monarquia tradicional a partir de Luís XIV, na plenitude de sua autoridade, limitada somente pelos costumes, pela lei natural, pela moral e pela religião; defendiam o restabelecimento de uma autoridade real efetiva e centralizada”.

“A segunda doutrina, reacionária no sentido de uma associação aos direitos históricos da nobreza de espada, portanto, a um passado mais antigo, declarava-se favorável ao pré-liberalismo aristocrático, isto é, à liberdade e à soberania dos grandes, antes de sua rejeição à monarquia absoluta vivida como uma tirania. Por desconfiança do centralismo clássico, pedia-se um retorno não à monarquia absoluta, com no tempo da Fronda contra Richelieu e Luís XIV, mas às ‘leis fundamentais do reino’ e aos antigos costumes, esquecidos desde o século XVII. Enalteciam-se as liberdades feudais antes que o adágio do século XVI, ‘se assim quero rei, assim quer a lei’, entrasse em vigor e impusesse o ‘despotismo real’”.

Avançando um pouco mais, Mark Lilla reafirma a necessária distinção e acentua uma semelhança qualitativa entre a pulsão revolucionária e reacionária: “Os reacionários não são conservadores. É a primeira coisa que se deve entender a seu respeito. À sua maneira, são tão radicais quanto os revolucionários e não menos firmemente presos nas garras da imaginação histórica. As expectativas milenaristas de uma nova ordem social redentora e de seres humanos rejuvenescidos inspiram os revolucionários; os reacionários são obcecados pelo medo apocalíptico de entrar numa nova era de escuridão (LILLA, 2018, p. 11)”.

Para Luiz Felipe Pondé “O senso comum costuma assumir que o pensamento conservador britânico seja um surto reacionário. Conservadores seriam pessoas apegadas ao passado, às crenças religiosas, temerosas do iluminismo e da razão, racistas, xenófobos, machistas. Não resta dúvida de que o termo ‘conservador’ se presta a tais apropriações pelo senso comum” (PONDÉ, 2018, p. 7).

Adeptos da fragmentação hermenêutica escolhendo pontos *à la carte* que mais lhes apeteçam a fim de satisfazerem seus desejos e ideologias, as mais variadas, transformam ou forjam o Cristo dos oprimidos e pobres da Missão Integral ou da Teologia da Libertação ou o Cristo como um estereótipo individualista, amante da busca por bem-estar material e que rejeita a caridade. Há, portanto, uma espécie de forja de Hefesto para criação de “Cristos” e “Kuyperes”, ídolos atendendo demandas específicas das contingências políticas, teológicas, ideológicas ou até históricas de seus idealistas ou forjadores. Não há, por outro lado, por muitos, a busca de uma apreensão integral e profunda que se quer fidedigna e não subjugada a ideologias político-partidárias ou fundamentalismos religiosos¹⁴.

No mesmo texto, é importante ressaltar, contudo, que Alencar (2018) apresenta alguns elementos que anunciam certa apropriação teológica que leva o neocalvinismo ou a figura de Kuyper ao território da arena política como fonte teórica legitimadora, embora eivada de deturpações de ordem histórico-hermenêutica que devem ser ressaltadas e mais bem debatidas¹⁵. Desta feita, determinadas políticas públicas ventiladas em alguns partidos de esquerda e direita brasileiros nunca seriam “kuyperianas” de fato. Tampouco, o neocalvinismo, referenda uma teocracia ou uma hodierna teologia do Domínio. Tomado em seus próprios fundamentos e pressupostos propicia a criação de uma sociedade democrática e plural na qual distintas visões de mundo podem desenvolver-se; o cristianismo, uma dentre tais visões de mundo, visa participar e influenciar a esfera pública - assim como as outras também almejam - em um debate sadio e harmônico, e não dominar a cultura e as demais esferas sociais. Tal premissa seminal nos leva a outro ponto concluído por Alencar em sua abordagem, necessária, sobre o neocalvinismo e a Nova Direita. Para Alencar, ao entender de forma “mais profunda o entrelaçamento de visões de mundo religiosas com visões conservadoras da sociedade será possível compreender de maneira mais profunda os obstáculos que hoje se apresentam para a democracia do país”¹⁶ (ALENCAR, 2018, p. 28).

¹⁴ Como aponta Roy A. Clouser (1991) a linguagem fundamentalista se diferencia da linguagem religiosa por uma questão essencial, a saber, sua interpretação dos textos fundamentais de sua tradição religiosa, no caso, o cristianismo. Para Clouser, o fundamentalista almeja forçar o texto a abordar questões e preocupações que lhes são inerentes e próprias, em vez de permitir que o texto diga quais seriam suas perguntas e preocupações. Há, portanto, distinção essencial que deve ser levada em conta na análise das linguagens e experiências religiosas.

¹⁵ “O tipo de discurso que surgem [sic] em tais grupos expressam uma insatisfação moral perante transformações culturais, o desenvolvimento de uma visão maniqueísta de mundo, a idealização dos princípios econômicos liberais como a saída de boa parte dos problemas sociais e morais, a rejeição da esquerda e dos evangélicos progressistas e a moralização de debates públicos e da política em geral” (ALENCAR, 2018, p. 26).

¹⁶ “Ao entender de forma mais profunda o entrelaçamento de visões de mundo religiosas com visões conservadoras da sociedade será possível compreender de maneira mais profunda os obstáculos que hoje se apresentam para a democracia do país, não só do ponto de vista institucional ou da perda da soberania nacional,

Todavia, entendemos que há um silogismo perigoso em tal premissa. A democracia em si é pluralista e deve permitir, assim como incentivar a convivência harmônica de visões de mundo, por mais contrastantes entre si, desde que haja respeito pelo ser humano, sua vida e sua liberdade. É certo que visões religiosas e conservadoras podem trazer ares de retrocesso ou estagnação, assim como visões ditas seculares, como socialistas, progressistas, humanistas, etc., podem trazer em si um esforço de homogeneização cultural que vai de encontro com a riqueza do pluralismo empírico que se observa na sociedade e deve se preservar, não se perdendo o norte hermenêutico que é a dignidade humana. Outro ponto controverso, que acreditamos que deva ser tratado, respeitosamente, é sobre a questão da visão de mundo religiosa e eventual fundamentalismo daí advindo. Segundo Alencar, em suas incursões empíricas, conclui que o pensamento sobre temas como política, sexualidade, ciência, arte, educação, etc., deve ser “influenciado por uma cosmovisão cristã advinda de uma maneira específica de interpretar as Escrituras. Assim, está desenvolvida a base para essa uma teologia fundamentalista [...]”¹⁷. É certo que se trata de uma análise de caso, mas a premissa subjacente em sua proposição já possui detalhes suficientes para mostrar certa inconsistência intrínseca. O fato de aliar a mera ideia de uma cosmovisão cristã a uma teologia fundamentalista é um silogismo perigoso e que deve se evitar a todo custo, sob pena de generalizações de nuances incipientes. Na leitura feita, toda manifestação cristã estaria submersa em fundamentalismo, o que não se verifica. O mesmo se estende às demais religiões que se fundamentam em textos sagrados e a partir deles informam sua visão de mundo, como as chamadas religiões do Livro ou abraâmicas, a saber, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, ou até mesmo as que se pautam em tradições orais e rituais que não se quedam, em sua totalidade, em fundamentalismos religiosos, a despeito de nutrirem visões de mundo religiosas. O que não se quer dizer, repisa-se, que fundamentalismos religiosos ou seculares não possam surgir dentre tais visões de mundo.

Como vimos, ainda que de forma breve, há uma distinção fundamental entre uma visão de mundo religiosa portadora de uma linguagem específica e uma linguagem e visão religiosa fundamentalista. Se certa pessoa pauta sua conduta em uma visão de mundo específica (e a partir de tal fundamentação possui bases pré-teóricas e teóricas que o

mas do ponto de vista do desenvolvimento de agendas que se colocam contrárias à efetivação plena da cidadania e dos direitos individuais” (ALENCAR, 2018, p. 28).

¹⁷ “O que devemos pensar sobre política, sexualidade, gênero e ciência, arte, família, educação, violência urbana, racismo, deve ser influenciado por uma cosmovisão cristã advinda de uma maneira específica de interpretar as Escrituras. Assim, está desenvolvida a base para essa uma teologia fundamentalista que entende que as questões sociais só são devidamente tratadas como questões religiosas e de fé” (ALENCAR, 2018, p. 15).

influenciam na sua forma de ver as artes, a política e as ciências, etc.) isso não a leva, ao fim e ao cabo, à prática fundamentalista, é como dizer que uma pessoa que possui uma “fé” humanista, socialista, liberal ou política (a ponto de tornarem tais premissas sua preocupação última - *ultimate concern* - e pautarem a partir dela sua visão de mundo) necessariamente será, portanto, um fundamentalista humanista secular ou fundamentalista político e assim por diante. Não seriam, portanto, formas específicas de interpretar a realidade e habitá-la? Isto não as tornaria necessária e precipuamente, *ab initio*, fundamentalistas, torna-se necessário uma análise mais detida das leituras e ações resultantes. É notório o fato que atualmente certas manifestações¹⁸ políticas e seculares (para distinguirmos das eminentemente praticadas pelas instituições eclesiásticas) possuem um caráter religioso intrínseco¹⁹, já que movem paixões, visões de mundo, fontes de sentido ou significados últimos de grupos e indivíduos; o que nos leva a ter mais cautela na escolha de recortes classificatórios. Obviamente, e é essa uma de nossas preocupações em face do campo religioso brasileiro, um movimento tão recente quanto o neocalvinismo, tem, de fato, setores autodenominados conservadores, liberais, fundamentalistas e outros que se apropriaram da teologia kuyperiana; contudo uma apropriação seletiva que serve a propósitos específicos de seus promotores; entretanto, não podemos fazer generalizações precipitadas e injustas, já que nem todos se quedam diante da tentação fragmentária a qual todos estamos sujeitos.

Assim, surge uma aversão ao Kuyper caricaturizado, uma aversão infundada e calcada em (quase) pleno desconhecimento do Kuyper desfragmentado. Máscaras e fantasias que engessam um diálogo minimamente sadio e inibem a possibilidade de acesso a um conhecimento mais adequado aos pontos centrais de sua elaboração teológica de forma mais

¹⁸ John E. Smith entende que é nenhuma discussão séria sobre religião, seja oriental ou ocidental, em relação ao mundo contemporâneo, é possível sem levar em conta, inclusive, a religião como dimensão difundida na vida humana (o que denominou de *quasi-religion*), uma dimensão assemelhada ao que Paul Tillich chama de *ultimate concern* (SMITH, 1994, p. 1-2).

¹⁹ Como atesta John Gray, “A política moderna é um capítulo na história da religião. Os grandes movimentos revolucionários que tanto influenciaram a história dos dois últimos séculos foram episódios da história da fé: momentos do longo processo de dissolução do cristianismo e ascensão da moderna religião política. O mundo em que vivemos no início do novo milênio está coberto de escombros de projetos utópicos, os quais, embora estruturados em termos seculares que negavam a verdade da religião, constituíam de fato veículos para os mitos religiosos.

O comunismo e o nazismo se diziam baseados na ciência – no caso do comunismo, a pseudociência do materialismo histórico, e no nazismo, o saco de gatos do “racismo científico”. Eram pretensões fraudulentas, mas a utilização da pseudociência não teve fim com o colapso do totalitarismo que culminou na dissolução da URSS em dezembro de 1991. Teve continuidade em teorias neoconservadoras segundo as quais o mundo avança para uma forma única de governo e sistema econômico – a democracia universal ou o livre mercado global. Apesar de ser apresentada nas roupagens da ciência social, esta crença de que a humanidade estaria no limiar de uma nova era não passa da mais recente versão de crenças apocalípticas que remontam às épocas mais antigas” (GRAY, 2007, p. 11-12).

profunda e escorreita. Fabricam-se diversas caricaturas de Kuyper, talvez ídolos de acordo com a imagem e semelhança dos seus idealistas; uma relação egóica que fragmenta para construir algo que se adeque aos desejos mais entranhados de suas ideologias e utopias políticas. É a fútil tentativa de construir para si um ídolo tal como o aventureiro Barão de Münchhausen (cujas aventuras mitomaniacas foram coletadas e compiladas por Rudolph Erich Raspe - 1736-1794 - e publicadas em Londres em 1785) que se vangloriava de ter saído de um pântano no qual estava atolado junto a seu cavalo apenas puxando-se por seus cabelos (ou peruca). Toda espetacularidade, fantasia e exagero é próprio dos que fragmentam pessoas ou eventos históricos; muitas vezes negligenciam seus referentes, seu contexto, seus erros, suas singularidades e os canonizam.

Tudo isto nos leva de volta à igreja e seu papel enquanto instituição e enquanto conjunto de fiéis que se engajam na esfera pública. Igreja não é apolítica, deveria ser apartidária. Em tal campo, da política, deve fornecer aos cristãos instrumentos críticos para uma cidadania sólida transmitindo o valor real da política que gera promoção do bem comum e não de indivíduos ou grupos específicos.

Destarte, seria um ato que violaria o cristianismo, aviltaria a própria essência cristã, dotar uma igreja ou engajá-la como instituição endossando ou participando ativamente da formação de partidos políticos independentemente de seu espectro político; de igual forma, quaisquer movimentos que mobilizam-se a partir ideologias as mais diversas. Para tanto, Kuyper faz a necessária distinção entre igreja como organismo e como instituição. Ora, se a igreja como organismo, ou seja, o corpo administrativo deve ater-se aos atos sacramentais, discipulado e exposição das Escrituras, o meio para engajamento é justamente a igreja enquanto um organismo vivo formado pelos fiéis, crentes em Cristo que se inserem no seio social e participam da vida de forma dinâmica e harmônica amparados por sua visão e linguagem religiosas.

O filósofo da religião Abraham Joshua Heschel nos fornece bases para o que seria uma proposta de crítica religiosa para o estado de coisas em que a religião se encontra, assim como a própria sociedade. Uma possibilidade de uma linguagem religiosa desafiadora que desperte questionamentos necessários ao seio social. Para Heschel

A menos que a história seja um capricho de absurdos, deve haver uma contrapartida ao imenso poder do homem em destruir, deve haver uma voz que diga NÃO ao homem, uma voz que não seja vaga, fraca e interior, como vertigens da consciência, mas igual em força espiritual ao poder do homem para destruir.

A voz fala ao espírito dos profetas em momentos singulares de suas vidas e clama às massas através do horror da história. Os profetas respondem, as massas se desesperam.

A Bíblia, falando em nome de um Ser que combina justiça com onipotência, é o clamor incessante do “Não” à humanidade. No meio de aplaudir os feitos da civilização, a Bíblia se lança como uma faca cortando nossa complacência, lembrando-nos que Deus também tem voz na história (HESCHEL, 1997, p. 74-75)²⁰.

Assim a religião, em nosso caso de estudo, o neocalvinismo, deve ser instrumento de crítica religiosa, portanto profética, mas não em seu sentido, pueril e supersticioso, e sim no sentido de portadora de uma mensagem carregada de transcendência, do eterno e do infinito, julgando e julgando-se. Poderíamos, nos valer do que Tillich denomina de princípio protestante ou *Der Geist des Protestantismus* (O espírito do protestantismo), que traz a necessidade de crítica e julgamento não somente do *status quo* social, mas da situação da própria igreja e da religião em face da humanidade (1992, p. 181-199). Como aponta Huff “Um dos papéis importantes do princípio protestante era, portanto, o de identificar, denunciar e desmascarar as ideologias envolvidas nessas relações concretas” (HUFF, 2012, p. 15).

De toda forma, as versões fragmentadas de Kuyper e sua teologia, assim como sua apreensão integral, não se constituem em panaceia; apenas uma proposta para o debate sobre o engajamento cristão na esfera pública na qual se vê o cristianismo como uma visão de vida e de mundo coerente e abrangente em todas as áreas da existência. A própria teologia kuyperiana não é infalível e também deve ser submetida e posta em julgamento pela crítica religiosa; como anuncia um dos principais lemas que identificam o protestantismo, cuja autoria é atribuída ao teólogo neerlandês Gisbertus Voetius (1589-1676),- *Ecclesia Reformata et Semper Reformanda Est* - Igreja reformada, sempre se reformando. O princípio protestante deve ouvir e anunciar o eterno “Não” divino à humanidade quando esta se encontra trôpega em caminhos desviantes, erguendo meios de autodestruição ou cedendo à sede gananciosa por poder.

²⁰ Unless history is a vagary of nonsense, there must be a counterpart to the immense power of man to destroy, there must be a voice that says NO to man, a voice not vague, faint and inward, like qualms of conscience, but equal in spiritual might to man’s power to destroy.

The voice speaks to the spirit of prophetic men in singular moments of their lives and cries to the masses through the horror of history. The prophets respond, the masses despair.

The Bible, speaking in the name of a Being that combines justice with omnipotence, is the never-ceasing outcry of “No” to humanity. In the midst of our applauding the feats of civilization, the Bible flings itself like a knife slashing our complacency, reminding us that God, too, has a voice in history (HESCHEL, 1997, p. 75).

Religião e Modernidade: algumas notas históricas relevantes

Questões como a relação entre religião e cultura; religião e espaço público; fé e razão, bem como conceitos como secularização e laicidade permearam e ainda permeiam os objetos de pesquisa do grande campo das Ciências Humanas. Um dos motivos, por certo, é que o fenômeno religioso pode se apresentar em uma tradição religiosa ou outra de forma estática (ou aparentemente estática), renovada ou multifacetada a depender da sua rigidez institucional, doutrinária, mítica ou, também, do recorte histórico por intermédio do qual se observa (períodos de curta ou longa duração em um sentido braudeliano²¹).

Dentro da Tradição Cristã, notadamente da linhagem que se extrai da vertente advinda da Reforma Protestante (que teve como seu marco simbólico o dia 31 de outubro de 1517, no qual o monge agostiniano Martinho Lutero publicou em *Wittenberg*, Alemanha, suas agora conhecidas 95 teses sobre as indulgências praticadas pela igreja católica), podemos notar uma gama de personagens históricas e de movimentos religiosos que se assomam ao longo do tempo, a saber, o próprio Martinho Lutero e o luteranismo, João Calvino e o calvinismo (nome que se vincula às igrejas reformadas), Ulrico Zwínglio, Thomas Muntzer, anabatismo, puritanismo, pietismo, wesleyanismo, protestantismo, pentecostalismo e neopentecostalismo (como é mais conhecido), dentre outros.

Todos esses movimentos religiosos que culminaram ou não na formação de instituições eclesiásticas próprias, portaram ou portam suas idiossincrasias, seu corpo doutrinário, sua forma de ser-no-mundo. Algumas se manifestaram aberta e expressamente sobre a forma pela qual o fiel deveria se portar em face do governo secular, em face das artes, da cultura, da política e não só do âmbito *interna corporis* da comunidade de fé. Outros se silenciaram em face de questões como estas, o que não deixava de ser uma forma de discurso a ser observado, ou aconselhavam aos seus para que se abstivessem de gozar das coisas do “mundo” e fizessem as coisas do “Reino de Deus”.

O calvinismo, por exemplo, ou mais especificamente a observação do corpo de fiéis calvinistas que utilizavam da dogmática cristã protestante calvinista, inspirou o sociólogo alemão Max Weber a buscar compreender e a explorar em sua obra *A Ética Protestante e o*

²¹ Trata-se aqui de uma referência à perspectiva metodológica do historiador francês Fernand Braudel (1902-1985), representante da Escola dos Annales, que tinha justamente na análise das longas durações ou períodos a possibilidade de verificar mudanças que somente se perfazem paulatinamente. Para uma análise mais acurada tanto da perspectiva de Fernand Braudel, quanto da Escola dos Annales, veja, por todos: BURKE, Peter. *A Escola dos Annales – 1929-1989: A revolução francesa da historiografia*. 2. ed. São Paulo: Unesp, 1992.

Espírito do Capitalismo (originalmente elaborada por textos publicados em 1904 e 1905) as relações entre o crescimento vertiginoso da sistemática capitalista, ou melhor, a existência de um solo fértil para o crescimento econômico e a prática da assim denominada “ascese intramundana” que a vivência da fé nos moldes calvinistas propiciou. Obviamente, Weber utilizou, em seu intento, contrapontos como o ascetismo anabatista.

Não poderíamos e não é nosso intento adentrar em detalhes e exemplos mais detidos sobre tais idiossincrasias produzidas no seio da tradição cristã. Apenas gostaríamos de destacar a riqueza de possibilidades a serem trabalhadas a partir de cada um desses objetos e a forma pela qual os mesmos ou as personagens históricas que se destacaram dentro da tradição lidaram com a questão da vivência da fé cristã.

Dentre todas essas idiossincrasias intramundanas e transcendentais, “racionais” e “irracionais”, que buscaram na cultura sua nova morada ou que fizeram dela sua nova inimiga, nos filósofos buscaram seus professores, confessores e amigos ou pelo contrário, neles tiveram seus detratores e mais cruéis oponentes, surge uma era do chamado esclarecimento, Iluminismo, que principalmente em sua face francesa trouxe para a religião questionamento, desafios, revolução e separação.

O ambiente, ou como chamou Eric Voegelin (2016; 2017), a consciência da época, notadamente iniciada no século XVIII, trouxe consigo a alcunha de “Era da Razão”. Estabelecia-se, desde Immanuel Kant (1724-1804), precursor do idealismo alemão e conceituador do Iluminismo (1784), como a saída da menoridade autoimposta pela pessoa humana, a autonomia da razão humana e a emancipação da humanidade diante da transcendência.

Poucas décadas antes da eclosão da Revolução Francesa, a marquesa de Châtelet-Laumont (1706-1749), estudiosa que se dedicava à ciência matemática e à física, teve a oportunidade de ler e fazer algumas notas marginais em seu exemplar da obra *Discours sur l'Histoire Universelle*, do bispo francês Jacques Bossuet. O filósofo Voltaire, que teve contato com tais notas, se refere a duas em especial, uma que se refere a Roma e outra, a primeira, que se refere a Israel nos seguintes termos: “Pode-se falar muito desse povo na teologia, mas merece pouco espaço na história” (VOEGELIN, 2017, p. 46). Por certo não se pode aduzir que esta fala em especial tenha por si só o efeito de causar repercussões históricas relevantes que causem mudanças radicais nas leituras da história, contudo simbolizam mudanças e certas nuances nas lentes interpretativas do curso histórico. Tal fala, carregada de significado, nos leva a interpretá-la na direção de uma atitude que aparta ou nega a Providência divina ou até mesmo a ideia de uma história que se baseie no drama da criação, queda e redenção.

Seculariza-se a história. Como aponta Eric Voegelin (2017, p. 68), tal expulsão do transcendente diante da secularização em clara apostasia da cultura deve-se a algumas falhas de ajustamento da igreja, como a que se deu em face da relação entre religião e ciência, o que deixou a religião, a igreja e o cristianismo como um todo com o estigma obscurantista que o persegue até os dias de hoje²².

Desde lá surgiram, por exemplo, o iluminismo de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Francois-Marie Arouet (1694-1778), Voltaire, este mais belicoso e anticlerical que aquele; os primórdios da busca do Jesus histórico com Lessing (1729-1781) e as publicações dos *Fragmentos* póstumos de H. S. Reimarus (1694-1768); o positivismo de Augusto Comte (1798-1857) sintetizado em sua obra *Filosofia Positiva* propunha bases mais científicas para os estudos teórico-científicos (inclusive cunhando o termo sociologia); o evolucionismo de Charles Darwin (1809-1892) e sua principal obra *A Origem das Espécies*; e, por fim, o marxismo, da autoria do alemão Karl Marx (1818-1883), que tinha em suas bases o materialismo dialético, certa interpretação de herança hegeliana, e uma belicosa relação com a religião a ponto de denominá-la “consciência invertida” com teor alienador, sendo que, ao mesmo passo, o próprio marxismo possuía forte teor messiânico-escatológico.

Toda essa consciência de época ocidental que relegou a religião ao espaço privado e à esfera da moral e da ética tão somente e com uma atuação mais restrita trouxe imanência à historicização e colocou a autonomia humana e sua razão no “trono da humanidade” no lugar da ideia de providência divina recebeu respostas variadas das tradições religiosas. Ao longo do período a teologia aceitou o desafio do evolucionismo e da busca do Jesus histórico e iniciou a elaboração de uma assim chamada teologia liberal. Outra vertente teológica afeita ao

²² Como observa Voegelin: “O problema mais grave para a substância espiritual da Cristandade surgiu na terceira fase, do conflito entre o simbolismo cristão e a crítica racional e histórica a ele aplicada. A linguagem simbólica em que a verdade da Cristandade está expressa provém de fontes hebraicas e helênicas. A linguagem mítica foi, ao tempo de emprego original, um instrumento preciso para expressar a irrupção da realidade transcendental, sua encarnação e sua operação no homem. Na época de Cristo e nos séculos da Cristandade inicial, esta linguagem não era um ‘mito’, mas a terminologia exata para designar os fenômenos religiosos. Tornou-se ‘mito’ em consequência da penetração do mundo de um racionalismo que destrói os significados transcendentais de símbolos tomados do mundo dos sentidos. No curso desta ‘desdivinização’ (*Entgötterung*) do mundo, símbolos sensoriais deixaram de ser transparentes para a realidade transcendental; tornaram-se opacos e já não eram revelatórios da imersão do mundo finito no transcendente. A Cristandade se tornou historicizada no sentido de que um universo de símbolos que pertenciam à era do mito passaram a ser vistos na perspectiva de categorias que pertencem a uma era de racionalismo. Nesta perspectiva, quando os símbolos e dogmas são vistos de fora com numa opacidade desencantada, ‘literal’, adquirem a ‘irracionalidade’ que os coloca em conflito com a lógica, com a biologia racional, com a história crítica, e assim por diante. Para um homem moderno, criado fora das tradições e instituições cristãs, é extremamente difícil reconquistar o significado original dos simbolismos antigos, sejam eles helênicos ou cristãos. É possível, entretanto, obter uma compreensão do problema pela observação dos simbolismos de perversões espirituais modernas, que estão bem além da esfera de crítica racional como os simbolismos antigos” (VOEGELIN, 2017, p. 69-70).

apelo socialista-marxista viu no Evangelho Social possibilidade de redimir a sociedade e retirar o pobre da sua condição de oprimido. Ainda, outra face da teologia cristã se mostrou arredia e forte oponente das mudanças que a modernidade proporcionou e propôs tornando-se modelos mais ortodoxos e, mais tarde, constituindo os que seriam chamados fundamentalismos religiosos. Tal reposta não foi vista somente na seara protestante da tradição cristã, o catolicismo romano também se mostrou ferrenho defensor de uma ortodoxia e contrário ao modernismo, este grande filho da Revolução Francesa de 1789 e do Iluminismo, basta ver, a título de exemplo, a encíclica *Pascendi Dominici Gregis* do papa Pio X (1835-1914; pontificado 1903-1914). Ao lado da religião podemos levantar um movimento que corrobora oposição ao modernismo que é o conservadorismo moral e político que tem em Edmund Burke (1729-1797) seu precursor e mestre e todo um levante antimoderno com suas idiossincrasias.

Religião e cosmovisão

A questão do conceito de religião é deveras tormentosa, porém devemos tocá-la ainda que ressaltando não ser nosso intento tratar sobre teoria da religião ou versar especificamente acerca do conceito de religião em nossa tese doutoral. Contudo, não podemos nos furtar da missão de ao menos traçar alguns aspectos conceituais que nos sirvam de parâmetro e lente interpretativa do fenômeno religioso que guiará o esforço de compreensão histórica, biográfica e bibliográfica.

Certo é que a religião possui amplas acepções (há os que optam pela “polissemia do sagrado”) que podem ser divididas em dois âmbitos, um adstrito ao núcleo teológico-doutrinário do grupo religioso no qual se opera ou no qual se vivencia a experiência religiosa e outro relativo ao conjunto ou campo observacional formado pelos cientistas e acadêmicos que se debruçam sobre o fenômeno religioso (ainda que os tais estudiosos possam também ser ou não adeptos de uma fé religiosa). Dito de outro modo, conceitos de religião brotam tanto dos grupos religiosos quanto da academia.

Apesar de tal miscelânea conceitual, necessária se faz a concatenação de ideias para que se adeque ao propósito de nossa tese doutoral um conceito de religião que torne viável a aglutinação teórica da análise dos pontos centrais e periféricos a serem tratados no texto com a relação entre escatologia e história, graça comum e sociedade, soberania das esferas e

soberania de Deus, graça comum, antítese e graça especial. Para tal mister acredito que uma breve ponderação sobre alguns conceitos e trajetões conceituais pode ser benéfica para nossa tarefa.

Pois bem, no campo da sociologia dita clássica temos um conceito já vaticinado no meio acadêmico elaborado por Émile Durkheim religião seria: “um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem” (1989, p. 79).

Tal conceito não é incontestado, mas demonstra uma escola até hoje muito em voga, a funcionalista, que vê na religião uma função maior, a saber, ofertar coesão social à determinada comunidade. Tal escola nos traz concepções de práticas sociais na religião, em função da religião e seus reflexos na sociedade, bem como a ideia da dicotomia sagrado e profano na concepção da realidade, mas por ter uma visão funcionalista, no sentido de reverberar apenas nos aspectos sociológicos do fenômeno religioso, deixa escapar aspectos significativos que importam ao campo da Ciência da Religião.

A Sociologia deu outro passo nos estudos da religião quando passou a enxergá-la enquanto linguagem e Peter Berger é um exemplo do rol de estudiosos que se filiam a essa linha teórica. Para Berger a religião imbuída da condição de linguagem serviria não somente para construção de mundos, mas também para mantê-los. Assim, a linguagem religiosa seria a construtora de um cosmos sagrado, a “ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (BERGER, 2013, p. 41).

Os ganhos com a leitura da religião nesses termos são significativos, mas nem sempre suficientes, a depender do propósito da pesquisa. Ao abordarmos a religião enquanto linguagem construtora de mundos devemos ter em mente se nosso intento é compreender o fenômeno religioso como um elemento estruturante/integrador do *corpus* social, a saber, os reflexos de tal linguagem na esfera social por meio do ou analisar o campo de significação desse cosmos sagrado em termos mais ontológicos ou existenciais. Acreditamos que a análise sociológica não objetiva alcançar o último fim proposto. Como veremos mais adiante, Smart e sua proposta de análise das religiões enquanto cosmovisões (*worldviews*) é mais integrativa, ou seja, não descarta das diversas esferas ou dimensões atinentes à religião.

Paul Tillich por sua vez, concebe um conceito existencial de religião, que abarca a dimensão de sentido da existência humana. O aspecto ontológico é mais visível. Para Tillich

religião é “o estado pelo qual se é possuído pelo que nos toca incondicionalmente” (1974, p. 5). Pode se perceber que nesse conceito a noção de sagrado toma outra nuance, torna-se afeito ao fundamento do ser, ao *ultimate concern*, mais ligado a aspectos existenciais em um conceito mais *lato* de religião. A partir desse significado ou preocupação última o ser humano elaboraria, ainda que intuitivamente, sua vivência no real, em certa medida o que poderíamos chamar de participação na existência.

Outro conceito que traz uma carga axiológica mais existencial é o do filósofo da religião Abraham Joshua Heschel: “religião é a resposta humana daquele que se sente estar diante do divino” (*apud* LEONE, 2011, p. xvii). Seria a religião, nesse sentido, um ato do ser humano em resposta de seu contato com o sagrado. Mais uma vez parte-se de uma ontologia e dela para a construção de um *nomos* sagrado.

Por certo vários outros conceitos de religião foram ventilados (e ainda serão) ao longo da discussão teórica e metodológica para as pesquisas nessa seara, mas acreditamos que esses nos são suficientes por ora para tecermos alguns comentários acerca da necessidade da convergência de tais conceitos, ao menos para os fins que propusemos em nossa pesquisa.

Os conceitos sociológicos aqui enunciados e exemplificados por óbvio são mais consentâneos a trabalhos empíricos e os conceitos ontológicos, substantivos, de religião, seriam afeitos a pesquisas de teoria da religião. Não entendemos ser, em nosso caso, necessário ou até mesmo produtor optar por um viés conceitual ou outro. É nesse ponto que uma análise conciliatória com o conceito de cosmovisão ou visão de mundo, com será feita posteriormente,²³ poderá trazer ganhos ao desenvolvimento da pesquisa.

Tal possibilidade teórica se elabora a partir do fato de que a religião se configura em uma visão de mundo que tem como finalidade última dar sentido à existência. A religião é uma busca e uma elaboração de significado. O fiel parte de sua concepção religiosa da realidade e elabora, intuitivamente, uma lente interpretativa dos atos e fatos que o cercam. Aqui se fala às vezes da elaboração de uma linguagem, de uma hermenêutica ou até de um mapa para o real (PADEN, 1992). O que nos interessa é o fato da elaboração intuitiva, teórica ou orgânica de uma cosmovisão religiosa que dê conta de explicar mediante uma concepção

²³ O conceito de visão de mundo, *Weltanschauung*, foi ventilado primeiramente por Immanuel Kant em sua obra *Crítica do Juízo* (1790), ligada à ideia da capacidade humana de percepção da realidade sensível. A partir de seu surgimento teve ampla aceitação e divulgação tanto no campo eminentemente filosófico quanto teológico para designar, em certa medida, não somente a percepção de mundo, mas como condicionante desta, ampliando seu espectro de alcance. Trabalhos significativos sobre e a partir do conceito de cosmovisão podem ser vistos, por exemplo, no campo filosófico, como na obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911).

que perpassa a noção de sagrado, divino ou incondicional, a depender do conceito de religião a ser adotado.

Uma cosmovisão, nos aponta o filósofo Mário Ferreira dos Santos (2015, p. 134), se caracteriza por três pontos fundamentais, quais sejam: “*primeiro*, um anelo de saber integral; *segundo*, a apreensão de uma totalidade; *terceiro*, a solução dos problemas do sentido do mundo e da vida”. As religiões se colocam ante tais perguntas. A religião, por sua vez, apresenta-se como um impulso ontológico-existencial para a elaboração de uma cosmovisão orgânica da realidade, inclusive adequando-se a todas as esferas socioculturais em um sistema equilibrado de atuação. Nesse ponto é que Kuyper apresenta a tradição calvinista do cristianismo como uma cosmovisão, ou em suas palavras “um sistema de vida” (KUYPER, 2014, p. 17). Contudo, tal concepção kuyperiana-calvinista de cosmovisão será mais bem explanada nos capítulos que se seguem.

Três autores em especial dedicaram alguns de seus trabalhos ao moderno estudo das cosmovisões, a saber, James Sire, David K. Naugle e Ninian Smart. Enquanto a Obra de James Sire e David K. Naugle nos servirão mais de aporte teórico para a conceituação de cosmovisão e sua conciliação/migração para o estudo do fenômeno religioso em sentido mais estrito, os estudos de Ninian Smart fornecerão arcabouço metodológico necessário para trazer à pesquisa os meios de leitura de tal fenômeno enquanto cosmovisão religiosa.

Para James Sire, uma cosmovisão baseia-se em um conjunto de elementos que podem se resumir no seguinte conceito

Cosmovisão é um compromisso, é uma orientação fundamental do coração, que pode ser expresso com uma estória ou num conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) que sustentamos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a constituição básica da realidade, e que fornece o fundamento no qual vivemos, nos movemos e existimos. (SIRE, 2012, p. 179)

Contudo, alguns esclarecimentos são imprescindíveis em relação a tal conceito. Compromisso para Sire (2012, p. 180) parte de um comprometimento ontológico, uma reivindicação ontológica do coração, ainda que feita de forma não consciente. O termo “coração” utilizado no conceito ultrapassa o senso comum tanto no sentido de órgão humano, por óbvio, e o que se concebe como “sede dos sentimentos”. Sire em tal conceito aponta para o conceito bíblico de coração, qual seja a centralidade da existência humana da qual emanam

não só a emoção, mas sabedoria, desejo, vontade, espiritualidade e intelecto, “a cosmovisão está situada no eu – na câmara operacional central de todo o ser humano. É a partir desse coração que todos os pensamentos e ações de uma pessoa procedem” (SIRE, 2012, p. 181).

David Naugle (2017, p. 341-349) oferece um extenso e competente trabalho sobre as semânticas e a concepção que o termo coração apresenta na Bíblia. Para o autor, o ser humano como imagem e semelhança divinas, passa a ser animado a partir de seu âmago para todo o seu ser por uma “faculdade elementar de pensamento, afeição e vontade que a Bíblia chama de coração” (2017, p. 342). As Escrituras revelam com preponderância o coração como centro essencial da existência humana, desde o Antigo Testamento até o Novo. Naugle aponta que o coração no pensamento hebraico (*leb*, *lebab*) que “pode ter sido derivado de uma antiga raiz semita que significa ‘pulsção’” (2017, p. 342) evoca um complexo abrangente de operações, como a sede do intelecto (Pv. 14.33; Dn. 10.12), do afetivo (Ex. 4.14; Sl. 13.2), do volitivo (Pv. 16.1; Jz. 5.15) e da vida religiosa do ser humano (Ez. 6.9; Dt. 6.5), possuindo, portanto, um papel “elementar e vital” (2017, p. 342). Em seu uso no Novo Testamento, o coração (*kardia*) é reafirmado em sua essencialidade na vida psíquica e espiritual humana transformando-se em “centro psíquico das afeições humanas” (Mt. 22.37-39; Jo. 14.1), “fonte da vida espiritual” (At. 8.21; Rm. 2.29) e a “sede do intelecto e da vontade” (Rm. 1.21; Hb. 4.12) (2017, p. 343).

Como explicita Naugle (2017, p. 344), no coração humano reside um tesouro a partir do qual um fruto é produzido e dele emergem palavras e ações; como Jesus mesmo apontou em várias de suas parábolas e metáforas tentando ilustrar ser do coração que procedem as fontes da vida. As ilustrações utilizadas por Jesus, nada mais eram que uma forma de mostrar um argumento seminal; como afirma Naugle (2017, p. 344), Jesus “estava obviamente convencido de que a pedra angular de um ser humano, o próprio fundamento da vida humana, deve ser encontrado no coração”.

Ademais, a cosmovisão é uma linguagem, um sistema de sentido que pode ser ou não organicamente articulado, nas palavras de David K. Naugle (2002, p. 253): “é um sistema semiótico de sinais narrativos que tem influência significativa nas atividades humanas fundamentais do raciocínio, da interpretação e conhecimento”.

A construção metodológica elaborada por Ninian Smart (1981; 1995) nos apresenta um amplo espectro de possibilidades para o trabalho referente às cosmovisões religiosas, principalmente no que concerne à conceituação e estruturação que se faz da religião enquanto cosmovisão. Para Smart, religião seria “um organismo de seis dimensões, tipicamente

contendo doutrinas, mitos, ensinamentos éticos, rituais e instituições sociais e animado por experiências religiosas de vários tipos” (1981, p. 31). Importante observar que na dependência das idiosincrasias de cada tradição religiosa cada aspecto, ou na linguagem smartiana, dimensão da religião, poderia se apresentar em caráter mais acentuado que outras. Dito de outra forma, existem tradições religiosas em que as dimensões rituais lhe são mais características em detrimento das outras e, por sua vez, tradições religiosas em que aspectos doutrinários são questões chave essenciais para a identidade do grupo. Por outro lado, o pesquisador enquanto estudioso de determinada tradição religiosa a partir de seu(s) questionamento(s) também poderá sobrelevar determinado aspecto da religião. Tal ilação nos fornece, inclusive, uma grande ferramenta de cunho metodológico uma vez que, dado o caráter multidisciplinar e polimetódico da Ciência da Religião, poderemos avaliar em cada tradição qual traço demonstra as dimensões mais pulsantes e constituintes da religião abordada e, com sua eventual relação com nosso objeto e objetivos de pesquisa qual ou quais ciências auxiliares nos prestarão apoio teórico-metodológico (é o caso, por exemplo, de uma tradição em que os ritos e mitos são parte constitutiva da tradição. Não haveria motivo em não trazer o aporte auxiliar da disciplina antropológica, ressaltando que seu papel seria apenas o subsidiar o cientista da religião).

Buscar-se-á mediante o que se denomina empatia estruturada (SMART, 1981) ir além da mera descrição dos símbolos e dos conceitos essenciais da tradição calvinista revigorada nas terras neerlandesas por meio do movimento capitaneado por Kuyper, mas a partir da experiência religiosa vivenciada/propagada buscar compreender a dialética entre os significados internos e externos desta e clarificar a substância religiosa que nela subjaz, não se tendo, com isso, nenhum viés que beire à apologética ou penda à crítica depreciativa do fenômeno, reduzindo-o. Pelo contrário, não se busca julgar o fenômeno religioso, mas descrevê-lo e dele extrair os significados que são fundantes para seus adeptos.

Outrossim, a linguagem religiosa não seria somente uma explicação do mundo, mas forneceria uma forma de habitar no mundo. Não uma forma apenas de construí-lo e mantê-lo, mas até mesmo mudá-lo e agir nele. Para Paden (2001, p. 129) essa função habitacional “significa que as pessoas religiosas veem o mundo através das lentes de vocabulários míticos ou escriturísticos, e regulam suas vidas de acordo com os modelos e injunções propostos por essas tradições”. A religião forneceria, assim, um mapa da realidade (PADEN, 2001, p. 128).

O ser humano criaria um corpo de símbolos e significados, uma linguagem, a partir do qual passaria a interpretar tudo que lhe advém e todas as suas experiências. Tudo em um

esforço de tornar o estranho familiar (podendo, inclusive, tornar o familiar estranho, utilizando-se aqui de um jargão muito conhecido no meio antropológico). Diversas linguagens surgem e, assim, diversas traduções podem eclodir neste esforço hercúleo de compreensão. Ademais, em todas estas dimensões estaria a substância religiosa, a preocupação última, que orientaria toda a relação existencial do ser humano com a vida. O conceito de fé como “ato da pessoa com um todo” (TILLICH, 1974, p. 7) traria luz à questão, já que ela se realizaria no centro da vida pessoal e em todos os seus desdobramentos e elementos. Em todas as manifestações do espírito humano poder-se-ia, a princípio, ver a orientação à preocupação última, o significado último e a situação existencial humana transparecida.

Cosmovisão religiosa, narrativa e história

Ademais, a partir da de tal substância religiosa estrutura-se uma cosmovisão religiosa que invariavelmente implica em uma leitura da história e sua dinâmica, o que, em dadas tradições, pode ter um início e um fim e em outras seus ciclos de eternos retornos. A relação entre a história e seus sentidos ou a ausência desses também importa à seara da cosmovisão religiosa.

A inteligência da compreensão da faceta histórica de uma cosmovisão religiosa deve partir dos conceitos ou centros fundamentais da fé religiosa do grupo que se analisa e não meramente da coletânea dos fatos, é necessário que tais conceitos centrais sejam o horizonte interpretativo do processo histórico, a verdadeira amarração hermenêutica, aglutinadora desses fatos de onde, para os fiéis, passam a apreender um sentido último, religioso, na leitura histórica.

As leituras, histórias e narrativas míticas também se prestam a esse mister de permear o real de sentido, darem conta de traduzir para a linguagem mítica questões da ordem da criação do universo, da humanidade, dos animais e da natureza, além de fazerem parte essencial da composição da cosmovisão religiosa (SMART, 1981; 1995). Não se está querendo dizer com isso que as narrativas míticas ou as interpretações históricas adequam-se ao discurso da falácia, da mentira ou da ficção ou o que lhe faça às vezes, mas sim que pode concernir ao espírito mesmo da concepção religiosa de um cosmos sagrado e pelo fiel é entendido como verdade e fundamento a partir do qual estabelece sentido e coerência para sua relação com o real.

Como aponta David K. Naugle, desde os tempos imemoriais, os seres humanos semioticamente constituídos que estão em busca da solução dos “enigmas do Universo” formam, mediante narrativas, um mundo simbólico no qual as pessoas são inclinadas a viver e até mesmo morrer por ele (2002, p. 297). Dentre todas as narrativas explicativas/interpretativas existe uma que possui um caráter fundamental, a saber, a cosmogônica (não descurando-nos da narrativa antropogônica), haja vista que em seu caráter de “história sagrada primordial” (ELIADE, 1989, p. 97) dela deriva toda a gama de significações e espectros de sentido não só das demais narrativas, mas da existência como um todo.

Nesse diapasão repousa a indelével importância na análise histórica acurada dos documentos, aqui entendidos os mitos, ritos, livros, etc., que a tradição religiosa nos apresenta, haja vista que, por mais mística²⁴ ou transcendental que seja a experiência religiosa ela sempre se apresenta em uma determinada circunstância histórica e está fadada a sofrer suas eventuais contingências. É na história que o sagrado se manifesta (ELIADE, 2008, p. 9).

No caso específico do cristianismo que é a tradição a qual nos propomos estudar, mais especificamente a vertente calvinista neerlandesa após a (re)leitura kuyperiana no século XIX, é necessário termos em mente que além do grande evento cosmogônico da criação narrado no livro bíblico em Gênesis, existe outro evento que marca e delimita a existência e a interpretação histórica: a encarnação de Jesus Cristo enquanto o eterno no tempo.

A história, os fatos, os momentos e eventos históricos em uma hermenêutica religiosa são carregados de sentido apreendidos pelo fiel por meio da fé. No caso da visão histórica cristã, para que a possamos compreender de forma profunda e radical e não meramente superficial ou factual é necessário utilizar-se e aceitar como via interpretativa os alicerces sobre os quais ela se funda, como eventos chave na história tais como a criação, a queda da humanidade, a revelação de Deus a Moisés, a formação do povo de Israel como o povo eleito de Deus para que dele nascesse o messias redimidor da humanidade, a encarnação de Jesus Cristo, sua morte e ressurreição. A leitura e a participação existencial na história é uma matéria de fé moldada pela cosmovisão religiosa.

²⁴Kuyper ao fazer alusão à linha mística do protestantismo (que não deve ser confundida com o misticismo no sentido de superstição) traz a seguinte assertiva: Rei na ação, profeta na confissão e sacerdote no coração, o homem deve permanecer nesse triplo ofício diante de Deus, e um Cristianismo que negligencie o elemento místico cresce frígido e congela-se. Portanto, devemos nos considerar felizes quando uma atmosfera mística nos envolve, fazendo-nos respirar o refrescante ar perfumado da primavera. Por meio dela a vida torna-se mais verdadeira, mais profunda e mais rica (KUYPER, 2014, p. 197).

A noção de um Deus que não somente criou todo o universo e elaborou em todos os detalhes o drama cósmico que envolve toda a tessitura do real entre seres humanos, natureza e o divino, mas também se fez um paradoxo entre o eterno no tempo (infinito no finito), o Deus que se fez homem e nesse sentido marcou o tempo histórico-cronológico criando uma espécie de nova cosmogonia (de restabelecimento da ordem cósmica com o sacrifício de Cristo) e que também age na história é central para que se compreenda essa tradição cristã. Como observa Christopher Dawson (2010, p.343-344) a visão cristã da história não é resumida apenas à crença no direcionamento da história pela divina providência “mas se apresenta como a crença na direta intervenção de Deus na vida da humanidade, por intermédio de Sua ação concreta e pessoal em momentos e lugares definidos”.

Em razão de tal fonte hermenêutica de leitura histórica, a abordagem cristã reverbera eventualmente em “uma transposição e uma reversão dos valores e julgamentos históricos” (DAWSON, 2010, p. 345), haja vista que o significado real da história não seria dado por aqueles que se dedicam ao estudo da história ou da filosofia política ou de qualquer outro ramo que pretendesse decifrar o sentido do qual está imbuído a história, tais estudiosos somente perceberiam a superfície dos eventos históricos.

Nesse novo sentido, os eventos mundialmente transformadores, os quais alteram completamente o curso da história humana, ocorrem por baixo da superfície da história e passam despercebidos por historiadores e filósofos. Esse é o grande paradoxo dos Evangelhos, sobre o qual São Paulo discursa com tanta força. (DAWSON, 2010, p. 345)

Mircea Eliade segue em sentido semelhante ao aduzir que determinados acontecimentos históricos na tradição judaico-cristã alcançam a dimensão de teofanias, acrescentando, ainda, o fato de o cristianismo ir mais longe à valorização do tempo histórico, visto que “Deus encarnou, isto é, que assumiu uma existência humana historicamente condicionada, a História torna-se suscetível de ser santificada” (ELIADE, 1992b, p. 57).

Outro fato distintivo na tradição judaico-cristã acerca da percepção do tempo histórico é a ruptura com o preceito de tempo cíclico, de eterno retorno, fazendo com que a história agora não tenha somente um início, mas um fim, um tempo final “infalivelmente atingido, tal como Deus prometeu ao seu povo, fim esse que cumprirá a Criação divina.” (LE GOFF, 2016, p. 315). Tal premissa também implica em uma valorização sagrada do tempo no qual se realizam propósitos divinos. O aspecto de ruptura da percepção cíclica do tempo

histórico permite a eclosão, inclusive, da ideia da esperança escatológica (por certo, há aqui de se observar que a generalização do termo “esperança escatológica” tem apenas fins retóricos e não desconsidera as idiosincrasias internas com percepções teóricas, experiências e doutrinárias distintas acerca de temas que se referem, em certa medida, à(s) escatologia(s) como milenarismos, a eleição de um povo pré-determinado para a salvação, o momento da *parusia*, a segunda vinda de Jesus Cristo e as circunstâncias de tal acontecimento).

Tal compreensão histórica trabalha justamente com a convergência de atuação de um Deus atemporal, transcendente e pessoal que atua no tempo e que, no caso da interpretação calvinista, desde a eternidade já havia escolhido os seus para a salvação (a que chama de eleição incondicional que também está imersa na soteriologia calvinista, notadamente no que concerne o conceito de predestinação²⁵) e determinado seu propósito na história com o agir humano. Como aponta Eric Voegelin (2014, p. 192), a construção da história do mundo desenvolve o “significado que irradia dos centros de experiência motivadores. E como é a vontade de Deus e sua relação com a humanidade que é experimentada na situação concreta, a história é significativa na medida em que revela a vontade ordenadora de Deus”. Mediante essa hermenêutica histórica o significado da existência está, para o fiel, em agir de acordo com e para o louvor de Deus e, assim, experienciar concretamente uma relação de comunhão divina.

²⁵ Segundo Os Cânones de Dort (1619), art., 1º, 9-12, que versam justamente sobre a controvérsia entre a questão do livre-arbítrio e a predestinação:

[...]

9. Esta eleição não é baseada em fé prevista, em obediência de fé, santidade ou qualquer boa qualidade ou disposição, que seria uma causa ou condição previamente requerida ao homem para ser escolhido. Mas a eleição é para fé, obediência de fé, santidade, etc. Eleição, portanto, é a fonte de todos os bens da salvação, de onde procedem a fé, a santidade e os outros dons da salvação, e finalmente a própria vida eterna como seus frutos. É conforme o testemunho do apóstolo: Ele “... nos escolheu...” (não por sermos mas) “...para sermos santos e irrepreensíveis perante ele...” (Ef. 1:4).

10. A causa desta eleição graciosa é somente o bom propósito de Deus. Este bom propósito não consiste no fato de que, dentre todas as condições possíveis Deus tenha escolhido certas qualidades ou ações dos homens como condição para salvação. Mas este bom propósito consiste no fato de que Deus adotou certas pessoas dentre a multidão inteira de pecadores para ser a sua propriedade. Como está escrito: “E ainda não eram os gêmeos nascidos, nem tinham praticado o bem ou o mal... já lhe fora dito a ela (Rebeca): O mais velho será servo do mais moço. Como está escrito, “Amei a Jacó, porém me aborreci de Esaú.” E, “...creram todos os que haviam sido destinados para a vida eterna.” (Rom. 9:11-13; At. 13:48).

11. Como Deus é supremamente sábio, imutável, onisciente, e Todo-Poderoso, assim sua eleição não pode ser cancelada e depois renovada, nem alterada, revogada ou anulada; nem mesmo podem os eleitos ser rejeitados, ou o número deles ser diminuído.

12. Os eleitos recebem, no devido tempo, a certeza da sua eterna e imutável eleição para salvação, ainda que em vários graus e em medidas desiguais. Eles não a recebem quando curiosamente investigam os mistérios e profundezas de Deus. Mas eles a recebem, quando observam em si mesmos, com alegria espiritual e gozo santo, os infalíveis frutos de eleição indicados na Palavra de Deus - tais como uma fé verdadeira em Cristo, um temor filial para com Deus, tristeza com seus pecados segundo a vontade de Deus, e fome e sede de justiça. [...].

Por fim, é Deus, nessa hermenêutica, que impulsiona a história com sua ação concreta e direta e com a concessão de dons vários aos seres humanos, independente de sua predestinação à salvação, e que lhe permitem o desenvolvimento da arte, das ciências, da cultura, da política, a economia, etc., por meio do que se chama graça comum, restringindo a ação do pecado na humanidade e dinamizando a história.

CAPÍTULO 1. ABRAHAM KUYPER E O CALVINISMO COMO SISTEMA DE VIDA COERENTE E INTEGRAL

1.1. Apontamentos biográficos relevantes: notas sobre a vida pessoal, a trajetória acadêmica e o liberalismo teológico na vida de Kuyper

Por mais que não seja nosso intento traçar uma biografia de Abraham Kuyper²⁶, que se satisfaz com a mera anunciação de acontecimentos que seriam considerados importantes na trajetória do “biografado”, é forçoso e até mesmo imperativo que este capítulo, especialmente para que se alcancem os fins a que se destina esta tese doutoral, apresentar com a devida aglutinação teórica tais acontecimentos-chave, inclusive para que se ganhe profundidade e clareza na compreensão da vida e propósitos daquele que é parte central do movimento neocalvinista neerlandês.

Como acertadamente aludiu Ninian Smart, ao se pesquisar a história das religiões, ou como lhe é característico denominar, cosmovisões (*worldviews*), é necessário que se tenha um trabalho específico e acurado, talvez como ele próprio afirma, na ciência que se debruça sobre o fenômeno religioso, além de uma empatia que seja metodologicamente estruturada, se “requer um coração sensível e artístico” para apreensão de seus significados internos, externos e sua constante dialética (SMART, 1981, p.11-12).

Abraham Kuyper não nasceu com ares prodigiosos ou em um “berço aristocrático”, nem mesmo era um gênio de nascença cujos valiosos feitos prenunciavam um papel de grande proeminência nos Países Baixos. Abraham Kuyper era apenas a terceira criança e o primeiro filho homem de um pastor da igreja neerlandesa nacional local. Uma criança que nascera em uma família de poucas posses em uma nação que colhia os amargos frutos do declínio da sua tão famigerada “Era de Ouro” vivido por sua República (*Gouden Eeuw*).

²⁶ Para análises biográficas de Abraham Kuyper sugerimos a leitura das obras de James Bratt (2013), a mais recente biografia de que se tem conhecimento do teólogo neerlandês, ao lado de Jan De Bruijn (2013) que não possui a vastidão de detalhes da análise de Bratt, mas possui um grande número de fontes e dados históricos, inclusive fotos enriquecedoras para a compreensão da trajetória pessoal e intelectual de Kuyper, bem como, uma biografia anterior, de autoria de Frank Vanden Berg (1978) que traz informações complementares às demais. É necessário, inclusive, ressaltar que, por questão de método e estilo de escrita, alguns detalhes que são de “conhecimentos gerais” da história e vida de Kuyper não receberão expressa menção da fonte de consulta, já que advêm da leitura em uníssono de tais obras e outras e de seu acúmulo, motivo pelo qual apenas as ideias e conjecturas que forem expressa ou tacitamente retiradas de algum destes ou de outros autores terão suas respectivas fontes devidamente citadas.

“Bram”, como Abraham Kuyper era chamado por seus entes mais próximos, nasceu no dia 29 de outubro de 1837 na cidade de Maassluis, marginal ao rio Meuse e próxima à Roterdã, na Holanda do Sul, mudando-se em 1841 para Middelburg. Seus pais, Henrietta Huber (1802-1881), que já fora governanta e professora de internato feminino em Amsterdã e Jan Frederik Kuyper (1801-1882), pastor na igreja nacional, (Igreja Reformada Neerlandesa - *Nederlandse Hervormde Kerk*) lhe proporcionaram o convívio familiar de uma família neerlandesa tradicional calvinista da época. Não há muitos aspectos da infância de Kuyper que mereçam destaque, contudo, alguns de seus biógrafos trazem um curioso fato sobre a preocupação familiar com o tamanho da cabeça de Kuyper em relação ao seu corpo quando nascera, por ser demasiadamente grande, temendo ser hidrocefalia. James Bratt (2013, p. 3) relata que seus primeiros biógrafos, à procura de sinais de sua vida extraordinária que estaria por vir, citam a visita de uma vizinha que profetizou grandeza na vida do recém-nascido ao ver sua cabeça e a visita de um frenologista que se espantou com o prodigioso tamanho de sua cabeça, bem como seus grandes olhos sonhadores (*big dreamy eyes*) que simbolizavam um romântico visionário.

O pai de Abraham Kuyper, o Rev. Jan Frederick também advinha de uma família pouca abastada. Em uma ocasião, quando tinha apenas quinze anos, escreveu uma carta endereçada ao Rei William I pedindo auxílio financeiro para seus estudos, mas sem sucesso, já que sua solicitação fora sumariamente rejeitada. Não obstante, demonstrara firme disposição para prosseguir em seus estudos, inclusive investindo seu escasso tempo no aprendizado de uma língua estrangeira, o inglês, que não era comumente falada entre os nacionais neerlandeses de sua época, e dedicando-se à disciplina teológica que lhe permitiu, anos mais tarde, ingressar na vida ministerial. Durante sua vida ministerial vinculou-se à escola ortodoxa-moderada supranaturalista²⁷, “cujos aderentes tinham maior consideração pela paz e tolerância do que pela certeza dogmática”²⁸ (DE BRUIJN, 2013, p. 3).

²⁷ Segundo James Bratt (2013, p. 27): “O descontentamento de Kuyper ancorava-se na vanguarda da teologia neerlandesa que agora se movia para além das formas convencionais de piedade, mas também nas duas formas de religião romântica que propunham substituí-las. As formas convencionais de piedade incluíam, em primeiro lugar, a repetição dos padrões Reformados dos quais Kuyper tinha suspeita nas aulas de catecismo de “Jo” [como Kuyper carinhosamente chamava Johanna Hendrika Schaay sua futura esposa] e, em segundo lugar, o “sobrenaturalismo racional” que já havia dominado os instruídos e ainda sobreviveu em pessoas como seu pai. A partir do final do século XVIII, o sobrenaturalismo racional tentou reafirmar as doutrinas cristãs tradicionais contra a crítica do Iluminismo, apelando aos padrões da razão do passado, ao invés de, acima de tudo, a sua própria fé ou a revelação. O resultado, o teólogo visitante escocês James Mackay observou mais tarde um sistema que afirmava milagres enquanto tentava explicá-los pela natureza; que aceitava a autoridade bíblica sem especificar seus fundamentos ou reivindicações particulares; que reconhecia a revelação bíblica, embora permanecessem vagos quanto ao que exatamente a Escritura revelava; seguia Jesus sem decidir a questão de suas duas naturezas. Os minimalistas teológicos sentiram que o sistema funcionava bem o suficiente, mas para os

Intelectualmente, Kuyper foi muito bem motivado, tanto que desde a tenra idade teve contato tanto com a língua inglesa por influência de seu pai quanto com a língua francesa, já que sua mãe possuía ascendência suíça e era fluente neste idioma, o qual lecionava no internato feminino em que trabalhou durante alguns anos. Teologicamente seu pai, por certo, o influenciara com seu dogmatismo calvinista e a cosmovisão nela implicada. Para tanto, é necessário entendermos como era o Rev. Jan Frederick teológica e confessionalmente. Como aponta Berg (1978, p. 11-12) o pai de Abraham Kuyper não era modernista, mas também não se achava nele um calvinista ou reformado completo. Isso se dá porque, não obstante ele pudesse ser chamado de um crente ortodoxo, sua teologia atenuava pontos centrais e distintivos das confissões reformadas, o que o tornava o que se convencionou chamar de ‘meio-termo’²⁹ (BERG, 1978, p. 11). Um exemplo foi sua permanência na igreja nacional quando da secessão (*Afscheiding*) de 1834 que dividiu a igreja da época sob calorosos protestos entre os que não mais toleravam a desconformidade cültica em relação às Confissões Reformadas e a entrada do liberalismo teológico (um pequeno grupo dentre o qual foi estabelecida a Igreja Cristã Reformada – *Christelijke Gereformeerde Kerken* - CGK) e aqueles que ou permaneceram alheios ao tema, os que eram leais à igreja nacional ou que eram partidários do meio-termo.

círculos reformados ortodoxos como os *Seceders* [separados], este era o antigo programa humanista reescrito para o gosto racionalista. Para os outros, de uma inclinação mais romântica, a abordagem era árida e ultrapassada”.

Texto original em inglês: “Kuyper’s discontent rode the cutting edge of Dutch theology, which by now had moved beyond conventional forms of piety but also the two forms of Romantic religion that had proposed to replace them. The conventional pieties included, first, the rote repetition of Reformed standards that Kuyper suspected in Jo’s catechism classes, and secondly the “rational supernaturalism” that had once held sway among the learned and still survived in people like his father. Arising in the late eighteenth century, rational supernaturalism attempted to reassert traditional Christian doctrines against Enlightenment criticism by appeal to the latter’s standards of reason rather than first of all to its own Faith or revelation. The result, the visiting Scottish theologian James Mackay later observed, was a system that affirmed miracles while trying to explain them by nature; that accepted biblical authority without specifying its grounds or particular claims; that acknowledge biblical revelation, though remaining vague as to what exactly Scripture was revealing; that followed Jesus without deciding the question of his two natures. Theological minimalists felt the system worked well enough, but to orthodox Reformed circles like the Seceders, this was the old humanist program restyled for rationalist taste. To others, of more Romantic inclination, the approach was arid and outmoded.” (BRATT, 2013, p. 27)

²⁸ [...] whose adherents had a higher regard for peace and tolerance than for dogmatic certainty (DE BRUIJN, 2013, p. 3).

²⁹ No original inglês “*golden mean*”, no qual o autor, provavelmente, se referia à escola filosófica da ética aristotélica para a qual os vícios são materializados nos excessos e a virtude se encontra no equilíbrio. Obviamente, esta é apenas uma visão sumária da premissa aristotélica. A tradução literal do termo seria “meio dourado”, entretanto, entendemos, por bem traduzi-lo por “meio-termo” tendo em vista que seria mais consentâneo com a língua portuguesa.

A fim de atender os anseios familiares e inclusive de prover melhores condições acadêmicas aos seus filhos, Rev. Jan Frederick aceitou, em 1849, o convite de pastorear uma igreja na cidade universitária de Leiden, na qual Kuyper teve a oportunidade de fazer o *gymnasium* (escola preparatória para a universidade). Chegando à cidade de Leiden, já no *gymnasium*, o jovem Kuyper teve a oportunidade de se dedicar ao estudo de latim, aprofundar seus estudos em francês e inglês, aprender alemão, grego e hebraico (estes últimos em razão de sua pretensão de seguir a carreira pastoral como seu pai), além de estudar, filosofia, história, matemática e literatura neerlandesa.

Com o ingresso na universidade de Leiden em 1855, que possuía grande prestígio por ser um dos centros da intelectualidade neerlandesa e abrigar a futura elite governante em seus muros, Abraham Kuyper cursou teologia e literatura e, em 1858, terminou sua primeira graduação, tendo sido aprovado *summa cum laude*. O esforço e o labor teológico-acadêmico fomentaram um período de grande relevância para Kuyper. Neste mesmo íterim sua jornada espiritual iniciara (HENDERSON, 2011; BRATT, 2013). Kuyper em sua juventude dedicava-se muito aos estudos, despendia sua atenção aos livros, mas não a interrompia para assentar-se junto à mesa e gozar do convívio familiar. Além disso, Kuyper começava a apresentar descontentamento com sua vida espiritual e, principalmente, com a igreja. Anos mais tarde, ao refletir sobre sua juventude, Kuyper afirma:

Nos anos da minha juventude, a igreja despertou mais minha aversão que minha afeição [...] particularmente, no caminho que a vida da igreja se manifestava em Leiden [...] [Lá] prevaleceu uma lamentável situação, e o engano, a hipocrisia, a rotina não espiritual que minou o sangue vital de nossa comunidade era lamentavelmente prevalente [...] O espírito estava ausente, e meu coração não podia sentir simpatia nem por uma igreja que desonrava tão descaradamente a si mesma quanto à religião que era representada por tal igreja. (BRATT, 2013, p. 23)³⁰

Kuyper chegou a atribuir este claro desgosto com a vida eclesial às convicções teológicas atenuadas de seu pai, mas também confessara que tal condição partira de uma situação existencial mais profunda que somente a ele poderia ser atribuída: “Minha fé não estava profundamente enraizada em minha alma não convertida e egoísta e estava destinada a

³⁰“In the years of my youth the church aroused my aversion more than my affection [...] particularly through the way that church life manifested itself in Leiden [...] [There] a most pitful situation prevailed, and the deceit, the hypocrisy, the unspiritual routine that sap the lifeblood of our fellowship were most lamently prevalent [...] The spirit was absent, and my heart could feel no sympathy either for a church that so blatantly dishonored itself or for religion that was represented by such a church.”

desaparecer uma vez exposta ao calor abrasador do espírito da dúvida”³¹ (BRATT, 2013, p. 23). A entrada do liberalismo teológico na igreja reformada nacional, a ausência de um enraizamento espiritual mais profundo, nos dizeres de Kuyper, em sua própria situação existencial afastaram-no da fé de sua infância.

A Universidade de Leiden em meados de 1850 estava às portas de novos métodos hermenêuticos no campo da epistemologia teológica e Abraham Kuyper não passou ileso a tais mudanças. As influências teóricas e práticas da universidade estavam especialmente incorporadas nas figuras de seus professores, por um dos quais Kuyper nutria um apreço especial, Jan Hendrick Scholten (1811-1885), seu professor na área de teologia. Outro professor que o cativou foi Mathijs de Vries (1820-1892), professor de literatura neerlandesa, o favorito de Kuyper, que o influenciou a entrar na seara da vida acadêmica³² e cuja importância na Academia Neerlandesa se manifestou ao introduzir o método histórico na Universidade de Leiden em substituição às abordagens tradicionais estáticas, sendo-lhe característico, como aponta Bratt (2013, p. 24), apresentar uma “paixão” por rastrear o desenvolvimento orgânico de uma língua desde suas raízes até seus frutos literários. A linguagem passa a ser chave para a compreensão da história: “a linguagem que habita e

³¹“My faith was not deeply rooted in my unconverted, self-centered soul and was bound to wither once exposed to the scorching heat of the spirit of doubt”.

³² O professor de História Política da Universidade Livre de Amsterdã Jan de Bruijn (2013, p. 21) que, em virtude disso possui, provavelmente, maior acesso aos textos de Abraham Kuyper em sua integralidade, atesta que Kuyper em seu discurso *De Verflawwing der Grenzen*, 1892, (A destruição das Fronteiras) profere as seguintes palavras sobre seu professor De Vries e sua influência: “Mathijs de Vries faleceu em Leiden, um homem que me permito mencionar em nossos círculos porque ele, mais do que qualquer outro professor, pertencia a *toda a nação*. Onde outros podem segurar a sua fala, sinto a necessidade, também nesses círculos, de dedicar uma silenciosa palavra de agradecimento à sua memória. Seja qual for o poder que possa haver no meu idioma, seja qual for a inspiração nas minhas palavras, é graças a ele. Era ele, mais do que qualquer outra pessoa, que me inculcava o amor pelo conhecimento acadêmico. Por todo meu desenvolvimento, devo mais do que as palavras podem dizer a este leal amigo. Arrisquei-me a ensinar a língua neerlandesa em nossos círculos apenas porque De Vries havia inspirado em meu coração um amor por nossa maravilhosa língua nativa que nunca pode morrer” (itálicos do autor).

Na versão inglesa original: “In Leiden Mathijs de Vries has passed away, a man I am permitted to mention in our circles because he, more than any other professor, belonged to the *whole nation*. Where others may hold their tongue I feel the need, also in these circles, to dedicate a quiet word of thanks to his memory. Whatever power there might be in my language, whatever inspiration in my words, it is thanks to him. It was he, more than anyone else, who instilled in me the love of academic scholarship. For my entire development, I owe more than words can say to this loyal friend. I ventured upon teaching the Dutch language in our circles only because De Vries had inspired in my heart a love for our wonderful native language that can never die away.”

Há de ressaltar, contudo, que aos que tiverem acesso às versões de tal discurso na tradução de James Bratt (1998, p. 363-402), que por ele mesmo foi atestada como mais concisa por retirar algumas notas e referências (1998, p. 364) e J. Hendrick de Vries (1893) publicada na *Methodist Review* 53, tal citação não se verifica em nenhuma destas obras.

floresce no coração do povo, livre e desimpedida, solta e viva e, portanto, pura e verdadeira”³³ (BRATT, 2013, p. 24).

De fato, De Vries exerceu significativa influência na “pulsão” acadêmica que Kuyper apresentou durante sua vida, por sua extensa produção e estilo literário, influência esta que não se resumiu à esfera teórica, já que lhe ofereceu uma oportunidade que proporcionaria a porta de entrada na seara da pesquisa histórico-teológica. De Vries noticiou e incentivou a Kuyper a participar de um concurso promovido pela Universidade de Groningen em 1860 que selecionaria a melhor produção textual cujo tema seria eclesiologia comparada dos reformadores João Calvino e João de Lasco³⁴, este último, não tão célebre ou conhecido se comparado a Martinho Lutero, Ulrico Zwínglio e o próprio Calvino, já citado. Aceitando o desafio passou a trabalhar compulsiva e exaustivamente por oito meses para escrever seu ensaio com cerca de 320 (trezentas e vinte) páginas escritas em latim (BRATT, 2013, p. 36), o que o levou à quase exaustão física e mental (posteriormente, ele teve uma séria crise enxaqueca, uma dentre muitas, seguido de forte estafa)³⁵. Como resultado, Kuyper foi premiado com a medalha de ouro, prêmio máximo do concurso, além de felicitações por ter realizado um trabalho de excepcional qualidade. O ensaio rendeu a Kuyper não só a medalha, mas uma extrema consideração pela obra de João de Lasco, a quem dedicou sua tese doutoral, em 1862.

³³ “language as it dwells and blooms in the heart of the people, free and unencumbered, loose and living, and thus purê and true” (BRATT, 2013, p. 24).

³⁴ João de Lasco - Jan Laski - (1499-1560) era um reformador polonês que tinha sua atuação mais restrita na região da Inglaterra e dos Países Baixos. Algum tempo após sua conversão aos preceitos reformados e seu casamento, deixou a Polônia a convite para seguir à cidade de Emden na Frísia Oriental e tomar para si o cargo de superintendente das igrejas locais. Uma das suas grandes contribuições foi elaborar um catecismo, o Catecismo de Emden (1554), cuja base se encontra no Catecismo de Genebra, e que fora fundamental para o posterior desenvolvimento orgânico da igreja reformada nos Países Baixos.

³⁵ Como se pode perceber (e isto foge de ser uma referência hagiográfica ou um elogio desmerecido) é inegável que Kuyper possuía uma prolífica vida intelectual, acadêmica e política. Não é sem razão que até seus adversários nas várias áreas em que atuava foram obrigados a reconhecer que Kuyper era como um oponente de “dez cabeças e cem mãos” e seus colegas o verem como “um presente de Deus para nossa era” (NAUGLE, 2002, p. 16). Uma atividade tão intensa, fruto, inclusive, de sua própria cosmovisão de um engajamento vivo e pulsante do cristão em todas as áreas da existência em que pudesse para glorificar a Deus; um engajamento que levou à exaustão. A primeira ocorrência do que podemos dizer ser uma estafa (*breakdown*) foi em 1861, logo após conseguir a medalha na competição acadêmica nacional e antes de sua experiência de conversão à ortodoxia calvinista; a segunda foi durante o período de 1876-1877 quando recentemente havia resignado ao cargo pastoral e assumido cadeira no parlamento e dois anos antes de fundar o partido antirrevolucionário; o terceiro foi em 1895 quando o ARP sofre um cisma e Kuyper consolida sua liderança no partido. Claro, os eventos que narrei são contingenciais; não se pode vinculá-los à estafa enquanto causas viáveis e suficientes sob pena de tornar-se um argumento, no mínimo, temerário. Nossa utilização de tais eventos ao lado dos episódios de estafa de Kuyper é apenas para situar historicamente os eventos, muito embora possam ser boas hipóteses.

Contudo, a confecção do ensaio sobre e eclesiologia comparada de João Calvino e João de Lasco, especialmente no que concerne aos textos de João de Lasco, que eram de difícil localização, trouxeram a Kuyper uma experiência que lhe marcou a biografia. Como diversos fatores confluíam a desfavor de Kuyper, tais como o prazo de entrega, suas atividades acadêmicas na Universidade de Leiden e a dificuldade de encontrar materiais bibliográficos de João de Lasco, Kuyper expressou seu desânimo ao seu professor Mathijs de Vries, haja vista que sua busca por material estava sendo improdutiva. De Vries orienta Kuyper a visitar seu pai, o pastor Abraham de Vries, que, para a surpresa de Kuyper, possuía o mais vasto acervo sobre João de Lasco, fato este que foi de essencial auxílio para que ele ganhasse o concurso.

Ao lado de Mathijs de Vries, como já dissemos, outro professor que fez parte essencial na trajetória de Kuyper foi o teólogo neerlandês Jan Hendrick Scholten, que foi “pioneiro da teologia Modernista nos Países Baixos e mentor de graduação de Kuyper” (BRATT, 2013, p. 28). Scholten³⁶ foi um teólogo de notável reconhecimento em todos os Países Baixos de sua época, na Universidade de Leiden foi pioneiro e um dos grandes incentivadores da introdução do método histórico-crítico na teologia reformada, muito embora tenha assumido inicialmente uma postura mais conservadora em seus pareceres, obras e prédicas. Para Berg (1978, p. 20) uma frase que sintetizaria toda sua carreira seria: “o Progresso de um teólogo liberal”. Sua fama entre os alunos, principalmente pelo seu domínio das confissões reformadas e da história da igreja estimulava o corpo docente, inclusive Kuyper, a ver na teologia liberal a possibilidade interpretativa das escrituras com ares mais frescos, longe de uma ortodoxia pretensamente paralisante. Abraham Kuyper bebeu diretamente das fontes teóricas de um dos maiores teólogos liberais de sua época³⁷.

³⁶ Scholten foi professor em Leiden a partir de 1843 e passou a pertencer à escola moderna de crítica tendo a oportunidade de publicar comentários de Marcos (186) e Lucas (1870), segundo descreve Gerald Bray (2017, p. 334). Scholten tinha preferência para os estudos do Novo Testamento. Segundo Bray (2017, p. 323), no século XIX o estudo histórico-crítico do Novo Testamento apresentava abrangência mais ampla e maior penetração na vida da igreja do que o estudo do Antigo Testamento. O motivo era que o Novo Testamento ocupava uma centralidade tal no cristianismo que qualquer alteração em sua condição ou na percepção popular de sua importância “causaria ondas de grande impacto em toda a comunidade cristã”.

³⁷ Em uma narrativa mais “romanceada”, porém acertada, Frank Vanden Berg (1978, p. 21) expõe que: “[...] as palestras de Scholten queimavam na alma de Kuyper. Para a mente de Kuyper, a ortodoxia, em particular a Confissão Reformada, tornou-se uma coisa estranhamente ultrapassada, histórica, porém uma relíquia insignificante do passado, enquanto o sistema de pensamento ousado de seu professor resplandecia como a teologia do futuro. Scholten praticamente capturou sua alma. Sob a influência de Scholten, Kuyper ainda no início dos vinte anos, permitiu-se com toda a ânsia de sua natureza entusiasta que fosse levado com a correnteza a subir e avançar com o Modernismo. E quando o professor Rauwenhoff em uma de suas palestras declarou que ele não aceitava a ressurreição do corpo de Jesus como um fato histórico seus alunos aplaudiram e Kuyper aplaudiu com eles. Ainda assim, no entanto, enquanto Kuyper continuou na estrada da teologia liberal - e passou

Kuyper tornou-se entusiasta do liberalismo teológico e da proposta de hermenêutica bíblica outrora apresentada, um entusiasmo que lhe incutiu na mente por longo tempo um “fervor que só apagara” quando passou pelo que chamou de conversão ao cristianismo reformado (experiência esta que teremos a oportunidade de detalhar e analisar com maior precisão e rigor adiante). Em 1871, quando já cômico de sua conversão ao calvinismo como afirmara, e já um combativo e aguerrido inimigo do liberalismo teológico que antes abraçara como fundamento e lente interpretativa, Kuyper profere uma de seus mais famosos discursos, *Het Modernisme een Fata Morgana op Christelijk Gebied* (Modernismo: Uma Fada Morgana no Domínio Cristão), no qual tem a oportunidade de lembrar, inclusive, de sua relação com o liberalismo teológico, e tecer alguns comentários sobre a mudança, até mesmo aparentemente “repentina” de posicionamento de base epistemológica e também metodológica, de seu outrora professor de teologia, ao qual sempre se dirigiu com respeito, Jan Hendrick Scholten (episódio que rendeu a Kuyper um *insight* no que concerne ao desenvolvimento de um conceito que seria seminal para toda sua obra posterior, qual seja, *Weltanschauung*, cosmovisão, ou como Kuyper traduziu para a apresentação de suas palestras *Stone* nos Estados Unidos em 1898, *Life System*, sistema de vida, ou para a língua neerlandesa, *wereldbeschouwingen*):

Deste modo, e somente assim poderia acontecer que, tão distante quanto em 1858, um eminente professor, discutiu com entusiasmo e brilho cativante que a autenticidade do Evangelho de João (exceto alguns versos) era clara como o dia - tão

um longo caminho – ele nunca se tornou uma vítima do positivismo ou da irreligião. Sua profunda reverência pelas Escrituras, inculcada na juventude, nunca o deixou inteiramente. No entanto, apesar desta modesta reserva, ele mesmo declarou cerca de doze anos depois: ‘Eu sonhei o sonho do Modernismo’. Temos, de fato, todos os motivos para acreditar que, se mudanças profundas não viessem para Kuyper, ele acabaria por ser muito mais que Scholten. No entanto, a mudança veio. Não foi resultado de uma crise momentânea ou da conclusão de uma longa e minuciosa pesquisa intelectual. Foi por meio de uma cadeia de vivências e experiências de vida que Kuyper voltou em outra direção”.

Na versão inglesa original: [...] As days, weeks, and months passed, Scholten’s lectures burned themselves into Kuyper’s soul. To Kuyper’s mind, orthodoxy, in particular the Reformed Confession, became a strangely outmoded thing, a historical but pitiable relic of a bygone day, while his professor’s bold thought system shone brilliantly as the theology of the future. Scholten virtually captured his soul. Under Scholten’s influence, Kuyper, still in his early twenties, permitted himself with all the eagerness of his enthusiastic nature to be carried away with the current of rising and advancing Modernism. And when Professor Rauwenhoff in one of his lectures declared that he no longer accepted Jesus’ bodily resurrection as a historical fact and his students applauded, Kuyper applauded with them. Still, however far Kuyper went on the highway of the liberal theology - and he went a very long way - he never became a victim of positivism or irreligion. His deep reverence for the Scriptures, inculcated in his youth, never left him entirely. Yet, notwithstanding this modest reserve, he himself stated about twelve years later: “I, too, have dreamed the dream of Modernism.” We have, indeed, every reason to believe that if a profound change had not come over Kuyper, he would eventually have gone further even than Scholten. However, the change came. It was not the result of a momentary crisis or the conclusion of long, painstaking intellectual research. It was through a chain of gripping life experiences that Kuyper turned in another direction.

histórico quanto os personagens, tão profunda a coerência, tão natural o selo em sua frente. Então, em 1861, este mesmo professor publicou um artigo que dizia que tudo mudou. As mesmas pessoas e palavras e traços que antes davam uma prova intransponível de autenticidade, agora possuía uma inautenticidade tão óbvia que todo esse Evangelho não continha uma única palavra de João. Naturalmente, não me oponho aos melhores ideias; Qualquer pessoa de convicção iria honrar isso. Mas devemos dissipar a neblina sagrada em que uma crítica ousa se ocultar enquanto permanece alienada da essência das coisas, exigindo a subordinação de todos, cobaias tratadas conforme o capricho de seu *a priori* (KUYPER, 1998a, 115)³⁸

O deslumbre de Kuiper pelo método histórico-crítico apresentado por Scholten em detrimento de uma via gramatical-histórica, por assim dizer, era claro. Contudo, após o que diz ser sua experiência de conversão à ortodoxia cristã encontrando no calvinismo uma versão pura e fiel do cristianismo bíblico, Kuiper, já em tom jocoso e apologético de seu novo horizonte de sentido, traça uma caricatura daqueles que partilham da teologia liberal (tal como já o fizera)

Do mesmo modo, o Modernismo [diz]: “Nós acreditamos, e aqueles que pensam diferentemente perderam o direito de serem considerados cultos e bem educados”. [...] Sua confissão pode ser esboçada em termos gerais da seguinte maneira: “Eu, um modernista, acredito em um Deus que é o Pai de toda a humanidade, e em Jesus, não o Cristo, mas o rabi de Nazaré. Eu acredito em uma humanidade que é por natureza boa, mas precisa esforçar-se para seu desenvolvimento. Eu acredito que o pecado é apenas relativo e, portanto, que o perdão é meramente uma invenção humana. Eu acredito na esperança de uma vida melhor e, sem julgamento, na salvação de toda alma” (KUYPER, 1998a, p. 115-116)³⁹

Foi durante este período em que se encontrava com sua situação existencial em meio a conflitos entre sua vivência da fé religiosa do passado (principalmente aquela baseada nos moldes ainda que tênues, porém ortodoxos, repassados por seus pais) e a atual com nova lente

³⁸“Thus and only thus could it happen that, as late as 1858, an eminent professor argued with sweeping enthusiasm and captivating glow that the genuineness of the Gospel of John (a few verses excepted) was a clear as day - so historical as the characters, so profound the coherence, so natural the stamp on its brow. Then in 1861 this self-same professor published an article that said everything had changed. The same persons and words and traits that once gave indubitable proof for authenticity now made inauthenticity so obvious that this whole Gospel contained not a single word of John. Naturally I do not object to better insights; anyone of conviction will honor that. But we must dispel the sacred haze in which a critique dares to hide while it remains alien to the essence of things and, demanding the subordination of all, toys with the *corpusvile* according to the whim of its *apriori*”.

³⁹“Similarly Modernism: ‘We believe, and those who think otherwise forfeit their right to be considered cultured and well-educated’. [...] Its confession can be broadly sketched as follows: ‘I, a modernist, believe in a God who is the Father of all humankind, and in Jesus, not the Christ, but the rabi from Nazareth. I believe in a humanity which is by nature good but needs to strive after improvement. I believe that sin is only relative and hence that forgiveness is merely something of human invention. I believe in the hope of a better life and, without judgment, the salvation of every soul’”

interpretativa de sua vivência religiosa, das Escrituras, a busca pelo seu desenvolvimento intelectual e cultural na Universidade de Leiden e suas preocupações com seu futuro profissional, já que, por ser de família não abastada, Kuyper nutriu forte obstinação por conquistar sucesso profissional desde a juventude (HENDERSON, 2011, p. 77), que o jovem Kuyper encontrou, em 1858, aquela com quem se casaria cinco anos mais tarde, Johanna Hendrika Schaay (1842-1899). Johanna, filha de Jan Hendrik Schaay (corretor) e Henriette Sophie Susanne Leopold, que à época tinha dezesseis anos quando conheceu Kuyper, recebeu aprovação de seus pais para seu noivado somente após Johanna realizar sua confissão de fé (DE BRUIJN, 2013, p. 25-26). “Jo”, como Kuyper carinhosamente chamava sua futura esposa, exerceu alguns anos mais tarde magistério em um internato feminino lecionando francês. Kuyper tinha grande interesse que sua futura esposa, no caso Johanna, estivesse sempre se desenvolvendo cultural e intelectualmente, motivo pelo qual Kuyper, em alguns momentos de forma muito incisiva (BRATT, 2013, p. 37), insistia para que sua noiva se debruçasse sobre a literatura francesa, inglesa e germânica, inclusive preparando para ela uma programação diária de estudos para sua organização (BRATT, 2013, p. 25). As trocas de cartas entre os noivos durante os cinco anos de noivado foram constantes, bem como após o casamento durante suas viagens ao exterior⁴⁰, e revelam momentos cruciais de sua transição ou como ele preferiu denominar, conversão, nos dando detalhes de seus conflitos existenciais e do processo em que tal conversão se deu.

Além de suas constantes preocupações financeiras (a família de Kuyper não era abastada), seu pior medo na vida era ficar preso numa pequena igreja paroquial em algum lugar da área rural pelo resto de sua vida. Isto ajudou a instigar sua diligência e seus hábitos intransigentes de estudo. As primeiras cartas de Kuyper também revelam sua vontade intemperada, determinação absoluta e um desejo insaciável de sucesso. Frequentemente se entristecia consigo mesmo, constringido no mundo universitário, e desapontado com o lento desenvolvimento intelectual de sua noiva. Em 1863, pouco antes de sua convocação para uma igreja local em Beesd, uma pequena vila entre os dois braços do Reno, Kuyper passou por aquilo que ele chama de uma “conversão” [...] (HENDERSON, 2011, p. 77-78)

⁴⁰ Um exemplo satisfatório de uma compilação cronologicamente sistematizada das cartas entre Kuyper e sua esposa são encontradas na obra editada pelo professor George Harinck (KUYPER, 2012), na qual vislumbram-se as cartas do período da viagem de Kuyper nos Estados Unidos da América na condição de palestrante da do Seminário Teológico de Princeton nas *Stone Lectures*. Em tais cartas, encontram-se informações de cunho pessoal, na qual se mostram, para além do carinho de Kuyper por sua esposa e família, sua dedicação e piedade devocional à fé cristã que professa, as condições em que se encontrava na época de sua viagem e os resultados que sentira na ocasião.

A vivência na academia e todo o arcabouço teórico e metodológico do liberalismo teológico que Kuyper apreendeu durante seu período em Leiden cujo departamento de teologia à época já era conhecido por ser de orientação mais “progressista” ou “liberal” (HENDERSON, 2011, p. 82), de fato lhe influenciaram sobremaneira, a ponto de certa feita confessar que tentou destruir a representação de Deus que sua noiva detinha e que uma vez ele próprio possuía quando criança (HENDERSON, 2011, p. 86). Segundo Henderson (2011, p. 83), Kuyper assumiu uma posição mais intelectualista ao entender o desenvolvimento da vida intelectual como um bem supremo e moralista, por ver no aprimoramento moral da pessoa uma forma de apreender e nutrir o que há de “divino” no ser humano. Tal posição assumida fez com que Kuyper interpretasse a religião, inclusive o cristianismo, como fonte de formas populares mediante as quais as pessoas comuns poderiam alcançar aprimoramento.

Havia persistência por parte de Kuyper para “iniciá-la” no liberalismo teológico na tentativa de “convertê-la”, especialmente por meio de cartas que trocavam entre si. Nelas se percebe o novo sentido atribuído por Kuyper em torno da religião e ele “quer que sua noiva perceba o lado humano e a verdadeira natureza da religião, à parte de todas as formas e particularidades que cada tradição lhe sobrepôs”⁴¹ (HENDERSON, 2011, p. 83). Contudo, Johanna mostra resistência à “evangelização” persistente de Kuyper lhe deixando claro que suas inclinações de fé estão muito mais voltadas aos dogmas tradicionais de sua fé e do pastorado que recebe em sua igreja local, preferindo não mais discutir tais tópicos.

Questões como a transcendência divina, o sobrenatural, a divindade de Cristo ou a autoridade das Escrituras não estavam mais fazendo parte da interpretação religiosa de Kuyper como questões pressuposicionais “Jesus, dizia ele, foi somente um ser humano, embora ‘a consciência moral divina, que em nós é débil e enferma, atuava nele em todo seu poder’”⁴² (HENDERSON, 2011, p. 84).

Percebendo os problemas que esse modo de pensar lhe traria quando se tornasse ministro numa igreja local, Kuyper buscou novos sentidos nas velhas palavras. Desse modo, mesmo que, para ele, Deus tenha se tornado então uma “essência moral” totalmente imanente (De Jonge, p. 147), ele ainda fala a Johanna sobre “desejar viver para a glória de Deus”, em permanecer “a seu serviço”, e a buscar constante “tornar-se melhor e mais santo” (De Jonge, p. 78-79). Em outra carta a Johanna, datada de 8 de outubro de 1858, ele explica que acredita que Deus criou os seres humanos com uma “capacidade divina, isto é, com a capacidade de se tornarem perfeitos ou divinos. Com isto”, continua ele, “entendo não a

⁴¹ He wants her to see its human side and true nature, apart from all the forms and particularities each tradition puts upon it (HENDERSON, 2011, p. 83).

⁴² [...] “the divine moral consciousness which is weak and sickly in us at work in him in full force” (HENDERSON, 2011, p. 83).

racionalidade, mas o sentimento ético e religioso... Deus é o sentimento racional e religioso em nós” (De Jonge, p. 59).⁴³ (HENDERSON, 2011, p. 84)

1.2. Abraham Kuiper e sua conversão à ortodoxia cristã-calvinista

A conversão cria ou pressupõe uma nova cosmovisão. Há uma desestabilização e posterior restabelecimento das estruturas da realidade (ou de suas lentes hermenêuticas) com um novo centro de sentido.

O que podemos entender como a “conversão” de Abraham Kuiper ao “cristianismo calvinista-ortodoxo”, no sentido de uma fé e interpretação bíblica que iria de encontro com a teologia liberal (que para a ortodoxia seria heterodoxa ou até mesmo herética em seus pressupostos), foi precedido por um longo encadeamento de troca de significações religiosas e visão de mundo pelo qual passou. O próprio Kuiper relembra e destaca, em sua narrativa *Confidentie* (1998b), três momentos que julgou fundamentais neste processo de conversão, dos quais um, de fato, possui um relevo demasiado importante para os propósitos desta tese doutoral como teremos a oportunidade de narrar adiante.

Em primeiro plano, trabalhamos conversão (em seu sentido mais propriamente religioso do termo) por intermédio de seu sentido grego radical, a saber, *metanoia*, uma mudança de mente, que, por óbvio, reverbera nos pensamentos, sentimentos e práticas (ou nas suas abstenções) do indivíduo e/ou do corpo ou comunidade social da qual faz parte, que pode ser precedido por um processo longo e demorado até que tal aconteça, seja porque se acredita que ela se dê por exclusiva intervenção de um ente transcendente como Deus (conversão monergística) ou por meio de uma amálgama da cooperação entre este ente divino e o ser humano (conversão sinérgica). Importante consignar que a conversão traça uma mudança de percepção que tange sua visão sobre Deus, de si próprio e do mundo afetando suas relações com a realidade. Um conceito de conversão que pode nos servir de partida é o fornecido por William James (1842-1910), no qual se notará claro teor pragmático, como é característico da

⁴³ Realizing the problems that this way of thinking would bring when he became minister in a local church, he sought new meanings in the old words. Hence, even though God had now become a purely immanent “moral essence” for Kuiper (De Jonge... 147), he still speaks to Johanna about “desiring to live to the Glory of God”, to stand in “his service”, and to seek constantly “to make one another better and holier” (De Jonge... 78-9). In another letter to Johanna, dated October 18, 1858, he explains that he believes God has created humans with “a divine capacity, i. e., with the capacity to be perfect or divine. By this,” he continues, “I understand not rationality but religious ethical feeling... the rational and religious feeling in us is God” (De Jonge... 59). (HENDERSON, 2011, p. 84).

própria escola fundada pelo autor, que se centra muito mais nos resultados intrínsecos verificáveis da experiência religiosa no indivíduo, do que em seus reflexos na seara institucional ou na sociedade:

Converter-se, regenerar-se, receber a graça, sentir a religião, obter uma graça, são tantas outras expressões que denotam o processo, gradual ou repentino, por cujo intermédio um eu até então dividido, e conscientemente errado, inferior e infeliz, se torna unificado e conscientemente certo, superior e feliz, em consequência de seu domínio mais firme das realidades religiosas. Isto, pelo menos, é o que significa a conversão em termos gerais, quer acreditemos quer não, que se faz mister uma operação divina direta para produzir uma mudança natural dessa ordem. (JAMES, 1995, p. 126)

A conversão é um ponto de partida, um dos elementos fundantes, não só para os fins a que se presta a análise teórica desta tese doutoral, da formação de uma cosmovisão religiosa, motivo pelo qual alargaremos o espectro de alcance dos efeitos da experiência de conversão religiosa no que concerne à construção de visão de mundo, o que nos parece ser indissociável. Por certo a conversão não se dá de forma mecanicista, por exemplo, pela simples leitura de um texto sagrado (se assim fosse os que se dedicam ao estudo de religiões comparadas se converteriam a diversas religiões à medida que lessem os textos em que se debruçassem). Há aqui um ato de “fé religiosa”, podemos dizer, de manifestação do sagrado quando o texto lido, por exemplo, ou a leitura em si toma natureza sacramental e revela para o fiel uma teofania ou hierofania (como diria Mircea Eliade) que lhe dá uma identificação ontológica. Não é uma simples entrada em um templo religioso, um simples repetir de uma “reza ou oração”, mas uma mudança de nível ontológico que perpassa o indivíduo e lhe revela um novo corpo de significações proporcionando uma nova forma de ver o real por meio de uma cosmovisão religiosa que pode se organizar de forma intuitiva e/ou teórica.

No ano de 1873, Abraham Kuyper publica *Confidentie*, uma obra de 114 páginas que traz algumas de suas memórias, nas quais se destaca o que ele próprio chamou de conversão a Cristo⁴⁴. Há uma narrativa por certo romanceada e repleta de figuras de linguagem, provável influência (não exclusiva) da prosa escrita de seu antigo professor Mathijs de Vries, mas rica em detalhes que nos possibilitam compreender algo do processo de conversão pelo qual Kuyper passara.

⁴⁴ Apesar de ainda não se encontrar na língua portuguesa, um excerto de tal obra que trata justamente do trecho no qual Kuyper narra sua conversão foi traduzido do neerlandês para o inglês e se encontra no livro editado por James Bratt – Abraham Kuyper: A Centennial Reader, 1998, p. 45-61.

Cumprer ressaltar que Kuyper confia em suas memórias que estava profundamente angustiado, tal angústia, a despeito dos motivos que já narramos acima, tais como a situação financeira de sua família, seu futuro acadêmico, intelectual e profissional, se deve também a uma situação anterior em sua biografia e que, segundo narra, reverberou de forma significativa em sua trajetória espiritual. Trata-se da questão da situação eclesiástica em seus dias de juventude e da apropriação da teologia liberal tanto pela academia quanto pela igreja de Leiden. O excerto a seguir nos introduz ao entendimento de Kuyper sobre a ocasião:

[...] Nos anos da minha juventude, a Igreja despertou muito mais minha aversão do que meu carinho. Tendo crescido na Igreja, eu conhecia isso internamente, e particularmente pelo modo como a vida da igreja se manifestava em Leiden, senti-me repellido e não atraído. Em Leiden, sob o regime liberal da época, prevalecia a situação mais lamentável, e o engano, a hipocrisia, a rotina não espiritual que minam a força vital de toda nossa comunidade eclesiástica eram mais lamentáveis na antiga universidade. [...] A igreja não era realmente uma igreja. O espírito estava ausente, e meu coração não podia sentir simpatia nem por uma igreja que tão descaradamente desonrava-se ou pela religião que era representada por tal igreja. Por essa razão, adiei minha profissão de fé até o último momento possível, antes do exame de candidatura [ministerial]. E dificilmente te surpreenderá que, ao entrar no mundo acadêmico, fiquei sem defesa ou arma contra os poderes da negação, o que roubou minha fé herdada antes de saber o que estava acontecendo. Minha fé não estava profundamente enraizada na minha alma não convertida e egocêntrica e foi destinada a murchar, uma vez exposta ao calor abrasador do espírito de dúvida. Não que eu estivesse completamente tendido para o positivismo ou ao ateísmo, mas do meu antigo tesouro não retive nada!

Pode-se dizer, portanto, que minha posterior conversão a Cristo não foi uma mudança progressiva de uma piedade infantil para um doce sentimento de salvação, mas exigiu uma mudança total da minha personalidade - coração, mente e vontade. Você pode dizer, além disso, que as circunstâncias especiais que colaboraram neste processo me impressionaram de forma profusa e, juntamente com a minha conversão, determinaram a direção da minha vida espiritual sobre esse novo terreno. O autoexame cuidadoso, juntamente com a memória desses dias momentosos, não me deixam a menor dúvida de que o vínculo íntimo do meu coração com a questão da Igreja deve ser explicado pelas impressões notáveis dessa época intensa na minha vida. [...] (KUYPER, 1998b, p. 46-47)⁴⁵

⁴⁵Texto original: [...] In the years of my youth the Church aroused my aversion more than my affection. Having grown up in the Church, I knew it inside out, and particularly through the way that church life manifested itself in Leiden, I felt repulsed rather than attracted. In Leiden, under the liberal regime of the time, a most pitiful situation prevailed, and the deceit, the hypocrisy, the unspiritual routine that sap the lifeblood of our fellowship were most lamentably prevalent in the old university. [...] The church there was not really a church. The spirit was absent, and my heart could feel no sympathy either for a church that so blatantly dishonored itself or for religion that was represented by such a church. For that reason I postponed my profession of faith until the last possible moment, just before the [ministerial] candidate's exam. And it will hardly surprise you that, upon entering the academic world, I stood without defense or weapon against the powers of negation, which robbed me of my inherited faith before I knew what was happening. My faith was not deeply rooted in my unconverted, self-centered soul and was bound to whither once exposed to the scorching heat of the spirit of doubt. Not that I ever completely fell for positivism or atheism, but of the old treasure I retained nothing!

You can tell, therefore, that my later conversion to Christ was not a gradual shift childlike piety to a sweet sense of salvation, but rather demanded a total change of my personality – heart, mind, and will. You can tell, further that the special circumstances which collaborated in this process impressed me profoundly and, together with my

Circunscrita na própria ideia da *metanoia* pela qual Kuyper passou, prevaleceu a oposição de sistemas de crenças e valores, por certo, contraditórios entre si, um que fora deixado de lado, que seria considerado liberal e outro que passou a ser sua matriz de significado, por sua vez, calvinista. Nota-se da narrativa acima, sem que caiamos em meras ilações infundadas, que Kuyper sentiu-se, à época de sua juventude, portador de uma fé que não estava profundamente enraizada, o que nos remete à *golden mean faith* herdada de seu pai (uma fé calcada em uma ortodoxia mais abrandada) e a situação religiosa da igreja e da universidade que o deixara desgostoso. Isso leva a crer que Kuyper passara a viver sua fé de modo mais nominal que experiencial, se pudermos dizer de tal forma sua participação estava muito mais restrita aos efeitos extrínsecos da organização institucional, como a questão da identidade com um grupo religioso que a participação em uma experiência religiosa comunitária, apesar de Kuyper nos levar a entender que a sua vivência religiosa na instituição estava se tornando insípida ou inexistente, ao menos para ele. A noção de uma “fé herdada” que remete ao seu pai, um “tesouro” que não reteve em razão da dúvida que foi muito mais forte que a certeza de sua fé, trouxe marcas importantes, inclusive em seu relacionamento amoroso com sua noiva Johanna Schaay. Sobre o fato de ter adiado sua profissão de fé até o último momento, Bratt (2013, p. 23) nos alerta que houve um equívoco por parte de Kuyper, pois, na verdade, o prazo fatal seria 1859, mas sua profissão de fé se deu em 1857, o que não traz grandes repercussões em seu relato, contudo a incorreção pode ser corrigida a contento.

De acordo com o que já discorremos e como já restou demonstrados no excerto acima colacionado, o teólogo neerlandês nos aponta uma sucessão de episódios que julgou fundamental para compreensão de sua conversão ao cristianismo, acrescentamos aqui, não só ao cristianismo em si, mas à “ortodoxia calvinista”. Acreditamos que essa sucessão de episódios que Kuyper narra e na ordem em que narra não se dá por acaso. Existe uma ordem qualitativa de significância a ser respeitada na leitura e exposição dos mesmos.

O primeiro episódio, cujos detalhes principais já foram expostos se refere à ocasião em que fora convidado pelo professor Mathijs de Vries para participar do concurso de ensaios sobre a teologia eclesiástica comparada de João Calvino e João de Lasco. Se por um lado houve facilidade de encontrar material bibliográfico sobre e do reformador de Genebra, não se

conversion, determined the direction for my spiritual life on this new terrain. Careful self-examination, coupled with the memory of momentous days, leaves me not the slightest doubt that my heart's intimate bond to the Church question must be explained by the remarkable impressions from that intense epoch in my life [...] (KUYPER, 1998b, p. 46-47)

pode dizer o mesmo sobre João de Lasco, o que fez com que Kuyper quase desistisse de elaborar seu texto. Foi durante este evento que ao procurar seu professor De Vries foi informado da possibilidade de encontrar algum material de pesquisa com o pastor e erudito cristão Abraham de Vries (pai de seu professor Mathijs). Kuyper narra em sua confissão que não nutria mais esperanças em encontrar quaisquer materiais que fossem válidos e suficientes de João de Lasco, uma vez que já procurara em todas as melhores bibliotecas dos Países Baixos em Groningen, Utrecht, inclusive nos catálogos das bibliotecas de Londres, Paris e St. Petersburg (KUYPER, 1998b, p. 48-49). Sua surpresa foi tamanha ao chegar à casa do pastor Abraham de Vries e ver uma coletânea de obras lascianas tão raras “que, exceto por dois ou três indivíduos, ninguém nos últimos dois séculos as tinham verdadeiramente segurado em suas mãos!”⁴⁶ (KUYPER, 1998b, p. 50). Sobre o ocorrido Kuyper escreveu:

Verdadeiramente, as nossas lutas durante a vida devem ser superadas por tamanha surpresa para sabermos o que significa encontrar com um dos milagres de Deus em nossa trajetória de vida... Preciso acrescentar que por causa disso, meu trabalho nesse concurso assumiu um caráter sagrado e santificado que havia faltado em meus estudos até agora? (DE BRUIJN, 2013, p. 29)⁴⁷

Abraham Kuyper viu esta descoberta como uma intervenção divina, um sinal de Deus atuando soberanamente em sua vida, o que provavelmente o levou a ideias e ideais que tivessem como eixo central a atuação de um Deus interventivo e influenciador na história, o que fez com que se levantasse de forma contundente contra o veio secularizante que permeava o século XIX no qual vivia e que afastava a religião (para ele o cristianismo, por óbvio) e sua influência no espaço público relegando-a à esfera privada e à ética meramente. Por certo, esta não é uma experiência de conversão. O próprio Kuyper o afirma: “tal experiência não é igualável a uma conversão. Mas é um encontro com o vivo, atuante e soberano Deus na trajetória da vida”⁴⁸ (KUYPER, 1998b, p. 51). Este encontro com o “Deus vivo e atuante”, para Kuyper, estava para além de sua experiência “fideísta nominalista” da juventude, pois fora perdendo sua fé da infância (ainda que moderada), e da sua “fé científicista”

⁴⁶[...] “except for two or three individuals, no one in the last two centuries had actually held them in his hands!” [...]

⁴⁷ “Seriously, one must be overcome by such a surprise during one’s own struggles in life to know what it means to meet with one of God’s miracles on one’s life-path... Need I add that because of this, my work on this contest took on a sacred and hallowed character that had been lacking in my studies so far? (DE BRUIJN, 2013, p. 29).

⁴⁸ [...]“such an experience is not to be equated with a conversion. But is an encounter with the living, acting, sovereign God on life’s way.”

metodológica proporcionada pelo liberalismo teológico apreendido nos seus anos como acadêmico na universidade de Leiden. Não obstante não tenha sido uma ruptura ou conversão, foi para Kuyper uma etapa processual.

A título de segunda “fase de seu processo conversional” Kuyper aponta um evento concernente a um livro que ganhara de Johanna, à época sua noiva. Quando estava ainda na condição de acadêmico em Leiden, em 1861, e logo após ter saído ganhador do prêmio oferecido pela Universidade Groningen, Kuyper sofreu um colapso, uma estafa dada a exaustão, o que o impediu de prosseguir imediatamente em seus estudos, inclusive, por recomendação médica (BERG, 1978, p. 28). Neste ínterim recebeu de sua noiva um livro intitulado *The Heir of Redclyffe* (O Herdeiro de Redclyffe), um romance escrito por Charlotte M. Yonge⁴⁹ e composto durante a fase do *réveil* inglês, o que o fez refletir muito em relação à situação eclesiástica da Inglaterra e dos próprios Países Baixos, bem como sua vida espiritual.

O principal “ponto de viragem” na vida de Kuyper a partir da leitura de tal livro se deu a partir da sua identificação com a trajetória de dois dos personagens centrais na trama, Guy e Philip. Kuyper vê em ambos os personagens uma espécie de arquétipo, paradigmas. Enquanto Philip é apresentado como aquele que é obstinado, autoconfiante e tinha “prazer em impressionar os outros com sua imprudência”⁵⁰ (KUYPER, 1998b, 52), Guy é apresentado inicialmente como uma pessoa um tanto quanto fraca, mas confiante em Deus; “um jovem que prefere que outros tomem a liderança do que tomá-la ele mesmo; mas forte em sua fé por um poder que flui do alto; abundante na vida do coração; possivelmente focado em si mesmo, mas também dirigido aos outros com ternura”⁵¹ (KUYPER, 1998b, p. 52-53). Ambos entram em confronto na trama e na mente de Kuyper. Inicialmente há uma severa e fortíssima identificação de Kuyper com o personagem Philip, justamente por sua obstinação, sua vontade insaciável por sucesso; inclusive por partilhar “seu medo do fracasso e ao seu desejo de ser melhor do que seus pares [...] Ele compreendeu a derrota de Philip na narrativa como

⁴⁹ “Charlotte M. Yonge (1823-1901) foi uma romancista cristã educada sob a influência do Movimento de Oxford. Ela passou toda sua vida em Otterbourne, próximo de Winchester, Inglaterra. Recebeu um profundo senso de devoção à Igreja, por parte de seu pai, um amigo íntimo de John Keble, uma notável figura do Movimento de Oxford. Permanecendo solteira, ele propagou a fé cristã por meio de incontáveis romances e mediante o ensino na escola dominical. É interessante notar que o Movimento de Oxford, o qual floresceu nos anos de 1830 e 1840 sob a liderança de John Keble, J.H. Newman e E.B. Pusey, foi, em parte, uma reação ao “liberalismo” teológico. Foi um reavivamento da piedade da Alta Igreja Anglicana, inspirado por um novo ideal Romântico do Cristianismo primitivo” (HENDERSON, 2011, p. 83, nota 24)

⁵⁰ [...] “takes pleasure in impressing others with his recklessness” (KUYPER, 1998b, p. 52)

⁵¹ [...] “a youth who prefers that others act rather than tacking the lead himself; but strong in his faith by a power that flows in him from above; abundant in the life of the heart; possibly too focused on himself, yet also directed towards others with all the tenderness” [...] (KUYPER, 1998b, 52-53)

sendo ‘um julgamento sobre seus próprios [de Kuyper] esforços e caráter’” (HENDERSON, 2011, p. 87). O desenrolar da trama, entretanto, retira o fascínio que Kuyper nutria por Philip e o transfere paulatinamente a Guy, um personagem que considerava fraco e patético (KUYPER, 1998b, p. 53).

O que para Kuyper se iniciou como uma experiência “puramente estética”⁵² (KUYPER, 1998b, p. 53), torna-se, passo a passo, por meio da habilidade da autora em esmiuçar o caráter vazio e frívolo de Philip em comparação ao de Guy, que mesmo diante de uma doença permanece com uma pureza moral diametralmente oposta à de seu antagonista⁵³. Tal construção textual tão bem arranjada, o enredo da trama, segundo o próprio Kuyper o fascinaram e o tocaram, “mesmo antes de perceber o que estava acontecendo” (KUYPER 1998b, p. 53).

[...] Mas, então, o autor habilmente reduziu Philip até mesmo em sua própria estima, levou-o passo a passo para reconhecer suas próprias limitações e a superioridade moral de Guy, e gradualmente despertou nele uma sensação de descontentamento com seu próprio caráter. Ele sentiu remorso por sua derrocada inicial, ele se arrependeu de sua imprópria autoconfiança, até que, finalmente, o orgulhoso Philip caiu de joelhos diante do pobre Guy. (KUYPER, 1998b, p. 53)⁵⁴

Ao mostrar, a narrativa, a pobreza espiritual de Philip, Kuyper via nela a sua própria (KUYPER, 1998b, p. 53-54). Ao chegar ao capítulo que narra a morte de Guy e do arrependimento de Philip por toda torpeza que praticara, inclusive contra seu outrora antagonista, Kuyper medita sobre sua própria existência e sua condição espiritual. A morte serena de Guy e a forma como a igreja é apresentada como uma “Igreja-mãe” – *mother Church* – que serviu de guia para Guy, mostrou a Kuyper a necessidade de algo que nunca tivera, uma igreja presente como uma mãe que lhe guiasse os passos enquanto jovem (provavelmente se lembrando da sua passagem pelo liberalismo teológico enquanto

⁵² “purelyesthetic” (KUYPER, 1998b, p. 53).

⁵³ [...] “Então, quase imperceptivelmente, automaticamente, as papéis são reservados para que Philip, tão extraordinário, seja revelado em toda sua vaidade um vazio interior, enquanto Guy se destaca em uma grandeza e força interior.” (KUYPER, 1998b, p. 53).

Texto original: [...] “Then almost imperceptibly, automatically, the roles are reserved so that the once so extraordinary Philip is disclosed in all his vanity an inner emptiness while Guy excels in a true greatness and inner strenght.” (KUYPER, 1998b, p. 53).

⁵⁴ “But then the author skillfully diminished Philip even in his own estimation, led him step by step to recognize his own limitations and Guy’s moral superiority, and gradually awakened in him a sense of discontent with his own character. he felt remorse for his early derision, he repented of his improper self-confidence, until at last the haughty Philip fell to his knees before the poor Guy” (KUYPER, 1998b, p. 53)

acadêmico em Leiden e também da fé mais ortodoxa, porém moderada, herdada de seu pai), que nela encontrasse, por meio dos cultos, preenchimento do vazio de sua alma. Em razão daquela leitura, diz Kuyper: “anelei com toda a minha alma uma igreja santificada, onde a minha alma e a dos meus entes queridos pudessem apreciar a tranquilidade refrescante da paz, longe de toda confusão, sob a sua orientação firme, duradoura e autoritativa.” (KUYPER, 1998b, p. 55)⁵⁵.

A leitura de fato se tornou para Kuyper algo para além de uma experiência estética, uma experiência ontológica no fundamento do ser que aponta para o processo de conversão. A identificação como personagem Philip e a imersão na trama e em todas as suas reviravoltas fizeram com que Kuyper, de fato, não mais realizasse uma crítica puramente literária da construção dos personagens, mas de sua própria constituição moral e espiritual até então, o que lhe causou um estado de experiência mística, por assim dizer – ousamos – já que foi fundante para que sua relação com o cristianismo se moldasse de forma diversa a partir daquele momento. Por certo, como vimos e ainda veremos não é este o único evento que trouxe a Kuyper a experiência com o sagrado que o levou a alterar sua cosmovisão de forma significativa e profunda. Não estamos aqui dizendo que a simples leitura de um texto que para alguns seja “secular”⁵⁶ “trouxe ou revelou o sagrado” a Kuyper, porém é certo que algumas leituras, por mais seculares que sejam, podem ser “portas para o sagrado” à medida que proporcionam uma identificação ontológica com o indivíduo, sem descurarmos na questão cristã da manifestação divina na história mediante sua providência como compreendem a leitura do processo de conversão e salvação da alma. Vejamos, por exemplo, o caso do Bispo de Hipona Santo Agostinho, cuja experiência mística de conversão lhe fora marcadamente direcionada à leitura bíblica das cartas paulinas, em especial a carta aos Romanos⁵⁷. O mesmo se poderia dizer de Lutero.

⁵⁵From then on I have longed with all my soul for a sanctified Church wherein my soul and those of my loved ones can enjoy the quiet refreshment of peace, far from all confusion, under its firm, lasting, and authoritative guidance (KUYPER, 1998b, p. 55).

⁵⁶ A ideia da graça comum pode ser ventilada aqui (tema que será tratada mais adiante com maior detalhamento), uma vez que a graça comum de Deus capacita a humanidade em seu desenvolvimento cultural, seja os cristãos ou os não cristãos, com dons e talentos diversos, nas artes, nas ciências, na educação, na ciência, na política e em todas as áreas de manifestação da vida humana.

⁵⁷“Quando essas severas reflexões me fizeram emergir do íntimo e expuseram toda a minha miséria à contemplação do coração, desencadeou-se uma grande tempestade transportadora de copiosa torrente de lágrimas. Para dar-lhes vazão com naturalidade. Levantei-me e afastei-me de Alípio, o necessário para que sua presença não me perturbasse, pois a solidão me parecia mais apropriada ao pranto. Alípio percebeu o estado em que me encontrava: o tom da voz embargada pelas lágrimas, ao dizer-lhe alguma coisa, havia-me traído. Levantei-me; ele permaneceu atônito, onde estávamos sentados. Deixei-me, não sei como, cair debaixo de uma fogueira e dei livre curso às lágrimas, que jorravam de meus olhos aos borbotões, como sacrifício agradável a ti.

Não queremos aqui lançar contendas com a tradição cristã ao comparar a leitura agostiniana das Escrituras, um texto sagrado, com a kuyperiana de um livro de romance de um movimento reavivalista, não é esse o propósito, até mesmo porque sei a carga axiológica central e seminal que as Escrituras comportam enquanto palavra de Deus para os cristãos, assim como o era para Kuyper. A hipótese que quero levantar aqui é por mais “seculares” que sejam, existem leituras carregadas de significado e que atingem a profundidade do ser fazendo-o alçar um novo campo de compreensão do real. Os agostinianos diriam que nesse caso é que tais textos estariam eivados de verdade e que toda verdade é verdade de Deus. Os calvinistas concordariam. O próprio Kuyper escreveu o texto inicial de *Confidentie* de forma bem restrita, apesar de depois haver uma divulgação mais ampla, e fez questão de apontar que a Bíblia está acima em valor, mas a experiência da leitura do texto enquanto uma experiência de fé em narrativa romantizada trouxe para ele significância: “Para mim, embora não tenha o mesmo valor, classifica-se próximo à Bíblia em significado”⁵⁸ (DE BRUIJN, 2013, p. 38).

Como se pode depreender do relato de Kuyper, abaixo, há de fato uma grande carga axiológica subjacente à leitura de tal livro para sua experiência religiosa e sua trajetória por uma cosmovisão substitutiva:

Eu li até o dia da morte de Guy. O clérigo anglicano do resort costeiro reuniu-se com os membros da família para celebrar a Ceia do Senhor junto com o fraco sofredor. Mas Philip teve medo de entrar; Isso não era para ele! “Não posso, não posso entrar, não sou digno”, disse ele a Amabel, que persistentemente insistiu. Mas quando a mulher nobre e devota lhe sussurrou: “Um coração quebrantado e contrito, ó Deus, tu não desprezarás”, a história continua com estas palavras: “Esta foi uma

E muitas coisas eu te disse, não exatamente nestes termos, mas com seguinte sentido: ‘E tu, Senhor, até quando? Até quando continuarás irritado? Não te lembres de nossas culpas passadas!’ Sentia-me ainda preso ao passado, e por isso gritava desesperadamente: ‘Por quanto tempo, por quanto tempo direi ainda: amanhã, amanhã? Por que não agora? Por que não por fim agora à minha indignidade?’ Assim falava e chorava, oprimida pela mais amarga dor no coração. Eis que, de repente, ouço uma voz vinda da casa vizinha. Parecia de um menino ou menina repetindo continuamente uma canção: ‘Toma e lê, toma e lê’. Mudei de semblante e comecei com a máxima atenção a observar se se tratava de alguma cantilena que as crianças gostam de repetir em seus jogos. Não me lembrava, porém, de tê-la ouvido antes. Reprimi o pranto e levantei-me, a única interpretação possível, para mim, era a de uma ordem divina para abrir o livro e ler as primeiras palavras que encontrasse. Tinha ouvido que Antão, assistindo por acaso a uma leitura evangélica, sentiu um chamado, como se a passagem lida fosse pessoalmente dirigida a ele: ‘Vai, vende os teus bens e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me’. E logo, por meio dessa mensagem, converteu-se a ti. Apressado, voltei ao seu lugar onde Alípio ficara sentado, pois, ao levantar-me, havia deixado aí o livro do Apóstolo. Peguei-o, abri e li em silêncio o primeiro capítulo sobre o qual caiu o meu olhar: ‘Não em orgias e bebedeiras, nem na devassidão e libertinagem, nem nas rixas e ciúmes. Mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne’. Não quis ler mais, nem era necessário, mal terminara a leitura dessa frase, dissiparam-se em mim todas as trevas da dúvida, como se penetrasse no meu coração uma luz de certeza. Marcando a passagem com o dedo ou com outro sinal qualquer, fechei o livro e, de semblante já tranquilo, o mostrei a Alípio”. (SANTO AGOSTINHO, 2013, p.226-227)

⁵⁸“for me, although not having equal value, ranks next to the Bible in significance” (DE BRUIJN, 2013, p. 38)

gota de bálsamo para a alma, uma gota de bálsamo que acalmou sua dor! Philip levantou-se, foi e ajoelhou-se ao lado de Amabel no leito de morte de Guy”. Naquele momento - eu estava sozinho - senti a cena me dominar. Eu li como Philip chorou, e querido irmão, as lágrimas também brotaram nos meus olhos. Eu li que Philip se ajoelhou e antes que me desse conta, estava ajoelhado na frente da minha cadeira com as mãos dobradas. Ah, o que minha alma experimentou naquele momento, entendi completamente somente depois. No entanto, a partir desse momento, desprezei o que eu costumava admirar e procurei o que eu ousei desprezar!⁵⁹(KUYPER, 1998b, p. 54)

Kuyper retrata Guy e Johanna como se fosse algum amigo com quem tivesse imenso débito e possuísse uma relação pessoal (HENDERSON, 2011, p. 87). Henderson argumenta que o orgulho de Kuyper foi destruído de forma extraordinária pelo forte contraste (e choque) entre os dois caracteres (de Guy e Philip), fazendo com que a partir de tal experiência ele se deparasse com uma nova “abertura e paz para com Deus”, exigindo, contudo, um esforço para que reordenasse seu sistema teológico, significando a necessidade de repensar sobre sua vida espiritual, intelectual e, sobretudo, seu pensamento sobre Deus (2011, p. 87).

[...] um Deus que ele não havia conhecido em seu próprio sistema teológico. Agora ele se referia a um Deus que está além dele, um Deus que por vezes lhe confrontava, que falava, agia e existia segundo seus próprios termos.

O reconhecimento de que sua vida havia tomado a direção errada foi uma experiência humilhante e Kuyper tomou isto e suas consequências de forma bastante séria. Isto significou que ele tinha um grande caminho intelectual a ser retrçado, especialmente no que dizia respeito ao seu pensamento acerca de Deus.⁶⁰ (HENDERSON, 2011, p. 87)

⁵⁹ “I read on until the day of Guy’s death. The Anglican clergyman of the coastal resort met with the family members to celebrate the Lord’s Supper together with the weak sufferer. But Philip was afraid to enter; this was not for him! ‘I cannot, I cannot come, I am not worthy!’ he told Amabel, who persistently urged him. But when the devout and noble woman whispered to him: ‘A broken and contrite heart, O God, you will not despise,’ the stories continues with these words: ‘This was a drop of balm for his soul, a drop of balm that soothed his pain! Philip got up, went, and knelt next to Amabel at Guy’s deathbed.’ At that moment – I was by myself – I felt the scene overwhelm me. I read how Philip wept, and dear brother, tears welled up in my eyes too. I read that Philip knelt and before I knew it, I was kneeling in front of my chair with folded hands. Oh, what my soul experienced at that moment I fully understood only later. Yet, from that moment on I despised what I used to admire and I sought what I had dared to despise!”(KUYPER, 1998b, p. 54)

⁶⁰ [...] a God he had not known in his own theological system. He now spoke of a God outside of himself, one who sometimes stood against him, one who spoke, acted, and existed on his own terms.

The recognition that his life had been going in the wrong direction was a humbling experience and Kuyper took it and its consequences very seriously. This meant that he had a lot of intellectual backtracking to do, especially in his thinking about God. (HENDERSON, 2011, p. 87).

Pois bem, vejamos: se analisarmos a experiência de Kuyper⁶¹ com a leitura da narrativa da obra de Charlotte Yonge, veremos que existem cinco etapas básicas, ao menos, que podem ser facilmente identificáveis de plano, a saber, a) identificação; b) choque; c) tensão; d) ruptura e e) cosmovisão substitutiva. Desta feita, como já vimos, houve a identificação por parte de Kuyper com um personagem, Philip, mas trazemos aqui a hipótese de que não é meramente uma mera identificação de “coleguismo” ou “camaradagem”, mas algo mais profundo, quase ontológico, com a narrativa vem a desconstrução do personagem e, por conseguinte a “desconstrução de Kuyper”, isso lhe provocou um “choque” entre o caráter que outrora achara que era o correto e o que estava sendo construído, agora como portador de uma fé genuína, pelo que antes interpretara como fraco e débil. Tal tensão entre os antagonistas em sua mente causa-lhe uma ruptura, ruptura esta que deixa certo “vazio na alma”, vazio ontológico e, em certo sentido uma necessidade ontológica, ainda que de forma intuitiva por uma cosmovisão substitutiva, que, como no caso, prevaleceu a visão e experiência de fé de Guy em Kuyper: “a partir desse momento, desprezei o que eu costumava admirar e procurei o que eu ousei desprezar!” (KUYPER, 1998b, p. 54)⁶².

O terceiro momento que Kuyper apresenta sendo significativo enquanto parte de seu processo de conversão, trata-se de sua transferência para a cidade rural de Beesd para exercer, pela primeira vez, logo após sua experiência com a leitura de *The Heir of Redclyffe*, sua saída da universidade de Leiden (1862) e de seu casamento com Johanna em 1863, o pastorado em uma igreja local.

⁶¹ Há de se ressaltar que estamos fazendo uma análise a partir da experiência que Abraham Kuyper teve com a leitura do livro e seus resultados. Não se trata de uma fórmula a ser usada indiscriminadamente. Poderia haver casos, por exemplo, em que as fases de identificação, choque e tensão permanecessem, mas não houvesse ruptura e a consequente substituição de cosmovisão. As variáveis existem. Outro ponto a ser destacado que somente consta aqui a título de nota de rodapé, pois não se trata do escopo ou do marco teórico de nossa tese doutoral, mas é oportuno, se trata de não querermos dar a ideia de que toda experiência ontológica é “bela” ou cuja destinação aponta para um determinado “bem comum”, não obstante seja profundamente significativa para o indivíduo. Existem experiências ontológicas e de identificação ontológica maléfica, destrutiva, no sentido de se tornar uma pulsão degradante do ser, não só da relação do eu-eu, mas da sua relação com o outro, eu-tu, valendos de Martin Buber. Notem que existem causas outras que motivam a participação de pessoas em movimentos que degradam a dignidade humana, como econômicas, política e sociais, mas também não poderíamos negar que existe certa pulsão ontológica, quase religiosa que leva indivíduos a perpetuarem atrocidades (ou benesses) em nome de sua cosmovisão. Outro adendo refere-se às ontologias não religiosas, quando entendemos religião em um sentido restrito, caso em que poderemos ver uma identificação ontológica que passa a ser fideísta com a nação, movimentos sociais, partidos políticos, com uma instituição civil ou militar, religiosa ou escola científica, além de até mesmo vermos em alguns casos a volta (se um dia se foi) de um sebastianismo escatológico e até gnóstico em certos sentidos.

⁶² Yet, from that moment on I despised what I used to admire and I sought what I had dared to despise! (KUYPER, 1998b, p. 54).

Kuyper ainda não havia desprezado totalmente aquilo que admirava e ousado buscar aquilo que desprezou, mas agora estava muito mais próximo de uma experiência religiosa que cria na manifestação e na providência de Deus na história. Embora não tivesse se desvinculado totalmente do liberalismo teológico, já apresentava abertura para a aproximação ortodoxa. “Para Kuyper, Jesus ainda não era o Salvador e Mediador como as Escrituras o revelam, mas sim um mártir nobre que morreu nas mãos de Seus inimigos pela coragem de Suas convicções.”⁶³ (BERG, 1978, p. 29).

Sua chegada em Beesd⁶⁴ não foi precedida da receptividade com que se esperaria um novo ministro na igreja local, ao menos por parte de um grupo específico. Kuyper fora alertado de que havia na congregação um grupo de membros que eram chamados de “descontentes”, justamente por eles não serem facilmente adaptáveis a todas as inovações teológicas atuais, “tornando a vida de todo ministro miserável”⁶⁵ (KUYPER, 1998b, p. 55), ao mesmo passo que apresentavam uma fé profunda e vasto conhecimento das Escrituras (BERG, 1978, p. 31), mas que não era um grupo com que se devesse preocupar. Contudo, Kuyper não pensou de tal forma e passou a fazer visitas às casas dos “descontentes” com a intenção de conversar com eles, já que Kuyper se apresentara mais flexível ao contrário dos membros “fanáticos” (KUYPER, 1998b, p. 55). No início foram intensos debates, tais membros ortodoxos eram muito arduos e indispostos a qualquer concessão em sua ortodoxia, mas no fim os debates se transformaram em conversas sobre a vivência da fé e ortodoxia, com um grupo que era visto como os “calvinistas rurais”⁶⁶, aparentemente “iletrados”, mas cômicos de sua fé: “No discurso deselegante deles, Kuyper afirma ter reconhecido a voz do reformador genebrino, com o qual se familiarizou quando escrevia seu

⁶³ To Kuyper, Jesus was still not the Savior and Mediador as the Scriptures reveal Him but rather a noble martyr who had died at the hands of His enemies for the courage of His convictions. (BERG, 1978, p. 29)

⁶⁴ “Quando o Dr. Kuyper chegou a Beesd, ele era meio modernista, meio ortodoxo, embora ele já se inclinasse para o evangelho da cruz. Kuyper realmente pregou, mas como um jovem ministro honesto e consciencioso, seguiu o único curso ético e honorável pregando apenas o que ele mesmo conscientemente acreditava. Dentro e fora do púlpito ele não podia e não ensinaria crenças, exceto na medida em que ele as mantivesse pessoalmente.” (BERG, 1978, p. 31)

Texto original: “When Dr. Kuyper came to Beesd, he was half Modernistic, half orthodox, though he already leaned to the gospel of the cross. Kuyper indeed preached, but as an honest, conscientious young minister, he followed the only ethical, honorable course and preached only that which he himself consciously believed. In and outside his pulpit he could not and would not teach beliefs except insofar as he personally held them.” (BERG, 1978, p. 31)

⁶⁵ “make life miserable for every minister” (KUYPER, 1998b, p. 55).

⁶⁶ Nesse período Kuyper teve a oportunidade de ter um dos primeiros contatos com a situação econômica e social de seu país. Pode observar de perto como se dava as relações, não muito sadias, entre os donos de terras e os trabalhadores rurais. Viu a desigualdade crescente nos diversos grupos sociais e a injustiça social crescente; temas que se tornaram indissociáveis de sua visão política cristã-democrata, como aponta Berg (1978, p. 39).

ensaio premiado”⁶⁷ (HENDERSON, 2011, p. 88-89), não obstante ter se familiarizado com a teologia calvinista ao tempo de sua estada na Universidade de Leiden, a preferência por Jan Laski (João de Lasco) e um certo desprezo inicial por João Calvino eram patentes⁶⁸.

A aproximação mais profunda e ontologicamente significativa começou verdadeiramente por meio do convívio comunitário com a congregação rural de calvinistas que pastoreou em Beesd. Lá pôde ver os artigos e confissões de fé (como os Cânones de Dordt e o Catecismo de Heidelberg) serem vividos de forma mais aprofundada no seio comunitário para além de suas aspirações teológicas anteriores. Como mesmo disse, lá estava vendo a igreja como nossa mãe (*the church as our mother*) tal como leu em *The Heir of Redclyffe* e nas Institutas da Religião Cristã de Calvino, ao descrever Deus como o pai e a igreja igualmente como a mãe (KUYPER, 1998b, p. 60).

Entretanto, se existe alguém que aparenta exercer um papel central na experiência pastoral inicial de Kuyper e também em sua “conversão” ao calvinismo, é a senhora Pietje Baltus⁶⁹ (DE BRUIJN, 2013, p. 50 e ss.). Esta mulher foi a mais arredia, a mais resistente, por assim dizer, em receber Kuyper em sua casa para que pudessem conversar. Uma mulher à época com aproximadamente trinta anos, solteira e com uma firme convicção de sua fé. Durante a chegada de Kuyper em Beesd, Pietje foi aquela que se mostrou a mais resoluta em não em ir à igreja local e participar dos cultos públicos para ouvir os sermões de seu novo pastor (KUYPER, 1998b, 57 e ss.). Contudo, após a insistência de alguns membros locais de sua comunidade eclesial ela permitiu a visita de Kuyper para ouvi-lo e conversarem sobre a vivência da fé e, principalmente, os motivos de sua resistência (BERG, 1978, p. 33). Ao indagar àquela jovem senhora sobre os motivos pelos quais tinha se afastado da igreja local, Pietje não teve receio em responder prontamente a Kuyper que tal era devido ao fato de ele não se atentar à pregação da palavra de Deus genuína, razão pela qual lhe mostrou “aquilo para o qual ele não se atentava nas Escrituras Sagradas e nas confissões de fé reformadas”⁷⁰

⁶⁷ “In their ungrooved speech Kuyper says he recognized the voice of the Genevan Reformer, with whom he had become familiar while writing his prize-winning essay” (HENDERSON, 2011, p. 88-89)

⁶⁸ James E, McGoldrick diz que “é importante notar que, ao escrever para ganhar essa honra, ele expressou forte desdém pela teologia de Calvino” (2000, p. 17).

“and it is significant note that, in writing to gain thath on our, he expressed strong disdain for Calvin's theology.” (McGoldrick, 2000, p. 17)

⁶⁹ Na biografia de Abraham Kuyper escrita por Frank Vanden Berg (1978, p. 30 e ss.) o nome de Pietje Baltus aparece como Pietronella Baltus.

⁷⁰ [...] what he had missed in Holy Scripture and in the Reformed confessions of faith (HENDERSON, 2011, p. 89).

(HENDERSON, 2011, p. 89). A experiência pastoral de Kuyper e a pessoa de Pietje, apesar de ser uma pessoa “iletrada”, do campo, portadora de um calvinismo rural, muito mais confessional e dogmático do que Kuyper havia visto e experienciado outrora, mostraram-lhe uma vivência espiritual que o influenciaria de forma seminal e “uma cosmovisão bem ordenada” (KUYPER, 1998b, p. 57).

Na ocasião da morte de Pietje, Kuyper teve a oportunidade de publicar em um dos jornais que trabalhava como editor, *De Standaard*, do dia 30 de março de 1914, algumas memórias de suas reuniões pastorais com aquela mulher, inclusive do tom aparentemente belicoso com o qual ela o tratara ao se referir a ele como mais um daqueles pastores “imatuos”⁷¹ e “pouco comprometidos”⁷², “destruidores de igrejas”⁷³ (KUYPER, 1988b, p. 59), bem como “o poder do absoluto”⁷⁴ nela que o auxiliou a mudar sua convicção, quebrar sua indiferença, receber o “legado espiritual dos pais”⁷⁵, ser mais receptivo a Dordt (os Cânones de Dordt aos quais antes repelia) e “absorver [das leituras de] Calvino raios de luz”⁷⁶ (KUYPER, 1998b, p. 59).

Outra questão a ser levantada se refere à ordem em que Kuyper trouxe a narrativa de seu processo conversional. Acreditamos que para além de um aspecto cronológico, arriscamos aqui trazer a hipótese de que há uma importância ontológica primordial para Kuyper a fim de que se chegasse ao cume de tal processo. Nesse sentido, vemos que há uma ordem a ser respeitada, a saber, a experiência individual, quando teve contato com o Deus vivo e atuante mediante seus milagres, mais especialmente por meio do episódio e uma experiência mais profunda, essencial e significativa em termos ontológicos, acreditamos, que foi o episódio da leitura do romance *The Heir of Redclyffe*, como já tivemos a oportunidade de expor a contento. Por último na narrativa kuyperiana, existe a experiência comunitária, que nos parece “arrematar”, consolidar, tornar firme e consistente a fé advinda da experiência individual. Este episódio do pastorado na igreja rural em Beesd, parece-nos, traz um tom deveras substancial, imperativo, para a formação da cosmovisão de Kuyper, o neocalvinismo. Por certo, a própria tradição cristã por meio da Bíblia já traz recomendações de que haja vida comunitária como

⁷¹ “half-baked” (KUYPER, 1998b, p. 59).

⁷² “half-committed” (KUYPER, 1998b, p. 59).

⁷³ “church wreckers” (KUYPER, 1998b, p. 59).

⁷⁴ “the power of the absolute” (KUYPER, 1998b, p. 59).

⁷⁵ “legacy of the fathers” (KUYPER, 1998b, p. 59)

⁷⁶ “from calvin he absorbe days of light” (KUYPER, 1998b, p. 59).

meio de fortalecimento da fé⁷⁷ entre os membros em relação de mútua (e múltipla) afetação formando o que chamam de Corpo de Cristo (*Corpus Christi*). A partir de tal processo de conversão, Kuyper, dotado de uma nova cosmovisão oportunamente sistematizada ao longo de sua carreira ulterior, passa a intencionar e a espriá-lo à praça pública por meio de seu engajamento na seara política e cultural neerlandesa.

1.3. Uma visão kuyperiana-cristã antirrevolucionária

Por certo existem vários outros aspectos da biografia pessoal, intelectual e até mesmo pastoral de Abraham Kuyper que poderiam ser ventilados, todavia, outros fatores e fatos que se fizerem relevantes serão imiscuídos ao longo do texto. É importante ressaltar que não é nosso intento traçar, por si só, uma biografia kuyperiana, mas apresentar aspectos seminais de sua vida de acordo com a conjuntura histórica em que ela se encontrou e a formação de sua cosmovisão calvinista da história e da experiência cristã na política, na cultura e na sociedade em geral.

Um destes aspectos que consideramos de alta relevância está justamente compreendido em sua visão da Revolução Francesa (1789) e o que considerava como os reflexos perniciosos à religião formando um secularismo prejudicial por relegá-la à esfera privada. Para compreendermos com maior esmero a visão de Kuyper sobre a Revolução na França e o que ele chamou de fruto direto dessa revolução, o Modernismo, e seu esforço secularizante abordaremos, em especial, excertos de textos publicados por ele em sua fase de atuação política, notadamente aquela em que militava no partido antirrevolucionário, como será mais bem detalhado na ocasião oportuna. Tal visão pode ser atribuída, em parte, à sua vivência com Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876) que exerceu influência na atuação política de Kuyper por meio de cartas e demais obras, era atuante político e historiador neerlandês que se opunha à ala liberal no parlamento, tendo, inclusive, se tornado um dos líderes do movimento Cristão-histórico ou Antirrevolucionário.

Uma das principais obras de Groen van Prinsterer e que encabeçou o movimento antirrevolucionário, a saber, contrário aos efeitos da Revolução Francesa e demais revoluções

⁷⁷“Oh! quão bom e quão suave é que os irmãos vivam em união.” Salmos 133:1;

“Não deixando a nossa congregação, como é costume de alguns, antes admoestando-nos uns aos outros; e tanto mais, quanto vedes que se vai aproximando aquele dia.” Hebreus 10:25.

que se assemelhassem, foi *Ongeloof en Revolutie* (Incredulidade e Revolução), 1847, que traçava um paralelo de causa e efeito entre os preceitos revolucionários, secularização e a incredulidade.

Na sua essência, a revolução é um único grande fato histórico: a invasão da mente humana pela doutrina da soberania absoluta do homem, tornando-o a fonte e o centro de toda a verdade [...]. A Revolução é a história da filosofia irreligiosa do século passado; é, na sua origem e no seu trabalho, a doutrina que –dando livre administração - destrói a igreja e o Estado, a sociedade e a família, produz desordem sem nunca se estabelecer a liberdade ou restaurar a ordem moral e, na religião, leva inevitavelmente seus conscienciosos seguidores ao ateísmo e desespero. (VAN PRINSTERER, 2015, p. 40)⁷⁸

Para além de tais críticas à(s) revolução(ões), Van Prinsterer percebe também que, em todo o desenvolvimento revolucionário existia subjacentemente um “impulso profundamente religioso”, tendo com religião não só a relação ou comprometimento último (*man's ultimate commitment*) do ser humano com Deus, mas com quaisquer outras coisas que tomem seu lugar (VAN DYKE, 1998, p. 7). Essa análise que vislumbram “impulsos religiosos” nas revoluções foi mais tarde ampliada por Kuyper (também com base em suas experiências acadêmicas e teóricas anteriores, como a leitura da obra de análise crítica do Evangelho de João pelo seu professor Scholten), além mesmo para a elaboração de seu conceito de cosmovisão, o calvinismo como sistema integral de pensamento e de vida e o modernismo, como fruto revolucionário e também com ares de um sistema integral de pensamento e de vida, seu antagonista.

Abraham Kuyper já havia saído da cidade de Beesd (1863-1867), pastoreado em Utrecht (1867-1870) e agora se situava em Amsterdã como pastor (1870-1874). Desde sua conversão sentiu necessidade de explorar as dimensões públicas de sua fé e, para tal, viu no movimento antirrevolucionário de Van Prinsterer algumas chaves interpretativas do que considerava o estado espiritual e moral atual da Europa, mais especialmente dos Países Baixos e da igreja cristã. A Atuação política de Kuyper tornou-se tão intensa, não só ao participar como editor do jornal do recém-criado partido Antirrevolucionário, *De Standaard*,

⁷⁸ In its essence, revolution is a single great historical fact: the invasion of the human mind by the doctrine of the absolute sovereignty of man, thus making him the source and center of all truth,[...]. The Revolution is the history of the irreligious philosophy of the past century; it is, in its origin and out working, the doctrine that – given free rein – destroys church and state, society and family, produces disorder without ever establishing liberty or restoring moral order, and, in religion, inevitably leads its conscientious followers in to atheism and despair (VAN PRINSTERER, 2015, p. 40).

ou pela publicação de seus livros e artigos, mas por atuar diretamente no parlamento na câmara baixa a partir de sua eleição em 1874 (em 1871 havia tentado eleger-se, mas sem sucesso). Por certo a atuação política de Kuyper e o afastamento do pastorado em 1874 para assumir cadeira no parlamento, não o afastaram da vida devocional e da “escrita piedosa”, já que permanecera editor do semanário religioso *De Heraut* desde 1870 e entre o exercício do cargo de primeiro-ministro neerlandês (1901-1905) escreveu um devocional de 110 meditações sobre o salmo 73.

Em 1879, cinco anos após a morte de Van Prinsterer e após ter assumido a liderança do movimento Antirrevolucionário criando o respectivo partido político, Kuyper lança a obra *Ons Program* (Nosso Programa) que faz uma compilação das visões ético-políticas partidárias, não só trazendo esclarecimentos sobre as bases sobre as quais se fundam, mas também se posicionando sobre temas como: formas de governo, secularização do Estado, influência popular, educação, sistema judicial, defesa nacional e a questão social (KUYPER, 2016c). Ao explicar o motivo da existência de dois possíveis nomes para o movimento, Antirrevolucionário ou Cristão-histórico, Kuyper explica que a nomenclatura depende do foco para o qual se quer direcionar oposição, seja à Revolução Francesa e o sistema no qual ela está imbuído, seja ao humanismo não cristão, cuja “adição ‘histórico’ indica nossa situação de não sermos criados por nossa vontade”⁷⁹ (KUYPER, 2016c, p. 1-5).

Para Kuyper, os preceitos anticlericais e secularizantes advindos da Revolução Francesa criaram o que ele denominou de modernismo, um “grande e sério perigo ao cristianismo” (2014, p. 19) que estava comprometido a construir uma visão de mundo a partir do homem natural, apartado de Deus, da ideia de providência divina na história e relegando a religião às esferas da moral privada. Ao mesmo passo, Kuyper não reconhecia toda revolução como algo pernicioso e voltado para a destruição da fé e, por conseguinte, para a incredulidade; nesse sentido ele sai “em defesa” da própria revolução neerlandesa contra a Espanha (1568-1648), a Revolução Gloriosa no Reino Unido (1688) e a Revolução Americana de Independência (1776), pois “deixaram intacta a glória de Deus” (KUYPER, 2014, p. 93; KUYPER, 2016c, p. 2). A Revolução Francesa, por sua vez, não obstante ter sido perniciosa e destrutiva segundo a visão de Kuyper, foi também “um instrumento de Deus”, pois “em sua sabedoria impenetrável, Deus empregou a Revolução Francesa como um meio para destruir a tirania dos Bourbons e trazer um julgamento sobre os príncipes que abusavam de *suas* nações como seus escabelos” (KUYPER, 2014, p. 19, grifo do autor), o que nos

⁷⁹ “the addition ‘historical’ indicates that our situation cannot be created by us at will” (KUYPER, 2016c, p. 1-5)

revela um pouco da visão de história de Kuyper que traz um Deus interventivo na dinâmica histórica. Abraham Kuyper ainda não ignora alguns outros aspectos que julgou benéficos na revolução, com ele mesmo aponta

Pois é verdade que nas terras romanas o despotismo espiritual e político foi finalmente derrotado pela Revolução Francesa, e nesta medida devemos agradecidamente reconhecer que esta revolução também começou promovendo a causa da liberdade. Mas todo aquele que aprende com a História que a guilhotina, sobretudo na França, por anos e anos não poderia descansar da execução daqueles que eram de mente diferente; todo aquele que relembra quão cruel e devassamente o clero católico romano foi assassinado, porque eles se recusaram a violar sua consciência por um juramento profano; [...] é forçado a admitir que a liberdade no Calvinismo e a liberdade na Revolução Francesa são duas coisas totalmente diferentes [...] (KUYPER, 2014, p. 115)

Na narrativa de Kuyper o fator primordial distintivo entre a Revolução Francesa e as demais revoluções nacionais se encontra justamente no fato de ser anticlerical, ou melhor, antirreligiosa, por destronar “Deus e colocar o homem no lugar vago” com seu livre arbítrio (KUYPER, 2014, p. 95).

A Revolução da França para esse teólogo neerlandês seria uma “caricatura do calvinismo”, pois tentou promover os mesmos direitos e liberdades que o calvinismo, mas tentou atingir a liberdade por meio de violência extrema “para estabelecer um estado pseudodemocrático das coisas” respondendo “violência com violência, crime com crime, lutou pela mesma liberdade social que o Calvinismo tinha proclamado entre as nações, mas tentada por ele por meio de um movimento puramente espiritual” (KUYPER, 2014, p. 185). Aqui prevalece o forte antagonismo que Kuyper propõe entre a Revolução Francesa e o calvinismo, traçando em sua concepção uma verdadeira antítese entre o que seria “divinamente inspirado” – calvinismo – e o que seria “construção centrada no homem” – modernismo, duas visões de mundo que estariam sempre em conflito.

Segundo Kuyper, a Revolução Francesa começou como uma tentativa de busca de liberdade que fracassou e somente produziu um desenfreado “espírito de dissolução” que se espalhou como uma paixão de “emancipação selvagem” para se afastarem de Deus, levando à degeneração moral da França (KUYPER, 2014, p. 185-186). Assim, se a Revolução Francesa trouxe por via do modernismo uma visão com ares de dar conta da totalidade da existência, para Kuyper, o cristianismo, mais especificamente o calvinismo, que para ele seria sua

expressão mais elevada, deveria se levantar como tal, um sistema de mundo e vida, uma biocosmovisão integral.

Neste ponto se inicia a elaboração de um dos elementos centrais na obra kuyperiana que é a cosmovisão calvinista propriamente dita enquanto um sistema de vida (*wereldbeschouwingen*) no qual “princípio deve ser ordenado contra princípio” (KUYPER, 2014, p. 19): o cristão-calvinista e o modernista. Modernismo e calvinismo seriam dois sistemas de vida “em combate mortal”, entretanto, o calvinismo estaria perdendo espaço para o modernismo justamente porque estavam “destituídos de uma unidade de concepção da vida” (KUYPER, 2014, p. 28)

“Somente isto poderia habilitar-nos com irresistível energia para repelir o inimigo na fronteira. Esta unidade de concepção da vida, contudo, nunca será encontrada num conceito vago do Protestantismo, envolvido em todo tipo de caminhos tortuosos. Vocês o encontrarão naquele poderoso processo histórico, no qual como Calvinismo cavou seu próprio canal para o poderoso curso de sua vida.” (KUYPER, 2014, p. 28)

Desta feita, como abordaremos nos capítulos que se seguem, Kuyper entende os sistemas de vida ou cosmovisões (*wereldbeschouwingen* ou *worldview*) como junções de três relações fundamentais, quais sejam, (a) nossa relação com Deus (ou com quem ou quê o substitua); (b) nossa relação com a humanidade; e (c) nossa relação com o mundo (KUYPER, 2014, p. 28). Para o teólogo neerlandês, o calvinismo estava apto a se apresentar como sistema de princípios abrangentes que dava contas de tais relações fundamentais de forma plena e satisfatória.

Kuyper via em sua elaboração teológica, assim como em seu pensamento sociopolítico de matriz calvinista, uma resposta ao modernismo e aos desafios impostos pela modernidade à religião. Por vislumbrar o modernismo enquanto uma cosmovisão revolucionária, notadamente advinda dos frutos da Revolução Francesa (não em sua busca legítima por direitos e a cessação do absolutismo monárquico, mas, segundo Kuyper, sua recusa ao reconhecimento da autoridade divina sobre a existência e os reflexos daí resultantes), a alcunha de antirrevolucionários aos que aderiram ao movimento iniciado por Groen van Prinsterer e impulsionado por Kuyper, justifica-se e é propícia, inclusive por fundar-se em uma crítica à modernidade a partir de pressupostos cristãos. Sem embargo, a terminologia que poderia ser aplicada ao movimento antirrevolucionário e ao sistema teológico de Kuyper é variável. Se abordarmos a concepção de antimodernismo adotada por Antoine Compagnon (2014a; 2014b), é possível inserirmos a resposta kuyperiana neste

cenário mais amplo do movimento antimoderno. O antimodernismo é em si um fenômeno essencialmente moderno. É nos termos (modernos) de seu adversário que o antimodernismo responde à Revolução, por meio de uma dialética que os liga de forma irremediável: “assim, o antimoderno é moderno desde suas origens” (COMPAGNON, 2014a, p. 27). Ao acentuar-se a antimodernidade dos antimodernos, “vai-se mostrar sua real e perene modernidade”. Segundo Compagnon, o epíteto antimoderno se torna qualificativo de uma reação “ao modernismo, ao mundo moderno, ao culto do progresso, ao bergsonismo tanto quanto ao positivismo. Designava uma dúvida, uma ambivalência, uma nostalgia, mais do que uma rejeição pura e simples” (COMPAGNON, 2014a, p. 12-13).

Para Compagnon, a antimodernidade possui seis *topoi*, figuras ou traços distintivos da tradição antimoderna que se agrupam em um número de constantes formando um sistema que representa a essência do que é antimoderno. Insta afirmar que, muito embora a análise de Compagnon seja especialmente voltada para o antimodernismo artístico, literário, seu esforço teórico serve para uma compreensão de características amplas do antimodernismo como um todo, inclusive no que concerne aos seus reflexos no campo político e social. Desta feita, o primeiro *topos* da tradição antimoderna, considerada indispensável, é alusivo à figura histórica ou política, a saber, a contrarrevolução⁸⁰; a segunda figura de cunho filosófico, anti-iluminismo (notadamente em face dos filósofos e filosofia do século XVIII); o terceiro traço caracterizando uma figura moral ou existencial, o pessimismo que qualifica a relação do antimoderno com o mundo. Os três primeiros traços distintivos ou figuras: Contrarrevolução⁸¹, anti-iluminismo e pessimismo estão interligados a uma visão de mundo

⁸⁰ Segundo Compagnon, contrarrevolução e antirrevolução são conceitos que devem ser distinguidos. Enquanto antirrevolução traz consigo a ideia de um conjunto de forças que fazem resistência à Revolução, contrarrevolução “supõe uma teoria da revolução”. Destarte, opostos tais conceitos, adotada a distinção de Compagnon, a ideia de antirrevolucionários ou antimodernos seria relacionada às forças que se opõem ao moderno; e contramoderno ou contrarrevolucionário, uma reação que se baseia em uma ideia de moderno. Se adotássemos a distinção de Compagnon, Kuyper seria mais contrarrevolucionário que antirrevolucionário, pois sua reação à modernidade pressupõe uma teoria da revolução e uma ideia estruturada sobre a modernidade, uma elaboração que é apreendida por sua obra; muito embora, insta ressaltar que a terminologia de Compagnon não é propícia para enfeixar o movimento kuyperiano, já que não obstante compreender uma teoria da revolução que a explica, confronta e propõe sua substituição (pelo calvinismo), os exemplos trazidos por Compagnon atêm-se mais aos contrarrevolucionários que não somente conhecem as lógicas revolucionárias, mas a maior parte deles seriam filhos do iluminismo e, frequentemente, ex-revolucionários; circunstâncias estas as quais Kuyper não se adequa. Contudo, o termo antirrevolucionário para Kuyper, a despeito da distinção feita por Compagnon, deve prevalecer, em razão da consolidação histórica a que ele foi submetido. O próprio Compagnon não adotou o termo que *a priori* entendia ser mais correto teoricamente (contramoderno), mas por questão de estilo preferiu manter antimoderno fazendo a ressalva de que “os antimodernos não são quaisquer adversários do moderno, mas os pensadores do moderno, seus teóricos” (COMPAGNON, 2014a, p. 27-28).

⁸¹ Fabrício Tavares de Moraes (2019) apresenta algumas sutilezas sobre as terminologias, muitas vezes conflitantes e ambíguas sobre as reações ao advento revolucionário. Segundo afirma: “Há aqui nuances que, quando analisadas, nos revelam linhas divergentes em discursos aparentemente semelhantes. Reacionários,

inspirada pela ideia de mal. Tal circunstância leva à quarta figura ou *topos* que detém essência religiosa ou teológica, a ideia de pecado original e seu papel no cenário antimoderno habitual. Tal ideia de pecado original é cara, notadamente às elaborações teológicas e suas conseqüentes antropologias e teorias sociopolíticas; Abraham Kuyper, em tal sentido, não faz exceção em sua da teologia calvinista. A quinta figura da tradição antimoderna refere-se ao sublime, uma estética singular que a qualifica. De tal modo se enquadra o sexto e último *topos* antimoderno, a figura de estilo, “algo como a vituperação ou a impreciação” (COMPAGNON, 2014a, p. 22).

Se a alcunha antirrevolucionária é propícia ao movimento liderado por Kuyper, assim como a mais ampla acepção antimoderna, o mesmo não se pode dizer de outras designações tais como conservadora, liberal ou socialista. Por certo nossa referência primordial é o recorte histórico e espacial em que o movimento teve sua emergência. Os principais expoentes do movimento antirrevolucionário, Groen van Prinsterer e Abraham Kuyper, não escolheram e sustentaram tal epíteto ao acaso; sua escolha e defesa foram fundamentadas e ratificadas em seu programa político exposto na obra *Ons Program* (1879) em seu artigo primeiro. O movimento sociopolítico possuía duas designações e por elas era conhecido: Antirrevolucionário e Histórico-cristão. Cada designação evidenciava com maior precisão um propósito do movimento. Por antirrevolucionário leia-se a oposição a algo que é ofensivo e se choca com o que é justo e sagrado; uma tentativa de criticar, combater e mudar o *status quo* promovido pelo sistema político incorporado na Revolução Francesa. Por outro lado, Histórico-cristão é um conceito atrelado à tradição cristã e seu desenvolvimento histórico, uma formação histórica que respeita a contribuição, interesses e religião das gerações passadas e liga-se aos interesses das gerações vindouras (KUYPER, 2016c, p. 1-4).

fascistas e tradicionalistas em geral preferem o termo ‘contrarrevolucionário’, já que este transmite a ideia de um contra-ataque à Revolução e seus ideais, os quais têm suas raízes no Iluminismo e remontam, segundo alguns, mesmo à Renascença, época da secularização da política.

Paralelamente a isso, por exemplo, temos nos Países Baixos, em fins do século XIX, a formação do *Anti-Revolutionaire Partij* (o Partido Antirrevolucionário), que, diferentemente de conservadores e liberais da época, buscavam uma nova articulação política, também oposta aos princípios da Revolução Francesa. Não eram, porém, reacionários, mas pluralistas que, durante certo tempo, promoveram a democratização e que fizeram frente tanto ao projeto liberal quanto aos planos teocráticos de um Philippus Jacobus Hoedemaker.

Dessa forma, manifesta-se, nesse ponto, uma bifurcação quanto ao julgamento da Revolução Francesa e seus ideais: uma oposição franca e agressiva, e uma resistência resoluta, mas lúcida, sucintamente. Esse posicionamento, digamos, político está entrelaçado e é por vezes indiscernível do posicionamento filosófico, que se funda primariamente na oposição ao Iluminismo (o segundo *topos*). Joseph de Maistre – como bem nos lembra George Steiner num ensaio – sintetizou em sua prosa lapidar ‘os axiomas metafísicos-teológicos inerentes a todo repúdio arquetípico da Revolução Francesa’. De fato, para De Maistre, a Revolução é uma grande imolação demoníaca, ‘a pura impureza’”.

A escolha pela continuidade do movimento antirrevolucionário e a posterior formação de um partido político, a despeito dos que já se consolidavam à época, não pode ser vista como incidental. É notório, e isto pode ser confirmado pela retórica de Kuyper em seus livros e discursos, que sua oposição ao conservadorismo, ao liberalismo e ao socialismo o levou a entender ser a ala antirrevolucionária a única adequada ao engajamento cristão⁸². Sua recusa em aceitar as premissas doutrinárias liberais e socialistas baseia-se no entendimento de serem elas fruto de um fundamento revolucionário, ateu e idólatra; é na Revolução francesa que Kuyper enxerga a gênese do individualismo enquanto princípio que elevava a figura humana a uma supremacia imaginária que criaria as reações políticas, sociais e econômicas do capitalismo e do socialismo; este, baseado na subserviência do indivíduo ao Estado, aquele, na busca da riqueza pelo indivíduo e sua autonomia plena.

A oposição ao conservadorismo alcança tanto suas repercussões sociopolíticas quanto teológicas. Quanto ao conservadorismo teológico, Kuyper traz o cerne de sua argumentação em *Conservatisme em Orthodoxie: Valsche em Ware Behoudzucht* (*Conservatism and Orthodoxy: False and True Preservation*; Conservadorismo e Ortodoxia: Preservação Falsa e Verdadeira, 1870); tais apontamentos podem ser vistos no capítulo 2, item 1, desta tese doutoral. Por sua vez, o tratamento crítico do conservadorismo no campo sociopolítico é mais esparsos em sua obra. Sua concordância⁸³ com determinados raciocínios expostos pelo filósofo e político inglês Edmund Burke⁸⁴ (1729-1797), considerado um dos

⁸² Exemplo que reafirma o exposto é expresso por Kuyper em suas palestras Stone (1898): “[...] todo aquele que lembra quão cruel e devassamente o clero católico romano foi assassinado, porque eles se recusaram a violar sua consciência por um juramento profano; ou todo aquele que, com eu mesmo, por uma triste experiência, conhece a tirania espiritual que o liberalismo e o conservantismo aplicou no continente europeu, e ainda está aplicando àqueles que têm escolhido caminhos diferentes, - é forçado a admitir que a liberdade no Calvinismo e a liberdade na Revolução Francesa são duas coisas totalmente diferentes” (KUYPER, 2014, p. 115).

⁸³ Detalhes sobre a relação e influência de Edmund Burke em Groen van Prinsterer e Abraham Kuyper podem ser vistos em: MCGOLDRICK, James E. Abraham Kuyper: God’s Renaissance man. Auburn: Evangelical Press, 2000, p. 65-66.

⁸⁴ Edmund Burke tem como sua obra mais conhecida as Reflexões sobre a Revolução na França (1790), tida como um manifesto antirrevolucionário. Interessante notar que sua atuação parlamentar deu-se junto aos Whigs, contrapondo-se aos Tories. Por não terem ainda sido desenvolvidos, em meados do século XVIII, os conceitos de liberalismo e conservadorismo, duas outras definições prevaleciam no campo político inglês no qual Burke desenvolveu sua carreira: os Whigs e os Tories. Os tories eram identificados por seu grande interesse na aristocracia agrária e por sua reverência pelo que estava estabelecido, a saber, o respeito pelo governo e pela Coroa, e uma lealdade eclesiástica perante a Igreja da Inglaterra. Por seu turno, os whigs identificavam-se com o que se poderia chamar de ala “progressista” da aristocracia rural e a nova sociedade civil, como a alta nobreza, fazendeiros de classe média, mercadores e industriais, bem como defesa das minorias religiosas (LYNCH, 2017, p. 318).

Ainda que permanecesse junto à ala Whig em oposição aos “conservadores”, a filosofia e atuação burkeanas agregavam tanto elementos “liberais” quanto “conservadores”. Como aponta Lynch (2017, p. 319) “[...] eram as circunstâncias concretas que determinavam quais prevaleceriam sobre sua percepção do mundo”. Daí dizer-se

precursores do pensamento conservador, especificamente sobre sua posição⁸⁵ quanto à Revolução Francesa, sua defesa da Revolução Gloriosa como a Revolução Gloriosa no Reino Unido (1688) e da Revolução Americana de Independência (1776), não o impediram de opor críticas severas ao conservadorismo, especialmente o que se instalara em terras neerlandesas⁸⁶.

que, para Burke a política não era uma ciência abstrata, mas voltava-se para a resolução de problemas práticos (LYNCH, 2017, p. 318).

⁸⁵ Kuyper cita expressamente Edmund Burke em suas palestras Stone, em especial, no momento em que trata sobre as relações entre calvinismo e política, bem como apresenta críticas à revolução Francesa: “O que foi que impeliu e animou a disposição dos homens na grande Revolução Francesa? Indignação pelos abusos que tinham se insinuado? Um horror ao despotismo coroado? Uma nobre defesa dos direitos e liberdades do povo? Em parte certamente, mas nestas motivações há tão pouco de pecaminoso, que até mesmo um calvinista agradecidamente reconhece o julgamento divino nestes três particulares, o qual naquele tempo foi executado em Paris.

Mas a força propulsora da Revolução Francesa não encontra-se nesta aversão aos abusos. Quando Edmund Burke compara a ‘Gloriosa Revolução’ de 1688 com o princípio da Revolução de 1789, ele diz: ‘Nossa revolução e aquela da França são exatamente o contrário uma da outra em quase cada particular, e no espírito todo da operação’.

Este mesmo Edmund Burke, tão severo antagonista da Revolução Francesa, defendeu varonilmente sua própria rebelião contra a Inglaterra, como ‘originando-se de um princípio de energia que se evidenciou neste povo bom a principal causa de um espírito livre, extremamente oposto a toda submissão implícita da mente e da opinião’” (KUYPER, 2014, p. 93).

⁸⁶ Sem embargo, existem os que enxergam Kuyper como um conservador, dentre eles notabiliza-se Mark J. Larson (2015), que considera Kuyper um dos expoentes do conservadorismo e uma influência para tal seguimento em território norte-americano. Larson aponta que atualmente muitos kuyperianos são politicamente liberais o que lhes provoca antipatia a figuras como a do presidente norte-americano Ronald Reagan (político norte-americano que exerceu mandato presidencial de 1981 a 1989) e isto, segundo afirma, pode ser comprovado pela disposição à ala esquerda refletidas nos artigos por eles produzidos no *Reformed Journal*. Seu argumento em prol do eventual conservadorismo de Kuyper, “um campeão do conservadorismo político”, como afirma, pauta-se na sua concordância com determinados posicionamentos, centrais, de fato, de Edmund Burke quando se opõe à revolução perpetuada na França instituindo por sua obra uma linha de princípios conservadores centrais, atesta, que foi seguida por Reagan (LARSON, 2015, p. 1-4). Larson pretende mostrar especificidades do pensamento de Kuyper que se coadunam com o conservadorismo contemporâneo que, segundo ele são a ênfase em Deus e na ordem moral, governo limitado e seu compromisso com a liberdade (LARSON, 2015, p. 1-4). Embora seja tema propenso a debate, tememos, hipoteticamente, que Kuyper não se aliará de forma tão veemente ao governo republicano organizado por Reagan em face de sua política neoliberal, bem como seus discursos mais pautados em um individualismo para se alcançar “o sonho americano” por meio do *american way of life*, a ausência de uma preocupação de responsabilização coletiva e social e sua concepção de governo em si enquanto um problema, como teve a oportunidade de afirmar em seu discurso inaugural em 1981. Trata-se, portanto, de questão controversa.

À acusação de que Kuyper não aderira aos conservadores neerlandeses e, portanto, não poderia ser classificado como uma figura política conservadora é contestada por Larson sobre o argumento de que o conservadorismo neerlandês era muito próximo do liberalismo, possuía uma raiz humanista, um caminho que Kuyper não trilharia (LARSON, 2015, p. 6-7). Por sua vez, aduz Larson que Kuyper nutria uma perspectiva positiva sobre a situação política nos Estados Unidos e afirmava que nenhum calvinista poderia apoiar o partido democrata por seus princípios jeffersonianos; ao contrário, nutriu preferência pelo partido republicano caso houvesse de morar nos Estados Unidos, mas considerou haver espaço para melhorias na plataforma republicana, notadamente, por não se pautar especificamente nos princípios calvinistas de Hamilton (LARSON, 2015, p. 6-7). Entretanto, entendemos ser temerária a apropriação de Kuyper enquanto um conservador em um sentido estrito, especialmente nos termos contemporâneos. Não obstante sua concordância com Burke, como vimos, em relação à manifestação antirrevolucionária, bem como seu posicionamento em face da política americana, especialmente em relação ao relacionamento entre Igreja e Estado, Kuyper via a necessidade de uma biocosmovisão que fosse mais abrangente que uma filosofia sociopolítica e econômica, mas que tivesse em seu cerne a compreensão do

Kuyper via o conservadorismo como algo quase indistinguível dos liberais, sua política secular e sua recusa em permitir uma visão política mais pluralista que permitisse calvinistas, católicos e portadores de outras confissões de fé se organizassem politicamente. (LANGLEY, 1984, p. 15). Kuyper também combatia a visão de um falso conservadorismo que tão somente almejava a manutenção do que estava estabelecido; ou se enveredavam em uma prática fossilizante ou uma entrega ao liberalismo (KUYPER, 1998d, p. 74). Os conservadores neerlandeses eram divididos em várias escolas, mas o antiparlamentarismo e o anticatolicismo eram temas prevalecentes (KOSSMANN, 2003, p. 280-281).

Malgrado sua oposição ao modernismo teológico, tal como Kuyper, os conservadores teológicos e sociais que Kuyper conheceu em Utrecht não se dispuseram a combater de forma drástica aos movimentos aos quais se opunham. Foi em seu sermão de despedida em Utrecht que Kuyper desvela sua visão crítica à experiência vivida juntos aos conservadores teológicos que não se mostraram dotados de iniciativa nem para confrontar questões teológicas e eclesiais que necessitariam de revisão ou assuntos sociais, como a educação pública (KUYPER, 1998d, p. 65-66).

Bratt salienta que embora Kuyper tenha visto certa contribuição conservadora para a vida nacional, isto não os tornava aliados padrão do partido antirrevolucionário. Por certo, muitas alianças eram viáveis na agenda política de Kuyper; como ele mesmo afirmava, se aliaria aos católicos romanos contra todas as variedades ou vertentes liberais; com liberais de esquerda contra os liberais de direita; com todos os liberais contra os socialistas; e, por fim, com todos os liberais e socialistas para opor-se aos conservadores (BRATT, 2013, p. 230).

Malcolm Bull (1992) propõe atribuir a Kuyper, enquanto teórico do neocalvinismo, um elemento *avant-garde* ao encetar, por antecipação, “alguns dos desenvolvimentos mais controversos da teoria pós-moderna”. Partindo de uma epistemologia baseada em uma

desenvolvimento humano com bases transcendentais e imanentes em relação, o que, para ele, somente o cristianismo com sua fundamentação crítica e criativa poderia ofertar, especificamente, em sua compreensão calvinista e que foi refletida no movimento antirrevolucionário. A aceitação restrita do partido republicano é, de fato, esperada, notadamente pelo fato de que tal se deu em um período de trinta e cinco anos após o Ato Emancipatório (1863) que foi, quase em sua totalidade, precedido por uma sangrenta guerra civil (1861-1865), bem como pela administração presidencial de Abraham Lincoln (1809-1865) onde hipoteticamente convergiam alguns pontos de concordância como o princípio da liberdade. Como ressalta Troeltsch, o neocalvinismo passa a desenvolver um espírito internacional e propaganda pacifistas, a defesa dos direitos da humanidade, o apoio ao movimento anti-escravidão e a movimentos humanitários e filantrópicos, bem como certo apoio ao movimento feminista, antes mesmo de outros setores apoiarem ou ousarem a abordar o assunto (TROELTSCH, 1960, p. 675). Desta feita, há certo perigo em fazer tal tipo de associação, haja vista os contextos históricos: do século XIX e contemporâneo; e espaciais/geográficos: Países Baixos e por algum tempo a região que hoje compreende a Bélgica e Estados Unidos, possuem suas idiossincrasias econômicas, sociais e políticas, o que não retira a possibilidade de um exercício de busca de pontos de confluência e contato a despeito não de inexistência de síntese.

teologia cristã calvinista, Kuyper reafirma a necessidade de considerar o pecado e seus efeitos sobre o conhecimento humano, o que, invariavelmente, reverbera em percepções fragmentadas da realidade. Dadas as circunstâncias em que a humanidade se encontra, Kuyper entende que a ideia de uma percepção homogênea deve ser abandonada, até mesmo pelo fato de uma pluralidade de visões de mundo que reivindicam a compreensão da realidade, seja na ciência, nas artes, na política, etc. A ideia de neutralidade científica foi contestada por Kuyper, já que, segundo o teólogo neerlandês, existem visões de mundo subjacentes que informam a pesquisa, pontos de partida distintos e (muitas vezes) conflitantes entre si; contudo, foi em Herman Dooyeweerd (1894-1977) que o tema ganhou um tratamento mais aprofundado⁸⁷, o que também lhe legou afinidades limitadas com o pós-modernismo epistemológico. Dooyeweerd questiona a pretensa autonomia da razão na construção do discurso filosófico ou pensamento teórico e defende a existência de compromissos fundamentais que os sustentam⁸⁸. Contudo, não obstante a filosofia exposta por Kuyper e mais bem desenvolvida por Dooyeweerd confrontar a ideia moderna do império absoluto da razão, opõe-se ao relativismo pós-moderno quanto às suas discussões sobre a verdade.

⁸⁷ Além de sua obra magna, *New critique of Theoretical Thought* (1953-1958), Dooyeweerd possui mais dois livros traduzidos para a língua portuguesa nos quais são apresentados os conceitos básicos da filosofia reformada ou reformacional e sua análise em torno das cosmovisões que funcionam como forças motrizes do desenvolvimento cultural: DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental: Estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico*. Brasília: Monergismo: 2018; DOOYEWEERD, Herman. *Raízes da cultura ocidental – As opções pagã, secular e cristã*. São Paulo: Editora Cultura cristã, 2015.

⁸⁸ A ideia de neutralidade científica também foi questionada por Hilton Japiassu, filósofo da ciência, com conclusões semelhantes, embora com ponto de partida distinto do de Kuyper e Dooyeweerd, que utilizaram de uma epistemologia e antropologia cristãs. Segundo o autor (1981, p. 45) “Não se pode ignorar que a ciência é ao mesmo tempo um poder material e espiritual. Não é essa procura desinteressada de uma verdade absoluta, racional e universal, independente do tempo e do espaço, que se distinguiria dos outros modos de conhecimento pela objetividade de seus teoremas, pela universalidade de suas leis e pela racionalidade de seus resultados experimentais, cuidadosamente estabelecidos e verificados, e, portanto, eficazes. A produção científica se faz numa sociedade determinada que condiciona seus objetivos, seus agentes e seu modo de funcionamento. É profundamente marcada pela cultura em que se insere. Carrega em si os traços da sociedade que a engendra, reflete suas contradições, tanto em sua organização interna quanto em suas aplicações. Talvez não seja exagero dizermos que o ‘poder do conhecimento’ está transformando-se rapidamente em ‘conhecimento do poder’. Nesse sentido, a ciência contemporânea, herdeira experimental das religiões ‘alienantes’, está impondo-se, através da ‘inteligência’, da ‘racionalidade’, da ‘objetividade’ e das ‘técnicas’ de seus especialistas, como uma espécie de compensação da ‘estupidez’ humana”. Ver: JAPIASSU, Hilton. *O Mito da Neutralidade Científica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1981.

CAPÍTULO 2. CALVINISMO EM KUYPER COMO COSMOVISÃO

2.1. O pensamento social Kuyperiano e a esfera política

Antes de avançarmos nas questões mais pragmáticas concernentes à visão kuyperiana, cumpre notar o cerne do pensamento de Kuyper ao realizar um exercício de resgate histórico e interpretativo da tradição reformada, diga-se, na linhagem calvinista, para a partir dela pensar sobre as possibilidades de sua revitalização em meados do século XIX. Tal pensamento implica a qualidade da relação que os cristãos de sua época deveriam ter com os cristãos primitivos, os reformadores e os que se seguiram. Para Kuyper era necessário compreender a tradição cristã de forma orgânica e viva, não estéril como viam alguns setores conservadores, e como teve a oportunidade de retratar em *Conservatisme em Orthodoxie: Valsche em Ware Behoudzucht (Conservatism and Orthodoxy: False and True Preservation; Conservadorismo e Ortodoxia: Preservação Falsa e Verdadeira, 1870)*. De tal modo, um olhar para a tradição cristã, notadamente a reformada, era um olhar que rechaçava a fragmentariedade da experiência histórica, já que o cristianismo em si era também um fenômeno histórico marcado pelo eterno no tempo quando da encarnação de Cristo. Contudo, esse olhar não poderia ser meramente uma manutenção do status quo, como mesmo disse, não se poderia salvar um doente mantendo nesta situação (1998d, p. 71)⁸⁹. Se o cristianismo estava perdendo seu fôlego e sua pulsão no século XIX⁹⁰, notadamente em meio a forte processo de secularização, esta relação com a tradição tornar-se-ia ainda mais vital. A busca era por uma relação estreita, orgânica, viva e pujante com “os pais do passado”, mas baseada em uma articulação que propicie traduzir a experiência e os princípios da fé cristã em uma linguagem que faça seu impulso religioso sair de seu estado de latência e se espraie para além da vida eclesiástica. Esta seria a (re)leitura ou (re)articulação que Kuyper tentou fazer da experiência reformada, calvinista.

⁸⁹ “Who would save the sick by keeping the patient in the status quo?” (KUYPER, 1988d, p.71)

⁹⁰ Não estamos com isso monopolizando no século XIX os possíveis fatores que estariam trazendo esta perda de fôlego ao cristianismo e até mesmo à religião em geral. Contudo acreditamos que este recorte histórico específico mostra com maior detalhe a condensação de correntes de pensamento que fariam e ainda fazem frente ao pensamento religioso, tais como, positivismo, evolucionismo etc. Para uma análise mais detalhada sobre as questões pertinentes aos fatores essenciais que permearam o referido século ver: CHADWICK, Owen. *The Secularization of the European Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Não, vocês que honram os pais: primeiro procurem ter para si mesmos a vida que seus pais tiveram e então retenham o que têm. Após, articulem essa vida em sua própria linguagem como eles fizeram na deles. Lutem como eles lutaram para bombear vida nas artérias da vida da nossa igreja e da sociedade. Então, não sendo uma forma morta, mas uma comunhão viva unirá vocês a eles, a fé será um poder em sua própria vida, e seu projeto de construção alcançará sucesso completo. (KUYPER, 1998d, p. 74)⁹¹

O calvinismo para Kuyper aponta para a mais bem realizada hermenêutica do texto bíblico. É a realização concreta e fidedigna de um cristianismo estruturado nas Escrituras Sagradas moldando um verdadeiro sistema que retira da seiva religiosa a vida necessária para nutrir as ramificações da ação em todos os espectros da existência. Essas considerações são vívidas e fortes para Kuyper que possui certo “orgulho nacional”, mas não pela nação em si, não pelas conquistas neerlandesas, mas por ter em sua cosmovisão a imagem e certeza de que as maiores conquistas de sua pátria foram movidas pelo espírito cristão, mas não em qualquer forma, este espírito era calvinista, o que para ele significava não somente a salvação individual daqueles que cressem, mas liberdade para um povo e progresso para uma nação sob leis justas e divinamente embasadas, já que espelhadas na justiça das Escrituras. De fato, os Países Baixos, com sua matriz religiosa calvinista, muito embora, incentivasse e tolerasse outras manifestações religiosas dissonantes de sua fé primordial, possui um histórico de lutas revolucionárias e conquistas ímpares, cuja participação religiosa desta ala dita reformada mostrou-se de grande relevo.

Nada espantaria a reação adversa e o sentimento de descontentamento de Kuyper ao ver esta fé que outrora foi tão vívida em sua nação, inclusive quando estava já gozando de uma relação mais “profunda” com essa fé, como mesmo apontara (até mesmo como dissera em sua conversão) relegada aos cantões da esfera individual e privada e sem a força que antes detinha. Uma resposta a este estado de coisas posto e exposto diante da civilização em um século que pode se dizer crucial para as questões da fé e da razão, já que muitas questões da fé e da experiência religiosas foram postas à prova com o nascedouro das teses evolucionistas, secularistas e positivistas, foi dada por Kuyper ao reafirmar o calvinismo enquanto uma cosmovisão abrangente e sólida que pudesse contrapor-se aos desafios modernos.

⁹¹ No, you men who honor the fathers: first seek to have for yourself the life your fathers had and then hold fast what you have. Then articulate that life in your own language as they did in theirs. Struggle as they did to pump that life into the arteries of the life of our church and society. Then not being a dead form but a living fellowship will unite you with them, faith will be a power in your own life, and your building project will reach complete success. (KUYPER, 1998d, p. 74)

Na seara política uma das maiores preocupações de Abraham Kuyper não era precipuamente a formulação de uma “teoria política” (embora a tenha realizado se analisarmos sua produção esparsa), inseria-se, mais, na busca da elaboração de um pensamento abrangente da relação entre governo e as demais esferas sociais na qual houvesse a devida circunscrição dos devidos aspectos de atuação de cada campo da experiência e convívio humano, o que se pode inferir da leitura não só das palestras *Stone*, mas de seus escritos de cunho político, como *Ons Program*. Dito de outra forma, como aponta Mouw (2012, p. 34) o intento de Kuyper era antes “ver a autoridade governamental em face da ampla tapeçaria da interação humana que prover uma detalhada teoria sobre o adequado funcionamento governamental”⁹²

Em sua palestra sobre Calvinismo e Política Kuyper não somente demonstrou a figura do Estado como uma instituição estruturalmente mecânica, embora necessária. Kuyper inicia tal palestra elaborando um conceito de Estado, Governo e suas eventuais relações com a Sociedade sobre uma base argumentativa que também servia de norte hermenêutico calvinista, qual seja, a soberania de Deus. Assim, a partir da ideia da soberania de Deus sobre sua criação Kuyper desenvolve e explora a potencialidade de tal conceito reverberando na humanidade, o que denominou de “tríplice soberania”: a) Soberania no Estado; b) Soberania na sociedade; e c) Soberania na Igreja (KUYPER, 2014, p. 86).

Aceitando como argumento inicial a premissa aristotélica que enxerga o homem como um ser político, algo inerente a sua condição natural, Kuyper relaciona o surgimento do homem divinamente criado partindo de uma antropologia bíblica e uma tentativa de construir uma análise das relações sociais advindas de relações de parentesco e geracionais, bem como a hipótese de uma união orgânica entre todo e qualquer ser humano. Por óbvio, partindo da narrativa bíblica que relata criação-queda-redenção, Kuyper não poderia deixar de lado os efeitos do pecado em sua análise. Para ele, toda a raça humana “é de *um mesmo sangue*” (KUYPER, 2014, p. 87) e a concepção de Estados, com todos os seus arcabouços sócio-políticos e jurídicos próprios e seus espaços territoriais respectivos separando os indivíduos não se coaduna com a organicidade idealizada. Foi o pecado, segundo Kuyper que, como uma força desintegradora, quebrou a unidade orgânica. Esta seria a grande sedução do Império Mundial Único que levou a erro Alexandres, Augustos e Napoleões na tentativa de

⁹² “viewing governmental authority against the larger tapestry of human interaction than he was in providing a detailed theory of the proper functionings of government”

concretizar esta ideia “embora a força do pecado tivesse dissolvido nossa unidade” (KUYPER, 2014, p. 87).

Tal esforço de unificação, ainda que desejável, é um ideal que, para o teólogo neerlandês, demonstra-se um tanto quanto sedutor, mesmo que tal seja inatingível diante de um mundo pecaminoso. Até mesmo a anarquia, na tentativa de quebrar as amarras mecânicas entre a humanidade com a abolição de toda autoridade com o fim de buscar uma nova união orgânica não haveria de prevalecer, justamente pela própria natureza decaída do homem “eu digo, tudo isto nada é senão um olhar para trás para um paraíso perdido” (KUYPER, 2014, p. 87). Em outras palavras, nessa leitura, a unidade orgânica por meio de Império Mundial não prosperaria, haja vista que não conseguiria romper os efeitos da queda adâmica. Não seriam os meios artificiais que dariam tal caráter a esta unidade. Romper com os laços existentes por meio de anarquia não prosperaria de igual forma, pois, não se poderia alcançar um estado de natureza que outrora foi corrompido sem que houvesse a devida redenção.

Nesta interpretação da narrativa bíblica, sem a existência do pecado não existiria necessidade de separação da humanidade em Estados com a composição de governos distintos ou dos magistrados para impor a ordem e compor as lides sociais

“a vida política em sua inteireza teria se desenvolvido segundo um modelo da vida de família. Nem tribunal de justiça, nem político, nem exército, nem marinha, são concebíveis num mundo sem pecado; e se fosse para a vida desenvolver a si mesma, normalmente e sem obstáculo de seu próprio impulso orgânico, conseqüentemente toda regra, ordenança e lei caducaria, bem como todo controle e afirmação de poder do magistrado desapareceria. Quem une onde não está quebrado? Quem usa muleta quando as pernas estão saudáveis?” (KUYPER, 2014, p. 87-88)

Em tal concepção, a existência do Estado e a imposição da jurisdição seriam em si mesmas formas mecânicas de ordenação social que militariam contra o impulso inerente à humanidade pela liberdade, configurando o que Kuyper denominou de “a batalha dos séculos entre Autoridade e Liberdade” (KUYPER, 2014, p. 88). Tal fato não leva Kuyper a abordar a instituição da autoridade enquanto forma de manutenção da ordem e fornecimento de um “curso seguro de vida” (ainda que por meios artificiais, mecânicos) como algo desnecessário, pelo contrário, é pela existência da natureza decaída da humanidade que tal se fez preciso: “Deus instituiu o magistrado por causa do pecado” (KUYPER, 2014, p. 88). Se por um lado a autoridade é necessária para punir os maus, recompensar os bons e manter a ordem, como a mensagem epistolar de Paulo aos Romanos, seu exercício pode gerar um autoritarismo

desenfreado, um abuso de poder intolerável que deve ser enfrentado por aqueles que se encontram sobre tal autoridade, uma multidão cuja sede inata por liberdade “revelou-se o meio ordenado por Deus para refrear a autoridade onde quer que ela tenha se degenerado em despotismo” (KUYPER, 2014, p. 88).

A contemplação desta realidade trouxe a Kuyper a dicotomia do lado sombrio e do lado luminoso⁹³ da vida do Estado (*de lichtzijde en de schaduwzijde van het Staatsleven*). Este lado sombrio que, ao invés de unir os homens sob uma única autoridade de um império mundial (o que Kuyper se esforçou para provar impossível), divide os indivíduos em uma variedade de Estados-Nação sob a autoridade de pessoas que são igualmente pecadoras e cujo governo é instituído mecanicamente em desarmonia com a natureza humana que almeja liberdade, está “sujeita a todo tipo de ambições despóticas” (KUYPER, 2014, p. 88), como se vê das experiências totalitárias que a história mesma nos apresenta. Destarte, o lado luminoso do Estado em sua plena forma, “por uma humanidade pecaminosa, sem divisão de estados, sem lei e governo e sem autoridade governante, seria um verdadeiro inferno sobre a terra” (KUYPER, 2014, p. 88). Disso conclui-se, segundo Kuyper, que

“o Calvinismo tem através de sua profunda concepção de pecado, exposto a verdadeira raiz da vida do Estado, e nos ensinado duas coisas: primeira - que devemos agradecidamente receber da mão de Deus a instituição do Estado com seus magistrados com meio de preservação agora, de fato, indispensável. E por outro lado também que, em virtude de nosso impulso natural, devemos sempre vigiar contra o perigo que está escondido no poder do Estado para nossa liberdade pessoal.” (KUYPER, 2014, p. 88)

Em sua elaboração do que se configuraria uma espécie de teologia política, Kuyper questiona a legitimidade filosófica das correntes contratualistas de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), John Locke (1632-1704) e Hobbes (1588-1679)⁹⁴, notadamente a deste primeiro

⁹³ A tradução para o português da obra o Calvinismo de Abraham Kuyper, que contém as *Stone Lectures*, por consequência, a que trata sobre a relação entre o Calvinismo e a Política, traz os termos como sendo “lado-claro” e lado-escuro” da vida do Estado, provavelmente devido a fonte utilizada, a saber, a versão inglesa *Lectures on Calvinism* na qual constava “light side and the shady side of the life of the state”. Os tradutores da obra em português também deixam consignado em nota de rodapé a possibilidade de traduzir os referidos termos por “lado-luz” e “lado-trevas” da vida do Estado. Por questão de estilo e clareza preferimos traduzir os termos como constam acima no texto de acordo com a versão neerlandesa (p. 72).

⁹⁴ Por não ser nosso objeto, objetivo tampouco essencial entrar em detalhes específicos na teoria política dos referidos autores, entendemos por bem apenas ventilar o fato de que todos se utilizam de uma antropologia específica, uma compreensão da natureza humana e de seus reflexos para a construção social e das relações entre necessidades individuais e coletivas. Para análises mais bem aprofundadas sobre o período frutífero de eclosão e debate das ideias iluministas que convergiram no contratualismo específico de cada autor, bem como um amplo arcabouço teórico sobre o referido período, ver: ISRAEL, Jonathan I. Iluminismo Radical – A Filosofia e a

iluminista (HESLAM, 1998, p. 149), pois embora o ser humano se vincule agora ao Estado de forma mecânica e se submeta à autoridade (uma espécie de vinculação que não ocorre com a família, cujos laços são orgânicos) para possibilitar a vida social, a questão fundamental repousa justamente na origem ou em que se legitima tal poder ou força normativa sobre os demais. Na leitura kuyperiana, a tese contratualista falha em sua base por ter na própria concepção de Contrato Social a possibilidade de pessoas serem constringidas a abrirem mão de seus direitos e obedecerem a outras, o que para o teólogo neerlandês configuraria em uma espécie de hierarquização que feriria a igualdade entre os seres humanos, podendo culminar no direito do mais forte: “que força obrigatória há para mim numa alegação de que épocas antes um de meus progenitores fez um ‘Contrato Social’ com outros homens daquele tempo? Como homem eu continuo livre e corajoso, em oposição ao mais poderoso de meus semelhantes”. (KUYPER, 2014, p. 89).

Duas teses são extraídas por Kuyper a partir de sua leitura calvinista, a de que “somente o pecado tornou indispensável à instituição de governos” e, a de que “toda autoridade de governo sobre a terra origina-se somente da Soberania de Deus” (KUYPER, 2014, p. 90). O magistrado, portanto, enquanto figura de autoridade, passa a ser instrumento da “graça comum” (conceito a ser mais bem desenvolvido em tempo oportuno), com a finalidade de gerir a realidade social no sentido de “frustrar toda desordem e violência e para proteger o bem contra o mal”. Não obstante a autoridade tenha sua fonte em Deus, ela pode apresentar-se historicamente de variadas formas⁹⁵. Kuyper ancora-se em exemplo dado por

Construção da Modernidade 1650-1750. São Paulo: Madras, 2009; ISRAEL, Jonathan I. *Democratic Enlightenment – Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*. New York: Oxford University Press, 2013; ISRAEL, Jonathan I. *A Revolução das Luzes: O Iluminismo Radical e as origens intelectuais da Democracia Moderna*. São Paulo: Edipro, 2013.

⁹⁵ Kuyper lembra que o próprio reformador Calvino em suas *Institutas*, na seção que trata sobre o governo civil, fala sobre a viabilidade de a autoridade apresentar-se por meio de uma monarquia, aristocracia ou democracia (KUYPER, 2014, p. 90-91). Contudo, na sequência de sua fala, atribui a Calvino uma preferência pelo modelo republicano: “Mas Calvino considerava uma cooperação de muitas pessoas sob controle mútuo, i. e. *uma república*, desejável, agora que é necessária uma instituição mecânica de governo por causa do pecado” (KUYPER, 2014, 91, *italico no original*). Tal assertiva foi vista por Heslam (1998, p. 144) com enganosa, já que João Calvino não faz menção à república em sua exposição no tópico referente ao governo civil (Livro IV, 20, § 8º).

Heslam prossegue arguindo que “Pois, em suas *Institutas*, na qual discutiu a forma que um governo deveria tomar, Calvino não fez menção a uma república, e das três formas que considerou - monarquia, aristocracia e democracia - ele expressou uma preferência distinta pela aristocracia. É verdade que Calvino qualificou essa preferência sugerindo que uma aristocracia deveria ser ‘modificada pelo governo popular’, e a razão que ele deu para sua preferência era que, devido aos vícios ou defeitos dos homens, ela era ‘mais seguro e mais tolerável’ para várias compartilhando no governo que uma só governando, como na monarquia. [...] Mas, ao contrário da afirmação de Kuyper, Calvino não expressou preferência por uma república e até declarou que a democracia tendia a encorajar a sedição. Kuyper tinha mantido as mesmas afirmações em seu discurso reitoral da Universidade Livre em 1888. Lá, ele estava disposto a admitir, entretanto, que Calvino preservava um traço aristocrático em seu pensamento político, e que ele nunca se opôs, em princípio, a uma forma monárquica de

Calvino em suas *Institutas*, notadamente na seção que trata sobre o governo civil, argumentado que monarquia, aristocracia e democracia seriam todas formas viáveis e aceitáveis de governo, muito embora, haveria, segundo Kuyper, predileção por parte de Calvino pelo modelo republicano.

governo. O retrato que Kuyper faz da posição de Calvino nas palestras Stone foi colorido por seu desejo de declarar as origens calvinistas do governo republicano dos Estados Unidos e, assim, recomendar os benefícios do calvinismo a um público americano.”

Texto original: Kuyper’s assertion that Calvin had a preference for a republican form of government was disingenuous. For in his *Institutes*, where he discussed the form a government should take, Calvin made no mention of a republic, and out of the three forms he did consider – monarchy, aristocracy, and democracy – he expressed a distinct preference for an aristocracy. It is true that Calvin qualified this preference by suggesting that an aristocracy should be “modified by popular government”, and the reason he gave for his preference was that, owing to men’s vices or defects, it was “safer and more tolerable” for several to share in government than for one person to rule, as in the monarchy. [...] But contrary to Kuyper’s assertion’s, Calvin expressed no preference for a republic, and he even declared that democracy tended to encourage sedition. Kuyper had maintained the same assertions in his rectorial address at the free University in 1888. There he was willing to concede, however, that Calvin preserved an aristocratic trait in his political thought, and that he never opposed in principle a monarchical form of government. Kuyper’s portrayal of Calvin’s position in the Stone Lectures was colored by his desire to declare the Calvinistic origins of the republican government of the United States and thus to recommend the benefits of calvinism to an American audience.

Interessante notar, entretanto, que Kuyper utiliza o mesmo recurso de nomear o republicanismo como uma forma ideal para Calvino, aliás em discurso proferido em 1874, ou seja 24 (vinte e quatro) anos antes de proferir as palestras Stone, em sua terra natal quando do vigésimo quinto aniversário da Constituição neerlandesa para um grupo de universitários de várias instituições. Nas palavras de Kuyper: “Como Roma, o calvinismo desenvolveu, a partir de seus princípios exclusivos, uma filosofia política própria que pode ser reconhecida por seu caráter republicano, mesmo quando assume uma forma monárquica. [...] Eu só posso caracterizar o pensamento básico de Roma como monárquico. Contra isso está a clara afirmação de Calvino: ‘A forma republicana de governo, seja ela aristocrática ou uma mistura de elementos aristocráticos e democráticos, parece-me mais desejável’” (KUYPER, 1998c, p. 285).

Texto original: Like Rome, Calvinism has developed, from its unique principles, its own political philosophy which can be recognized by its republican character even when it takes monarchic form. [...] I can only characterize Rome’s basic thinking as monarchical. Over against this stands Calvin’s clear statement: “The republican form of government, whether it be solely aristocratic or a mixture of aristocratic and democratic elements, seems to me much to be preferred” (KUYPER, 1998c, p. 285).

Isso nos leva a crer que Kuyper cria, de fato, que a forma republicana fosse a ideal segundo o calvinismo e que o próprio Calvino a atestava, retirando, em tese, a possível tentativa de Kuyper agradar um público específico com sua fala, no caso da crítica de Heslam (1998), o americano. O que não nos leva a dizer, contudo que Kuyper apontou corretamente as fontes bibliográficas de sua análise, não obstante apontarem para algo que é verificável. É o que apontam, por exemplo, as conclusões de Rivera Garcia (1999, p. 12) quando aduz a existência de uma base teórica política, tanto nas obras do reformador de Genebra quanto de seu discípulo Althusius (1563-1638) que convergem para a formulação do que denominou de “republicanismo calvinista” que teve o mérito, por Calvino, de ser “o primeiro teólogo a refletir sobre as dimensões religiosas e políticas *em si mesmas*” (RIVERA GARCIA, 1999, p. 12, grifo no original).

As possíveis conclusões lógicas atuais para a época por parte de Kuyper encontram amparo em estudos da ciência política e da teoria geral do Estado, diga-se, no que tange à possibilidade de uma república como forma de governo apresentar-se tanto em uma aristocracia quanto em uma democracia (KELSEN, 2000, p. 406) até mesmo de forma mista, a depender da configuração jurídica e da distribuição de poder atribuída na constituição. João Calvino, em suas *Institutas*, Livro IV, 20, § 8º, parece concluir pela aristocracia com certo controle, regulação, popular.

A escolha popular⁹⁶ (*popular choice; volks keuze*) é exaltada como desejável e até mesmo um favor divino que não pode ser desperdiçado ao se eleger pessoas que não são capacitadas e “inimigos de Deus” (KUYPER, 2014, p. 91). A pluralidade de formas que o devir histórico anuncia para a gestão do poder, ainda que apresentem um caráter mecanicista, é vista como um direcionamento ou providência divina para cada povo em particular. A autoridade, assim, pode “assumir uma variedade de formas, porque há uma diferença infundável no desenvolvimento das nações [...] Tudo isto está determinado e apontado por Deus pelo conselho oculto de sua providência”, o que não se confunde com uma teocracia, como no caso de Israel onde Deus atuava diretamente mediante jurisdição, profecias e “milagres salvadores” (KUYPER, 2014, p. 92).

Esta relação entre o pensamento teológico e político de Kuyper com base na sua (re)formulação calvinista condensa-se em três teses permitindo-o formar uma “fé política” nos seguintes moldes (KUYPER 2014, p. 92)

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

⁹⁶ Sobre a resistência de Kuyper em utilizar o termo “democracia” ou “democrático”, Heslam (1998, p. 145) argumenta que “Em vista da afirmação de Kuyper do viés político republicano de Calvino, sua abstenção pelo termo “democracia” na discussão da contribuição calvinista para a esfera da política nas palestras Stone é impressionante, e pode sugerir que ele não considerou isto como um importante princípio político. Ao lidar com o governo da igreja em sua segunda palestra, ele afirmou que a natureza democrática do governo da igreja fornecia um modelo para o bom funcionamento do governo. Ele não fez nenhuma tentativa, no entanto, de desenvolver essa ideia de uma maneira baseada em princípios, ou de relacioná-la à prática política. Sua total rejeição do rótulo “democrata” durante sua visita ao Michigan, observada no Capítulo Três, tinha a ver com sua suposta fidelidade ao Partido Democrata nos Estados Unidos e não com sua posição sobre o princípio da democracia. A rapidez e firmeza de sua resposta na imprensa americana poderiam, é claro, indicar que ele nutria uma profunda aversão ao termo “democrático” como uma caracterização de sua posição”.

Texto original: In view of Kuyper’s assertion of calvin’s political republican bias, his avoidance of the term “democracy” in his discussion of the Calvinistic contribution to the sphere of politics in the Stone Lectures is striking, and may suggest that he did not consider it to be an important political principle. In dealing with the form of church government in his second lecture he had claimed that the democratic nature of church government provided a model for the proper functioning of government. He made no attempt, however, to develop this idea in a principled way, or to relate it to political practice. His outright rejection of the label “Democrat” during his visit to Michigan, noted in Chapter Three, had to do with his supposed allegiance to the Democratic Party in the United States and not with his position on the principle of democracy. The swiftness and firmness of his response in the American press could, of course, indicate that he harbored a deep-seated aversion to the term “democratic” as a characterization of his position. (HESLAM, 1998, p. 145)

As três teses fundamentais acima subsidiam Kuyper para fazer frente a dois modelos que considera contrários à confissão calvinista, que seriam a Soberania Popular e a Soberania do Estado. A crítica kuyperiana à soberania popular que, segundo ele “foi antiteisticamente proclamada em Paris em 1789”, está intrinsecamente ligada à Revolução Francesa. Como tivemos a oportunidade de aprofundar, em sua análise, a Revolução da França ignorou Deus, foi anticlerical, ao contrário do que denominara de “três grandes revoluções no mundo calvinista”, revolução neerlandesa contra a Espanha (1568-1648), a Revolução Gloriosa no Reino Unido (1688) e a Revolução Americana de Independência (1776), que não somente “deixaram a glória de Deus intacta”, mas surgiram do “reconhecimento de sua majestade” (KUYPER, 2014, p. 93).

Na visão kuyperiana a autoproclamada autossuficiência humana durante a Revolução Francesa, notadamente expressa pelo jargão “*Ni Dieu, ni maitre*” (Nem Deus, nem mestre), trouxe uma identidade incontestável com o ateísmo. Se a pessoa humana tornou-se autossuficiente, tornou-se a base de autoridade. A soberania, então parte da ideia de um coletivismo, onde as partes individuais (atomísticas) submetem-se à chamada vontade geral⁹⁷ popular (*volonté générale*) inscrita em um contrato social. Heslam (1998, p. 149), observa que a principal crítica ao contratualismo rousseauiano está justamente no forte apelo ao individualismo que fornece a ideia de soberania popular ao invés de esta consubstanciar-se em Deus.

A ideia de que cada pessoa, em virtude de ter nascido de uma mulher, tem direito a uma participação na autoridade política e que os Estados devem sua existência à combinação de todas essas pequenas partes - isso limita a liberdade de Deus, coloca a fonte da soberania no homem enquanto homem, e não no poderoso braço de Deus, e não pode senão terminar com a destruição de toda autoridade moral (KUYPER, 1998c, 308).⁹⁸

⁹⁷ Segundo Fleiner-Gerster (2006, p. 76-78) “Encontramos uma emancipação do que é ‘comum’ na *volonté générale* de Rousseau. Ele distingue entre a vontade de todos, que exprime apenas a soma dos interesses particulares, e a vontade geral, na qual convergem todos os interesses da sociedade”.

⁹⁸ The idea that each person, by virtue of being born of a woman, is entitle to a share in political authority and that the states owes its existence to the combination of all these small parts – this limits God’s freedom, places the source of sovereignty in man as man rather than in God’s mighty arm, and cannot but end in the destruction of all moral authority.(KUYPER, 1998c, 308)

Se por um lado, a Escola Histórica Alemã não se coadunava com as premissas que forneciam substrato à teoria da soberania popular⁹⁹, por outro lado, para Kuyper¹⁰⁰, caiu em erro ao ceder ao panteísmo filosófico alemão, dando azo à ideia de uma soberania do Estado. A crítica mais ferrenha se dirige, primordialmente, a Hegel (1771-1830) e sua elaboração do Estado enquanto a “ideia mais alta, mais rica e mais perfeita de relação entre os homens”, tornando-o uma “concepção mística” (KUYPER, 2014, p. 96), na qual o julgamento subjetivo do indivíduo diante do Estado¹⁰¹, ante o qual era aquele visto como parte subordinada, tornava-se “mero capricho” (HESLAM, 1998, p. 152). “Foi o Estado, portanto, que forneceu o único padrão de moralidade sendo suas leis necessariamente justas. Como resultado, todas

⁹⁹ “Vejam agora o lugar que ocupa a origem histórica do Estado, ou de cada Estado particular, o seu direito e os seus modos. Saber se provém das relações patriarcais, do receio ou da confiança ou da corporação, como foi concebido e se inseriu na consciência o fundamento de tais direitos, seja como direito divino e positivo, seja como contrato, costume, etc., são questões que não importam à ideia de Estado e que, em relação ao conhecimento filosófico, que é o único de que aqui se trata, são um simples fenômeno, uma questão histórica, em relação à autoridade de um Estado real, os princípios em que ela se funda são tomados das formas do direito em vigor nesse Estado. A especulação filosófica só incide sobre o aspecto interior de tudo isso, sobre o conceito pensado. No exame deste conceito, teve Rousseau o mérito de estabelecer, como fundamento do Estado, um princípio que, não só na sua forma (por exemplo, o instinto social, a autoridade divina), mas também no seu conteúdo, pertence ao pensamento, é, até, o pensamento, pois é a vontade. Mas ao conceber a vontade apenas na forma definida da vontade individual (o que mais tarde Fichte também faz), e a vontade geral não como o racional em si e para si da vontade que resulta das vontades individuais quando conscientes - a associação dos indivíduos no Estado torna-se um contrato, cujo fundamento é, então, a vontade arbitrária, a opinião e uma adesão expressa e facultativa dos indivíduos, de onde resultam as consequências puramente conceituais que destroem aquele divino que em si e para si existe das absolutas autoridades e majestades do Estado. Ao chegarem ao poder, tais abstrações produziram, por um lado, o mais prodigioso espetáculo jamais visto desde que há uma raça humana: reconstituir a priori e pelo pensamento a constituição de um grande Estado real, anulando tudo o que existe e é dado e querendo apresentar como fundamento um sistema racional imaginado; por outro lado, como tais abstrações são desprovidas de ideia, a tentativa de as impor promoveu os mais horríveis e cruéis acontecimentos.

Contra o princípio da vontade individual, é preciso ter presentes os seguintes princípios fundamentais: a vontade objetiva é o racional em si no seu conceito, quer seja ou não conhecido do indivíduo e aceito pelo seu livre-arbítrio, e o termo oposto, o saber e o querer, a subjetividade da liberdade que só se afirma no princípio que examinamos, apenas contém um momento unilateral da ideia da vontade racional que só é verdadeiramente ela mesma quando em si também é o que é para si” (HEGEL, 1997, p. 218-219).

¹⁰⁰ “Não é de admirar que, desde os dias de Savigny e Niebuhr, a Alemanha científica tenha se libertado desta fictícia soberania do povo. A Escola Histórica, fundada por aqueles homens eminentes, expôs ao ridículo a ficção apriorística de 1789. Todo historiador especialista a ridiculariza agora. Somente aquilo que eles recomendaram em lugar dela não traz impressão melhor” (KUYPER, 2014, p. 96).

¹⁰¹ François Chatelet (1974, p. 197-198) observa que na perspectiva hegeliana, da mesma forma como a sociedade civil ordena as atividades familiares e individuais, o Estado organiza a sociedade civil enquanto “racionalidade em ato”. “Ele é e só pode ser a Razão realizada. Produto da história, apresenta a ordem do Espírito em sua atualidade e isso é verdadeiro tanto para os Estados modernos quanto para a Cidade grega ou Império Romano. Ele é o absoluto em sua realidade/racionalidade; ele encarna, de qualquer forma, a soberania existente.” Tal argumento ancora-se na própria ideia hegeliana de Estado enquanto fonte necessária das leis e uma necessidade exterior e um poder mais alto perante o direito privado, o interesse particular e a família onde “subordinam-se lhe as leis e os interesses daqueles domínios mas, por outro lado, é para eles fim imanente, tendo a sua força na unidade do seu último fim universal e dos interesses particulares do indivíduo; esta unidade exprime-se em terem aqueles domínios deveres para com o Estado na medida em que também têm direitos”. (HEGEL, 1997, p. 226)

as pessoas deveriam venerar o estado como uma divindade secular”¹⁰² (HESLAM, 1998, p. 152).

Imbrincado com o pensamento filosófico e a teoria política esboçada pela Escola Histórica alemã, da qual Hegel mostrava-se expoente, um sistema que Kuyper considerava extremamente pernicioso. O panteísmo que na concepção kuyperiana¹⁰³, sempre nasce como um fenômeno religioso proveniente de um amor distorcido, “um adultério nascido de uma inclinação afetuosa”, um anseio por Deus sem o auxílio da revelação, mais tarde “cristaliza-se em um sistema filosófico; e, apenas por meio de uma ação degenerativa, leva a cabo sua destruição prática na vida” (KUYPER, 2017c, p. 46). A filosofia hegeliana, a dialética açambarcando elementos religiosos, culmina segundo Kuyper em uma “fórmula mágica do panteísmo” em que o homem uma vez livre de Deus¹⁰⁴ e de suas ordenanças “pudesse fundir o mundo como o encontrou e derramá-lo no molde do novo homem, de acordo com os desejos do próprio coração” (KUYPER, 2017c, p. 47). O perigo do panteísmo, portanto, era o de igualar criador e criatura com a transformação de Deus em uma substância que subjaz toda a ordem criada, uma espécie de humanização do divino, ou melhor, uma divinização do humano¹⁰⁵.

¹⁰² The subjective judgement of the individual, he insisted, was mere capriche in comparison to that of the state, of which the individual was a dependente and subordinate part. It was the state, therefore, that provide the sole standard of morality and its laws were necessarily just. As a result, all people were to venerate the state as a secular deity.

¹⁰³ Para uma leitura mais aprofundada das concepções de Kuyper sobre o panteísmo e suas eventuais consequências e desafios sobre os sistemas de pensamento de sua época, inclusive o cristão, notadamente o calvinista, ver, por todos, o ensaio *De Verflauwing der Grenzen* (1892), cuja tradução em português encontra-se em: KUYPER, Abraham. *A Destruição das Fronteiras no Panteísmo* (partes I e II) *In: Em Toda Extensão do Cosmos*. Brasília: Monergismo, 2017c.

¹⁰⁴ “O pensamento moderno, em virtude de sua postura crítica e autossuficiente, tende naturalmente ao ateísmo. Emergindo, entretanto, de uma cultura fortemente teísta, como marcada pelas diversas facções do cristianismo, esse pensamento só chega a assumir aquilo que o constitui desde logo como tendência tão-somente numa fase adiantada, em meados do século XIX, tendo antes experimentado uma série de posições intermediárias, como as do teísmo racionalista (o ‘Deus dos filósofos’), do deísmo e do panteísmo” (BECKENKAMP, 2004, p. 07).

[...]

“Entretanto, apesar de insistir que o absoluto tem de ser tratado sempre também como sujeito, Hegel foi diversas vezes acusado de panteísmo, certamente por afirmar de outro lado que o absoluto ou Deus deve ser tratado como a verdadeira substância. Em seu período berlinense, os ataques neste sentido são comuns, sendo sua filosofia incluída como se fosse óbvio no rol das formas do panteísmo apresentado por G. B. Jäsche (o mesmo editor da *Lógica de Kant*) em seu livro de 1828, *O panteísmo segundo suas diversas formas principais*. Após a morte de Hegel, sua filosofia passa a ser reivindicada por duas direções antagônicas, por vezes chamadas também de direita e esquerda hegelianas. Na recepção mais conservadora das ideias de Hegel, é enfatizado o princípio de que o absoluto deve ser tratado como substância, sustentando-se assim tanto posições panteístas quanto posições mais tradicionalmente cristãs. Nesta direção, sobreviverão na cultura alemã elementos panteístas até os dias atuais” (BECKENKAMP, 2004, p. 07).

¹⁰⁵ “O termo *panteísmo* em si significa que tudo é Deus - e que Deus é tudo. Por que, então, Kuyper substitui o termo *antropoteísmo* e *Egoteísmo*? É verdade que o panteísmo eleva o homem a Deus, elevando-o ao nível de

Ambas as visões de soberania, que repousavam ou na ideia de um povo soberano ou de um Estado absoluto, para Kuyper estavam indo de encontro com uma formulação mais consistente com a concepção de soberania divina e por esta razão estavam fadadas a incorrer em erros fatais, como um autoritarismo exacerbado ou um governo totalitário. Ainda que uma necessidade mecânica de ordenação social, o Estado deveria se subsumir a um corpo de normas específico, não se imiscuindo com os misteres de outros campos sociais como a escola, igreja, e família, etc., apenas corrigindo eventuais disparidades entre um campo e outro com possíveis ingerências e administrando a coisa pública. A própria fonte de autoridade neste sentido é Deus, dele proviria não somente a autoridade do Estado, mas suas atribuições e limites, bem como das demais esferas da sociedade civil.

2.2. A ordem da criação e as esferas da existência humana

Não somente o Estado em si, sua concepção e estrutura, mas sua relação com as demais esferas da vida social humana e as características intrínsecas que davam contornos próprios a cada uma delas eram de grande importância para Kuyper. Se a noção da necessidade e criação do ente estatal parte segundo Kuyper de uma antropologia bíblicamente baseada e em uma concepção da natureza humana e de seu desenvolvimento; o ponto seminal do qual convergem tópicos considerados basilares para a compreensão da teologia pública¹⁰⁶

Deus. Mas faz o mesmo com animais, plantas e objetos inanimados. Este ponto poderia, é claro, ser dito da maneira oposta: o homem é reduzido ao nível dos animais e outras coisas. Bem, toda a noção foi pensada não por vacas e tamanduás, não por rododendros (espécie de planta) e pedras, mas por humanos. Kuyper vê que a declaração de que tudo é Deus realmente significa que o homem é Deus” (ERICKSON Jr., 1987, p. 219, *itálico no original*).

Texto original: “The term *pantheism* itself means that all is God – and that God is all. Why, then, does Kuyper substitute the term *anthropotheism* and *Egotheism*? It is true that pantheism lifts man up into God, lifts him up to the level of God. But it does the same with animals, plants, and inanimate objects. This point could of course be said the opposite way: man is lowered to the level of animals and other things. Well, the whole notion was thought up not by cows and anteaters, not by rhododendrons and rocks, but by humans. Kuyper sees that the declaration that all is God really means that man is God” (ERICKSON Jr., 1987, p. 219)

¹⁰⁶ Não obstante Abraham Kuyper não nomear a atuação ou a dimensão pública de sua fé como teologia pública, entendemos que a terminologia seja apropriada, já que há uma tentativa por parte de Kuyper em apresentar, a partir da teologia cristã, contribuições para questões socioculturais de sua época reputadas pertinentes.

Importante ressaltar que Teologia Pública enquanto conceito foi ventilado primeiramente em 1974 por Martin E. Marty em artigo sobre Reinhold Niebuhr (MARTY, Martin E. Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience. *The Journal of Religion* 54, no. 4, Oct., 1974, p. 332-359). É certo que as discussões não só sobre o conceito, mas a abrangência em si da teologia pública tem avançado desde então. Como aponta Rudolf von Sinner: “a teologia pública se coloca a tarefa de analisar e orientar normativamente a presença publicadas igrejas cristãs. Ao fazer isto, ela enfoca a moldagem da sociedade, para a qual também pretende dar uma contribuição orientadora. Encontra-se em diálogo com outras ciências, com outras comunidades religiosas e

que pode ser extraída da obra kuyperiana, como a soberania das esferas e a graça comum, é uma robusta doutrina da criação.

No ato criacional segundo a narrativa bíblica de Gênesis, portando a perspectiva cosmogônica judaica e cristã, Deus, que no princípio criou o céu e a terra, os luminares, a fauna e flora, também criou o homem e a mulher conforme imagem e semelhança divinas, dando-lhes prerrogativas de domínio sobre a criação, bênção e ordenanças de frutificação e multiplicação para encher a terra e sujeitá-la¹⁰⁷. Kuyper vê e traça a partir da narrativa bíblica uma cosmogonia fundamental que nutre sua compreensão da realidade e fonte de sentido, possibilitando, inclusive, lentes hermenêuticas para leitura histórica¹⁰⁸. No cerne da criação e de sua narrativa estava não somente a ordenança de produção e perpetuação cultural, mas também a multiformidade da manifestação da existência humana na sociedade, na arte, na ciência, na cultura, etc. Para Kuyper, estas formas de manifestação da existência humana na sociedade, esferas, são autônomas e regidas por leis específicas que lhe conferem soberania em face das demais.

grupos da sociedade civil e com as autoridades estatais, precisando, por isso, buscar também uma comunicação bem-sucedida com outras tradições religiosas e com as pessoas que não são religiosas.” (2010, p. 338-339).

De igual forma, para Bacote: “a teologia pública, nesse sentido, não é apenas uma articulação teológica racional desse engajamento público ou uma tentativa de argumentar que as convicções religiosas desempenham um papel estrutural e função na sociedade, mas também afirma que alguns assuntos teológicos são pelo menos compreensíveis e mais necessários no discurso público entre crentes e não crentes (BACOTE, 2005, p. 22).

[...] public theology in this sense is not only a theological articulation of the rationale for such public engagement or an attempt to argue that religious convictions play a role in the structure and function of society but also claim that some theological matters are at least comprehensible and at most necessary in public discourse among believers and nonbelievers alike (BACOTE, 2005, p. 22)

¹⁰⁷ Gênesis 1:1 No princípio criou Deus o céu e a terra; 1: 26 E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra; 1: 27 E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou; 1: 28 E Deus os abençoou, e Deus lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra.

¹⁰⁸ O que, por óbvio, não é exclusivo de Abraham Kuyper, apenas gostaríamos de ressaltar que é a partir de uma linguagem teológica e histórica que o autor desenvolve seu pensamento. A religião entendida enquanto visão de mundo compreende uma leitura do tempo, da história e dos acontecimentos que a compõem, existindo variações nas acepções de cada tradição religiosa ou cosmovisão contemplada. No caso do judaísmo e também do cristianismo, como observa Eliade (1992a, p. 105) “pela primeira vez, encontramos afirmada e cada vez mais aceita a ideia de que os acontecimentos históricos têm um valor em si mesmos, enquanto são determinados pela vontade de Deus. Esse Deus do povo judeu já deixara de ser uma divindade oriental, criadora de gestos arquetípicos, e passara a ser uma personalidade que intervinha incessantemente na história, que revelava sua vontade por intermédio dos acontecimentos (invasões, cercos, batalhas, e assim por diante). Desse modo, os fatos históricos se transformaram em “situações” do homem em relação a Deus, e, como tal, eles adquiriram um valor religioso que nada, antes, tinha conseguido lhes conferir. Assim, pode-se dizer, com um fundo de verdade, que os hebreus foram os primeiros a descobrir o significado da história como epifania de Deus, e essa concepção, como seria de esperar, acabou sendo assimilada e ampliada pelo cristianismo”.

Uma exposição mais bem definida e embasada da soberania das esferas¹⁰⁹ – *Souvereiniteit in Eigen Kring*, pela qual Kuyper pugna pela autonomia das múltiplas esferas sociais e da existência humana, encontra-se em seu discurso de abertura da Universidade Livre de Amsterdã (1880) quando enfatizava a autonomia da esfera científica em face, notadamente, do controle político ou eclesial. Gordon J. Spykman, em análise de tal doutrina ou premissa, diz: “cada esfera tem sua própria identidade, sua tarefa única, suas próprias prerrogativas dadas por Deus. Sobre cada uma Deus confere seu próprio peculiar direito de existir e sua razão para existência” (*apud* MOUW, 2011, p.24)¹¹⁰. Kuyper (2018, p. 32 e ss.) vê que determinadas esferas como a arte, a família e a ciência têm sua origem diretamente da criação; o que implica dizer que ainda que em situação edênica (sem pecado) haveria de desenvolver-se na humanidade, muito embora na leitura bíblica/kuyperiana, tal desenvolvimento deformou-se em virtude do pecado. Tal não se pode dizer do Estado e da Igreja, cuja existência se deve justamente ao fato do pecado e da graça interveniente¹¹¹. Kuyper, para subsidiar seu posicionamento, alude à ideia de uma vida orgânica da sociedade em contraposição ao caráter mecânico do governo. Nesse diapasão, tudo que se origina da

¹⁰⁹ Muito embora tenhamos elaborado a tese de acordo com os termos e conceitos propostos por Kuyper por questão de coerência e método, acreditamos que o termo soberania, de fato, pode evocar certa confusão semântica. Alguns podem preferir o termo autonomia das esferas para simbolizar sua ausência de ingerência externa em detrimento de soberania a fim de não se depararem conflituosamente, em uma análise precipitada, com a ideia de soberania de Deus; duas soberanias em uma única formação estrutural. Em tal sentido, é válido ventilar a observação de David Koyzis: “Aqui a soberania das esferas tem um potencial maior que a noção alternativa de subsidiariedade. Todavia, a defesa teórica desse princípio feita por Kuyper é limitada. De fato, os problemas da teoria da soberania das esferas são dois. Em primeiro lugar, ela é terminologicamente prejudicada pela ligação que se estabelece entre ele e o conceito de soberania enquanto tal, o qual, desde Bodin e Hobbes, designa uma autoridade suprema que não pode ser exercida por um mero ser humano. É por isso que alguns dos seguidores de Kuyper preferem falar numa *autoridade diferenciada* ou até mesmo numa *responsabilidade diferenciada*, sendo que este último é o termo que melhor reflete não só a autoridade das comunidades, mas também a legítima liberdade da pessoa individual dentro do contexto social mais amplo. Mas pouco importa qual o termo escolhido, seja ele soberania, autoridade ou responsabilidade; o principal pressuposto kuyperiano é que a sociedade é pluriforme, ou seja, é formada por uma variedade de agentes responsáveis, tanto comunais com individuais, cujos âmbitos legítimos de atividades se fundamentam imediatamente na soberania maior de Deus e operam dentro dos limites normativos neles colocados pelo próprio Deus” (KOYZIS, 2014, P. 281-282, itálico do autor).

¹¹⁰ “Each sphere has its own identity, its own unique task, its own God-given prerogatives. On each God has conferred its own peculiar right of existence and reason for existence”. SPYKMAN, Gordon J. “Sphere Sovereignty in Calvin and the Calvinist Tradition” in David E. Holwerda (ed.). *Exploring the Heritage of John Calvin*. Grand Rapids: Baker, 1967, p. 167 *apud* MOUW, Richard J. *Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2011, p. 24

¹¹¹ “Sem o pecado, não haveria Estado, e, à parte do pecado, também não existiria uma Igreja cristã, todavia, teríamos a ciência. Nessa medida, a ciência se encontra na mesma categoria que o casamento e a família, ambos os quais igualmente sofreram deformações monstruosas como resultado do pecado; contudo, se a Queda não tivesse ocorrido, a família e o casamento manteriam, todavia, sua existência independentemente ainda hoje, uma vez que já existiam no paraíso. Desse modo, assim como não se pode afirmar que o matrimônio e o grupo familiar devem sua existência ao Estado ou à Igreja, de semelhante modo, a ciência não pode ser vista com dependente deles. Também a ciência se origina da criação e, como tal, recebeu do Criador um chamado independente do Estado e da Igreja”. (KUYPER, 2018, p. 34)

interação humana teria sua raiz na criação divina e teria os elementos necessários para seu desenvolvimento na natureza humana enquanto tal, apesar do pecado, como a família e o casamento, cuja espontaneidade de seu desenvolvimento é comparada por Kuyper como o crescimento do tronco e os ramos de uma planta, algo natural (KUYPER, 2014, p. 98-99).

A criação da Universidade Livre de Amsterdã - *Vrije Universiteit Amsterdam* - (1880) revela-se como uma das grandes manifestações práticas da doutrina da soberania das esferas na biografia kuyperiana. Como aponta Heslam (1998, p. 158) é significativo que uma das primeiras e mais potentes formulações de Kuyper sobre tal tema tenha se dado na ocasião da abertura da Universidade Livre, haja vista ser uma doutrina de importância estratégica e prática para que seus objetivos pudessem ser alcançados. Se a doutrina da soberania das esferas defendia a multifacetada ordem criada de Deus com esferas sociais autônomas, a Universidade, posta nestes moldes, intencionava mostrar a liberdade da ciência em face do controle político e eclesiástico na prática.

Ao afirmar no discurso de abertura da Universidade Livre de Amsterdã a soberania das esferas, Kuyper noticia a relação do princípio da liberdade (*Principe van Pijheid*) e da soberania (*Souvereiniteit*) enquanto mútua garantia da existência das esferas divinas de acordo com o plano criacional. É a soberania divina que permeia e nutre as diversas esferas da vida com papéis e autonomia em face do Estado e das outras manifestações da existência humana. Kuyper defende uma pluralidade e complexidade da existência em detrimento de uma visão unívoca que vê a vida humana com algo simples e uniforme; pelo contrário a vida humana por meio de sua manifestação visível e seu fundo espiritual não se mostra singela, mas constitui um organismo infinitamente complexo (KUYPER, 1998e, p. 467). As esferas da vida social humana, cada qual, seriam como engrenagens (KUYPER, 1998e, p. 467) que fariam a máquina da existência funcionar. Cada esfera animada por seu próprio “espírito”, assim como cada engrenagem girando em seu próprio eixo e participando organicamente do movimento das demais. Da mesma forma como podemos falar de um “mundo da moralidade” ou um “mundo da arte”, poderíamos falar de uma “esfera da moral”, “esfera da arte”, da vida social, da família, da ciência, cada qual com seu domínio e leis próprias (KUYPER, 1998e, p. 467). A soberania inerente a cada esfera lhes garante a liberdade de atuar dentro dos seus limites estabelecidos na ordem da criação. O poder criativo e inovador de cada esfera encontra em sua própria soberania a liberdade em face de ingerências indevidas.

Uma das frases mais faladas e significativas de Kuyper encontra-se justamente em tal discurso de abertura, nela afirma a Soberania divina em Cristo sobre toda a criação e

condensa sua hipótese de uma atuação cristã em todas as esferas da existência como algo não somente legítimo, mas imperativo: “Oh, nenhum pedaço do nosso mundo mental deve ser hermeticamente fechado do resto, e não há um centímetro quadrado em todo o domínio da existência humana sobre a qual Cristo, que é Soberano sobre todos, não clama: ‘Meu’” (KUYPER, 1998e, p. 488)¹¹².

Com Bartholomew (2017, p. 143) e Mouw (2012, p. 48 e ss.), podemos ver que os limites entre as esferas da manifestação sociocultural humana não seriam tão absolutos ou estanques quanto nos faz parecer Kuyper em seu discurso inaugural e em sua doutrina da soberania das esferas. Existem pontos de contato entre tais esferas ou engrenagens que promovem o movimento da máquina do empreendimento humano pelo desígnio divino¹¹³. Seria o caso, por exemplo, de um negócio ou sociedade empresária familiar que albergaria ou poderia promover contato entre duas esferas (atividade empresarial e família), bem como, os seminários teológicos que na busca da formação teológica mesclam ou tangenciam as esferas eclesial e educacional, como aponta Bartholomew (2017, p. 143). Contudo, não seria eficaz hodiernamente tomarmos as lições kuyperianas como se fossem uma gaiola epistemológica ou teórica e fiarmo-nos estritamente nas concepções formadas nos moldes por ela construídos. Dito de outra forma, seria mais produtivo olharmos o quadro geral construído pela análise kuyperiana no sentido de enxergarmos a multiformidade da produção sociocultural humana e a liberdade inerente a cada campo, esfera ou engrenagem que compõem uma estrutura de significado maior, sem que a compreendamos sem indistinção ou com o cuidado necessário nas ocasiões em que há ingerências mecânicas e furtivas na dinâmica estrutural.

O rol de esferas soberanas¹¹⁴ da manifestação cultural humana não encontram na obra kuyperiana um rol exaustivo, seu intento era muito mais apontar a existência de tais

¹¹² Oh, no single piece of our mental world is to be hermetically sealed off from the rest, and there is not a square inch in the whole domain of human existence over which Christ, who is Sovereign over all, does not cry: “Mine” (KUYPER, 1998e, p. 488)

¹¹³ Apenas a título de ilustração, se fossem as esferas representadas por circunferências em um plano geométrico ideal, poderíamos ventilar a ideia de círculos secantes, cuja característica é ter dois pontos em comum que formam uma área de abrangência híbrida (de ambas as circunferências) ou circunferências tangentes externas, em que somente há um ponto de contato, mas que é suficiente para dar-lhes um ponto de unidade.

¹¹⁴ Kuyper (2014, p. 103) apresenta, inclusive, a hipótese de serem municípios e vilas portadores de tal soberania: “E desse modo também, finalmente, pode ser observado que a vida social das cidades e vilas forma uma esfera de existência que nasce das próprias necessidades da vida, e que por isso deve ser autônoma”. Provavelmente, Kuyper teve tal ilação em virtude de ter na municipalidade uma abstração mais imediata da socialização humana, muito mais que um Estado federativo, uma confederação ou qualquer outra configuração que se avolume em um conjunto maior de cidadãos. Esta proximidade e imediatidade pode ter levado Kuyper a enxergar isso com um laço vinculativo entre os cidadãos com uma extensão do vínculo da relação familiar que noticia anteriormente a esta. Contudo, mesmo enxergando tais possíveis justificativas em Kuyper, concordamos com Herman Dooyeweerd ao aludir que Kuyper erra ao atribuir uma esfera de soberania ao município, uma vez

esferas do que discriminá-las e nomeá-las a ponto de dar conta de pluralidade de manifestações possíveis. Em suas palestras na Universidade de Princeton, por exemplo, quando trata da ciência e da soberania das esferas, Kuyper noticia que o calvinismo, em sua leitura, compreende a família, os negócios, a ciência e a arte, todas não tendo sua existência vinculada ou derivada ao Estado (KUYPER, 2014, p. 98). Com base em tais premissas Kuyper aponta uma antítese entre o Estado e a sociedade, esta orgânica e aquele mecânico, cada qual com sua tarefa seminal estabelecida com finalidade de manter-se harmonia e independência da ordem da criação. O Governo civil, nesse sentido, teria poder sobre a vida e a morte e o dever de promover a justiça, segundo Kuyper o mais alto dever governamental; a sociedade, pois, seria não um conglomerado, uma unidade indivisível, mas um conjunto orgânico de várias manifestações sociais específicas com desenvolvimentos diversos na vida social humana (KUYPER, 2014, 98).

O desenvolvimento eficaz de tais esferas e do Estado, sem interferências indevidas e sem justaposições maliciosamente impostas, de acordo com o teólogo neerlandês teria como consequência o surgimento, a partir de suas esferas sociais de todos os tipos de fenômenos orgânicos da vida e a possibilidade de tornar observável a força mecânica aglutinadora do governo. Para Kuyper, é necessário que tais linhas sejam delimitadas e bem visíveis, uma vez que o governo sempre está inclinado, por sua natureza e autoridade mecânica, “a invadir a vida social, a sujeita-la e arranjá-la mecanicamente” de forma engessadora a criatividade inerente às esferas socioculturais¹¹⁵. (KUYPER, 2014, p. 100)

Como arguimos anteriormente a relação liberdade e soberania faz parte do raciocínio de Kuyper para traçar sua hipótese da soberania das esferas sociais, pois envolve o caráter independente de tais manifestações sociais a uma autoridade superior (não governamental), que denomina de soberania das esferas sociais individuais, pois quer deixar “claro e

que se trata em uma análise mais consentânea da teoria do direito de uma atribuição de autonomia federativa, já que a existência do município parte justamente do Estado: “Abraham Kuyper foi o primeiro a ver a soberania das esferas como um princípio da criação e assim tê-la separado fundamentalmente da perspectiva historicista da sociedade humana. Na sua formulação inicial dessa ideia, no entanto, traços de confusão das esferas de soberania com certas formas específicas de autonomia, baseadas puramente na história holandesa, ainda estavam presentes. Quando ele enumerou as várias esferas sociais soberanas com a família, a escola, a ciência, a arte e o empreendimento econômico, acrescentou as municipalidades e as províncias. Municipalidades e províncias, no entanto, não são esferas soberanas em si, mas partes verdadeiramente ‘autônomas’ do Estado, e os limites da autonomia delas dependem dos requisitos do todo, das necessidades do bem comum. A autonomia é a autoridade delegada para a parte pelo todo” (DOOYEWEERD, 2015, p. 70).

¹¹⁵ Tal crítica de Kuyper, pertinente ao contexto em que estava inserida, pode ser estendida a diversos outros grupos de poder ou cosmovisões cujo intento acaba por limitar o poder criativo inerente a cada esfera sociocultural. Por óbvio a crítica maior paira sobre o Estado, por ser ele o detentor da força normativa e coercitiva.

decididamente expresso que estes diferentes desenvolvimentos da vida social nada tem acima deles exceto Deus” (KUYPER, 2014, p. 98), rechaçando a intromissão estatal e elencando a temática da soberania das esferas sociais individuais como um argumento-chave para o debate das liberdades civis.

Estado e esferas sociais teriam um mandato próprio no plano de manifestação existencial divinamente traçado; nem mesmo a figura do governo poderia sobrepor-se a este mandato e valer-se da força para prevalecer sobre as demais esferas. A figura de linguagem utilizada por Kuyper para ilustrar quão perniciosa e invasiva pode ser a atuação estatal sobre as demais esferas sociais é a de um octópode (um polvo) que com seus tentáculos asfixia a totalidade da vida; a fim de evitar tal atuação indevida, o Estado deve ocupar seu local específico e exercer seu ofício nos limites de sua função ficando em suas próprias raízes, assim como uma árvore que ocupa seu lugar em meio a todas outras em uma floresta honrando e mantendo “cada forma de vida que cresce independentemente em sua própria autonomia sagrada” (KUYPER, 2014, p. 103).

Seguindo a perspectiva kuyperiana o Estado teria uma tríplice função em seu mandato próprio, a saber: *a)* a intervenção e resolução dos eventuais conflitos entre as esferas e possíveis rompimentos entre suas respectivas fronteiras e forçar o mútuo respeito às suas linhas divisórias; *b)* a defesa das pessoas “individuais e fracas” dentro de suas atuações nas esferas sociais contra abuso de poder dos demais; e, *c)* a imposição de obrigações pessoais e financeiras para a manutenção da atividade estatal. No ponto específico de imposição de obrigações, Kuyper alerta que tal poder não deve repousar unilateralmente no agente estatal (caso do magistrado em sua preleção); a lei deveria ser o seguro guia e norte da atuação estatal, indicando os direitos de cada um, os direitos do cidadão sobre seu próprio patrimônio e os deveres do Estado, o que se consubstanciaria “baluarte invencível contra o abuso de poder por parte do governo”. (KUYPER, 2014, p. 104)

De igual forma, nem mesmo deve uma ou outra esfera social, ainda que não diferente do Estado, extrapolar sua soberania e submeter as demais aos seus parâmetros e controle, uma vez que estariam violando a soberania alheia e rompendo a barreira social estabelecida na ordem divinamente estabelecida. Em tal sentido, Kuyper discorda da sujeição das esferas sociais da manifestação cultural humana ao Estado, bem como da sujeição do Estado à instituição eclesiástica. Cada esfera deve ser honrada em seus limites e soberania¹¹⁶. Kuyper

¹¹⁶ “[...] E que, portanto, nem o Cesaropapado do Czar da Rússia; nem a sujeição do Estado à Igreja, ensinada por Roma; nem a “*Curius regio eius religio*” dos juristas luteranos; nem o irreligioso ponto de vista neutro da

baseado em tais princípios alegava que a Igreja não poderia ser obrigada a tolerar um indivíduo que não se coadunasse com suas premissas religiosas e fosse tolhida da faculdade de expeli-lo de seu círculo, assim como um indivíduo não deve ser coagido pelo Estado contra sua consciência a manter-se numa igreja que deseja deixar, trazendo tanto aspectos de liberdade de manutenção de consciência de grupo e individual (KUYPER, 2014, p. 114).

Na visão kuyperiana, na estrutura da ordem sociocultural, as esferas sociais estariam ao lado do Estado, nem acima, nem abaixo dele; assim, família, arte, atividade empresária, Igreja (a manifestação religiosa com um todo), ciência e etc., estariam com seus limites traçados por suas áreas soberanas ao lado do Estado cada qual com um mandato divino específico, subordinando-se somente a Deus pelo primado da soberania divina. Esferas da ordem criada, produto da interação humana com limites e funções específicas sob Deus. Tal visão se difere de outro princípio de ordenação das relações socioculturais e do Estado produzida no seio da doutrina católica, princípio da subsidiariedade, que pode ser extraído por meio da leitura de algumas encíclicas, em especial a *Rerum Novarum* (1891 - Papa Leo XII) e *Quadragesimo Anno* (1931 - Papa XI), esta em ocasião dos quarenta anos de publicação daquela; ambas tratavam de questões socioeconômicas, o papel da Igreja e do Estado diante da pobreza e da questão social.

Na leitura católica com base no princípio da subsidiariedade, há uma ideia de hierarquia na qual Deus se coloca no ápice das relações, seguido de sua Igreja por ser mediadora da graça divina, abaixo o Estado com seu poder regulador e na base de tais relações estão os demais campos da vida social com as escolas, associações, partidos políticos, família, etc.¹¹⁷ Por conseguinte, seguindo a base argumentativa do princípio da subsidiariedade, os campos relacionais inferiores devem agir livremente nas tarefas que lhes forem viáveis sempre que lhes for possível, devendo agir o campo imediatamente superior, O Estado, em caso de reparar arestas, suprir lacunas, corrigir erros e violações graves que prejudiquem o funcionamento das relações sociais e, tão logo seja resolvida a situação que deu azo à intervenção do campo superior, seja devolvido o rumo da respectiva tarefa ao campo inferior. Dito de outra forma, o hierarquicamente inferior deve realizar as tarefas

Revolução Francesa; mas somente este sistema de uma Igreja livre num Estado livre pode ser honrado de um ponto de vista calvinista. A soberania do Estado e a soberania da Igreja existem lado a lado, e limitam-se mutuamente uma a outra. (KUYPER, 2014, p. 113)”.
 117 David T. Koyzis (2014, p. 266 e 280) traz em sua obra um recurso gráfico muito rico que nos dá mais clareza sobre como se representa idealmente as relações tanto no campo da subsidiariedade quanto no da soberania das esferas, respectivamente.

sempre que possível, deixando para o Estado somente aquelas que não puder realizar ou que necessitar de intervenção, sempre esporádica e temporária¹¹⁸.

Em trecho comparativo do princípio da soberania das esferas e da subsidiariedade, David T. Koyzis aponta duas implicações em comum e uma diferença que se pode dizer crucial:

Das três implicações da teoria da soberania das esferas, as duas primeiras decorrem igualmente da teoria da subsidiariedade: (1) a soberania derradeira pertence somente a Deus e (2) toda autoridade terrena é subsidiária da autoridade divina. Afirmando esses dois princípios, tanto a subsidiariedade com a soberania das esferas se opõem implacavelmente às ideologias aqui analisadas. Nem a vontade do indivíduo nem a vontade do Estado onicompetente são supremas. A diferença entre essas duas abordagens cristãs pode ser encontrada no terceiro ponto: não há nenhuma soberania mediadora derivada da soberania divina que se interponha entre Deus, por um lado, e o indivíduo e as diversas formações sociais humanas, por outro. (KOYZIS, 2014, p. 279)

As raízes históricas e teóricas que subsidiaram Kuyper na formulação da doutrina da soberania das esferas encontram em duas correntes de pensamento, uma que se pode dizer majoritária, ao aduzir que Kuyper cria uma linha de argumentação que vai de João Calvino (1509-1564) e Johan Althusius (1563-1638) até Friedrich Julius Stahl (1802-1861) e Guillaume van Prinsterer (1801-1876), notadamente a este último¹¹⁹ (BARTHOLOMEW, 2017, p. 131; BRATT, 2013, p. 130 e ss.; DOOYEWEERD, 2015, p. 68 e ss.) e outra minoritária, argumentando ter Kuyper se valido de reflexões advindas de fontes não

¹¹⁸ Como se afirma na encíclica Quadragésimo Ano: “Verdade é, e a história o demonstra abundantemente, que, devido à mudança de condições, só as grandes sociedades podem hoje levar a efeito o que antes podiam até mesmo as pequenas; permanece, contudo imutável aquele solene princípio da filosofia social: assim como é injusto subtrair aos indivíduos o que eles podem efetuar com a própria iniciativa e indústria, para o confiar à coletividade, do mesmo modo passar para uma sociedade maior e mais elevada o que sociedades menores e inferiores podiam conseguir, é uma injustiça, um grave dano e perturbação da boa ordem social. O fim natural da sociedade e da sua ação é coadjuvar os seus membros, não destruí-los nem absorvê-los”.

¹¹⁹ “Na Alemanha, o pensador antirrevolucionário Stahl considerou esse reconhecimento da *autonomia* das esferas sociais uma exigência vital para uma teoria verdadeiramente ‘cristã-histórica’ do estado. Do mesmo modo, nos países Baixos, Groen van Prinsterer lutou por uma ideia do estado atrelada a linhas *histórico-nacionais* que serviriam ao caráter nacional holandês em seu desenvolvimento histórico. Ele foi a primeira pessoa a usar a expressão ‘*souvereiniteit in eigen sfeer*’ (soberania dentro de sua própria esfera) no que diz respeito à relação mútua entre igreja e Estado. Mas ele ainda não via esse princípio *da criação de âmbito universal*. Ele apenas exigia *autonomia* para as ‘corporações (órgãos sociais)’, com Stahl havia feito. Para ele, o comércio e a indústria eram apenas os membros orgânicos da vida nacional, assim com as municipalidades e as províncias. Sua autonomia dentro do Estado era um princípio meramente histórico arraigado no caráter nacional holandês sob orientação de Deus. Ao mesmo tempo, Stahl e Groen van Prinsterer enxergavam muito claramente as diferenças básicas entre o estado, a igreja e a família. Impulsionados pelo motivo básico bíblico da religião cristã, ambos defendiam que o estado não devia interferir na vida interna das outras esferas da sociedade. Mas o compromisso deles com a visão de mundo da escola Histórica os impediu de aplicar de modo consistente esse motivo bíblico no pensamento político deles” (DOOYEWEERD, 2015, p. 70).

calvinistas, em especial, a teosofia cristã elaborada por Franz von Baader (FRIESEN, 2016). Contudo, não é nosso intento aprofundarmo-nos nas questões que versam sobre as raízes históricas e teóricas que fundamentam a soberania das esferas em si, uma vez que já existe vasto material que discorre sobre o assunto, apenas apontamos que existe uma corrente que pretende demonstrar a manutenção de tal formulação em uma linha histórica de desenvolvimento teológico calvinista (com exceção de Stahl, que era luterano) e outra que apresenta ponto de divergência e ligações que afetariam esta linha de raciocínio, tornando-a sinuosa¹²⁰.

Não somente a elaboração teórica da doutrina da soberania das esferas, mas a prática kuyperiana publicando os periódicos *De Standaard* e *De Heraut*, a criação do partido político antirrevolucionário (*Anti-Revolutionaire Partij*), a criação da Universidade Livre de Amsterdã, participação ativa durante a crise que levou à *Doleantie*, separação no seio da igreja nacional dos Países Baixos (NHK – *Nederlandse Hervormde Kerk*) em 1892, enfim, todo o conjunto de atividades que, para Kuyper, não somente permitiam a disseminação e permanência da cosmovisão calvinista em um espectro mais amplo e que se recusava ater-se somente à esfera privada e não influir na vida pública nacional poderia trazer à baila uma possível leitura secundária da doutrina da soberania das esferas e que subsidiou a discussão de uma espécie de organização sociopolítica denominada *verzuiling*.

O termo *verzuiling* pode ser traduzido como pilarização vertical; origina-se justamente em razão da forma de organização sociopolítica que norteava o modo pelo qual os

¹²⁰ Neste sentido, ver artigo de J. Glenn Friesen “New Research on Groen van Prinsterer and the Idea of Sphere Sovereignty”, no prelo para publicação na revista *Philosophia Reformata* entre 2019 e 2020, mas que se encontra disponível para consulta no blog do autor em: < <https://jgfriesen.wordpress.com/2018/04/12/new-research-on-groen-van-prinsterer-and-the-idea-of-sphere-sovereignty/>>. Segundo resumo do referido artigo: “Os historiadores da filosofia reformacional frequentemente afirmam que Abraham Kuyper obteve a ideia de ‘Soberania em sua própria esfera’ de Guillaume Groen van Prinsterer. Porém pouquíssima pesquisa histórica foi feita sobre as fontes de Groen e o desenvolvimento dessa ideia. O primeiro uso da frase holandesa ‘*souvereiniteit in eigen sfeer*’ é muito mais antigo do que se pensava antes; foi usado em 1853 por J.I. Doedes, um associado do ‘teólogo da ética’ Chantepie de la Saussaye. Groen tomou conhecimento das ideias de Franz von Baader por meio de periódicos fundados por eles, e lendo e correspondendo com eles e outros como J.H. Gunning, Jr. e Friedrich Fabri. O próprio Groen possuía cópias de alguns dos livros de Baader. Groen também se baseou fortemente no trabalho do jurista Friedrich Julius Stahl, que era 37 anos mais novo do que Baader, mas lecionou por um tempo na mesma universidade de Munique e compartilhou as ideias antirrevolucionárias de Baader”.

Historians of reformational philosophy often claim that Abraham Kuyper obtained the idea of “Sovereignty in its own sphere” from Guillaume Groen van Prinsterer. But very little historical research has been done on Groen’s sources for and development of this idea. The first use of the Dutch phrase “*souvereiniteit in eigen sfeer*” is much earlier than previously thought; it was used in 1853 by J.I. Doedes, an associate of the “ethical theologian” Chantepie de la Saussaye. Groen became aware of the ideas of Franz von Baader through journals founded by them, and by reading and corresponding with them and others like J.H. Gunning, Jr. and Friedrich Fabri. Groen himself owned copies of some of Baader’s books. Groen also relied strongly on the work of the jurist Friedrich Julius Stahl, who was 37 years younger than Baader, but taught for a while at the same Munich university, and shared Baader’s antirevolutionary ideas.

Países Baixos do século XX, em especial a que compreende o recorte histórico de 1920-1960, agrupava sua pluralidade ideológica e religiosa como católicos, protestantes, liberais e socialistas e conservadores. Cada grupo passava a compor, para fins de manter sua coerência e harmonia internas, bem como uma ferramenta de manutenção e propagação de sua cosmovisão, nichos que compreendiam instituições como jornais, escolas, partidos políticos e sindicatos próprios. A ideia que se formava no seio social neerlandês era a de uma pluralidade de pilares (*zuilen*) dispostos verticalmente, lado a lado, já que não se escalonavam em razão de critérios socioeconômicos e, sim, meramente ideológicos.

Tal metáfora da verticalização enquanto um arranjo consociacional (doravante consensual ou política de arranjo social consensual¹²¹) encontra maior clareza na dicção do sociólogo neerlandês J. P. Kruijt (apud MOUW, 2012, p. 90) que nos informa o conceito de pilar (*zuilen*) e sua relação com a estrutura nacional

Um pilar ou coluna é uma coisa à parte, repousando sobre sua própria base (no nosso caso uma fé religiosa ou não religiosa) separada de outros pilares, que são unidades semelhantes à primeira: eles estão em pé, grupos perpendiculares de pessoas e grupos separados dos outros conjuntos. Perpendicular significa que cada pilar está cortando verticalmente os estratos socioeconômicos horizontais que chamamos de classes sociais. Pois um pilar não é uma classe social; contém pessoas de toda classe social ou estratificação... Além disso, um pilar é sólido, os pilares ideológicos da nação neerlandesa são de fato fortes superorganizações... [e] todos os pilares juntos, geralmente, servem como apoio a algo que repousa no topo; no nosso caso, tal coisa é toda a nação neerlandesa¹²².

¹²¹ Ambas as referências terminológicas referentes a arranjos políticos de sociedades plurais ou pluralistas, a saber, consociacional e consensual, são objeto do trabalho de pesquisa do cientista político neerlandês naturalizado norte-americano Arend D'Engremont Lijphart. Tais termos são frutos de suas reflexões não somente da realidade democrática neerlandesa, mas por meio de uma perspectiva comparada com diversos outros países. É o caso, por exemplo, de *The Politics of Accommodation – pluralism and democracy in Netherlands*. 2. ed. Berkeley: University of California Press, 1975, no qual há uma exposição da formulação da organização sociopolítica denominada de *verzuiling* desde o início do século XX, nos Países Baixos, notadamente, 1917. Ver, também: LIJPHART, Arend D'Engremont. *Patterns of democracy – governments forms and performance in thirty-six countries*. 2. ed. London: Yale University Press, 2012, no qual apresenta uma perspectiva comparada de países que adotam uma democracia consensual, mais pluralista e outros que adotam uma democracia majoritária.

¹²² A pillar or column is a thing apart, resting on its own base (in our case a particular religious or non-religious faith) separated from other pillars, which are units similar to the first: they are standing upright, perpendicular sets of persons and groups separated from others sets. Perpendicular means that each pillar is cutting vertically the horizontal socioeconomic strata that we call social classes. For a pillar is not a social class; it contains persons out every social class or stratification... Further, a pillar is solid, the ideological pillars of the Dutch nation are indeed strong super-organizations... [and] all the pillars together generally serve as a support to something resting on top; in our case that somethig is the whole Duchth nation.

Para Heslam (1998, p. 158), não se pode relacionar de forma imediata a doutrina da soberania das esferas com a *verzuiling*, sendo duas coisas distintas; aquela estaria relacionada com a existência de esferas sociais soberanas em relação às outras, tais como família, arte, educação, atividade empresária, etc.; enquanto esta estaria vinculada ao arranjo dos agrupamentos ideológicos em uma sociedade. Caso a sociedade neerlandesa fosse, e assim permanecesse mais homogênea no que concerne seu arranjo político-ideológico, a soberania das esferas da manifestação sociocultural ainda seria uma teoria de prática viável, o que não se pode dizer da *verzuiling*, que não se faria necessária. Em análise perfunctória do quadro sociopolítico dos Países Baixos do final do século XIX e início do XX, é possível ver uma divisão mais acentuada entre quatro pilares, a saber, os protestantes, os católicos, os sociais-democratas e os liberais. Outro ponto de grande relevância foi a oportunidade de um grupo outrora esquecido, povo comum ou pequeno (*gewone volk* ou *kleine luyden*), o povo de classe média baixa que não possuía voz ativa até então, ter seu ponto de vista, suas pautas e queixas levadas ao debate, uma tarefa que Kuyper tomou para si enquanto político, como veremos mais adiante. Como se pode ver, algumas circunstâncias¹²³ somaram-se para que este arranjo social se formasse; contudo, Heslam (1998, p. 158) acredita que tal fenômeno pode ser mais bem clarificado mediante o conceito de antítese levantado também por Kuyper (como teremos a oportunidade de ver adiante) para entendermos tais divisões ideológicas, institucionais e religiosas.

Não obstante ser impossível creditar somente a Kuyper o surgimento futuro da *verzuiling*, já que fatores históricos sociopolíticos e ideológicos como visto também foram fundamentais para tal, Heslam (1998, p. 159-160) noticia evidências de um significado secundário à ideia da soberania das esferas que se consubstanciaria na liberdade de grupos confessionais ou ideológicos organizarem suas próprias instituições autônomas no seio social,

¹²³ No final do século XIX, o rápido desaparecimento do *establishment* liberal, a ascensão das classes médias e a política econômica do *laissez-faire* se combinaram para oferecer novas oportunidades aos membros dos grupos confessionais de organizar suas próprias instituições sociais, tais como: escolas, sindicatos e partidos políticos, a ameaça das novas e poderosas forças da secularização, expressas em uma confusão de novas ideologias, encorajou o desenvolvimento dessas organizações ao longo das linhas confessionais. Evidências para a existência de ideias que levaram à pilarização, verticalização, podem, portanto, ser mais bem buscadas na doutrina da antítese, que envolve divisões ideológicas e institucionais [...].

Texto original: Towards the end of the nineteenth century the rapid demise of the liberal establishment, the rise of the middle classes, and the birth of *laissez-faire* economic policy combined to present new opportunities to the members of confessional groups to organize their own social institutions such as school, trade unions, and political parties, the threat from the new and powerful forces of secularization, expressed in a welter of new ideologies, encouraged the development of these organizations along confessional lines. Evidence for the existence of ideas that led to *verzuiling* may therefore be better sought in the doctrine of the antithesis, which does involve ideological and institutional divisions [...].

citando como exemplo o discurso proferido por Kuyper em 1892, *Verflauwing der Grenzen* (no Brasil traduzido como “A destruição das Fronteiras no Panteísmo”). Partindo da concepção de cristianismo enquanto “uma religião histórica revelada, que, a cada ponto do caminho, defronta-nos inexoravelmente com ideias que demandam análise e com fatos que devem se encaixar em nosso caminho” (KUYPER, 2017c, p. 90), ou seja, da possibilidade de extrair tanto da existência histórica quanto da interpretação bíblica de sua fonte de sentido religiosa meios de ação perante situações concretas, contingenciadas historicamente, impostas no quadro sociopolítico em que se encontra determinado indivíduo ou grupo, Kuyper elenca o que denomina de método de resistência frente ao estado ou espírito da época, com o modernismo enquanto cosmovisão em ascensão e diametralmente oposta à fé cristã. Tal método de resistência, para Kuyper, baseia-se na narrativa bíblica da chamada de Abraão para sair do meio dos caldeus (e, assim, do paganismo), também quando Cristo que chama seus discípulos dentre os israelitas tirando-os do mundo para que depois de treinados conquistassem o espírito do mundo.

No século XVI, resistência semelhante foi oferecida por parte de homens que retiraram suas forças para os limites estabelecidos por eles próprios, a fim de reconquistar a força, com ordem, por meio da realidade da vida e dos atos, e não por teorias e frases; a fim de fortalecer a si próprios para a batalha que os aguardava [...] E no que toca à nossa luta, os adotantes da fé cristã devem começar a delinear um círculo ao redor de si mesmos, no qual desenvolvem vida própria, vida da qual, assim constituída, devem dar conta, crescendo desse modo em força para o embate que se nos impõe (KUYPER, 2017c, p. 91)

Certo, então, que Kuyper conclama os cristãos, notadamente os calvinistas, a resistirem aos efeitos do modernismo por meio da delineação de uma esfera ao seu redor, a saber, uma esfera da vida (*levensking*) que seria independente, fundada na palingênese e “buscando aplicar essa convicção à vida em toda a sua rica plenitude”¹²⁴ (KUYPER, 1998f, p. 400) ato que não é reservado somente aos calvinistas, mas estendido a qualquer grupo ideológico ou religioso, já que “Segue-se do sistema que não apenas nós, calvinistas, devemos formar um círculo próprio, mas que todos os outros grupos de crentes da nação façam o mesmo”¹²⁵ (KUYPER, 1998f, p. 400). E foi nesse sentido que Kuyper apropriou-se da

¹²⁴ “[...] and seeking to apply that conviction to life in all its rich fullness.” Trata-se de trecho de versão em inglês do discurso *A destruição das Fronteiras no Panteísmo* (*Verflauwing der Grenzen*), uma vez que a versão traduzida para o português não continha determinados trechos.

¹²⁵ But it follows from the system that not only we Calvinists should form a circle of our own but that every other group of believers in the nation do the same. (KUYPER, 1998f, p. 400)

máxima de Groen van Prinsterer: “o isolamento é nossa força” (2017c, p. 97), não como uma forma pueril de isolacionismo, mas como uma espécie de unidade que visa o fortalecimento de uma cosmovisão compartilhada, o que não implica em solipsismo ou afastamento da vida pública e social. Sendo certo, contudo, que o conceito de esfera (*Kring*) adotado por Kuyper em tal contexto refere-se a um grupo social, um arranjo sociopolítico formado pelo agrupamento de indivíduos com uma cosmovisão em comum, o que não se pode confundir com o conceito de soberania das esferas que se referem aos “reinos da existência humana” (HESLAM, 1998, p. 160).

Muito embora o tema da antítese seja retomado mais adiante, importante ressaltar que Kuyper ao estabelecer o método de resistência como uma necessidade, uma esfera de vida para o estabelecimento e fortalecimento da fé cristã calvinista também aponta a distinção de natureza epistemológica que está na raiz do conhecimento humano sobre a realidade. Kuyper em suas palestras na Universidade de Princeton utiliza dos termos “normalistas” e “anormalistas”, uma dicotomia que, em apertada síntese, se desdobra na concepção que se tem em face da cosmogonia; se o cosmos surge e se desenvolve por meio de “uma evolução eterna de suas potências até seu ideal” baseando-se apenas em dados naturalistas fala-se em “normalistas”, em sentido contrário, se o cosmos em sua condição presente é anormal “então um distúrbio aconteceu no passado, e somente um poder regenerador pode garantir o alcance final de seu alvo”, a posição anormalista (KUYPER, 2014, p. 139).

Tal discordância, que Kuyper curiosamente denomina de sistemas de ciência de fé, denotam para ele cosmovisões conflitantes¹²⁶ que disputam entre si “todo o domínio da vida, e eles não pode desistir do esforço constante para derrubar ao chão todo o edifício das afirmações de seus respectivos adversários, inclusive, todo o fundamento sobre o qual suas afirmações repousam” (KUYPER, 2014, p. 139-140). Como tais sistemas de ciências

¹²⁶ “Portanto, se é certo que existem dois tipos de pessoas que discordam essencialmente em seus egos e nas suas consciências internas, logo é evidente que suas pesquisas científicas não podem caminhar lado a lado. Não é possível que trabalhem conjuntamente construindo um mesmo muro. Cada um deve construir o seu. Inevitavelmente, esses dois tipos de ciência devem se desenvolver em paralelo – por um lado, a ciência daqueles cujo ponto de partida é o espírito do mundo; por outro, a ciência daqueles cujo ponto de partida é o Espírito que procede da parte de Deus. Uma vez que a diferença entre pessoas surge por meio da regeneração, que no Novo testamento é chamada de *palingenesis*, geralmente se distingue esses dois tipos de ciência contrapostos entre si de ciência da palingênese e a ciência à parte da palingênese”. (KUYPER, 2018, p. 81-82)

“Consequentemente, é possível supor que uma rica variedade de opiniões e convicções teria existido somente se o pecado não tivesse adentrado a criação, e que, somente por meio do pecado que continua a operar, nossas variações se insurgiram tão ferrenhamente umas contra as outras de forma a gerar, pelo menos em parte, antítese absolutas. Todos, portanto, devem se empenhar continuamente a fim de manter essas variações, mas também devem se empenhar para trazer à luz aquilo que opera como uma antítese, e estarem atentos ao cultivo da harmonia” (KUYPER, 2018, p. 86).

possuem epistemologias ou “pontos de partida díspares” tal como linhas paralelas que nunca se cruzam (KUYPER, 2014, p. 140), a visão de Kuyper para a convivência de tal pluralidade de ideias e cosmovisões foi que todas pudessem desenvolver-se livremente¹²⁷. Por tal motivo, por exemplo, a fundação da Universidade Livre de Amsterdã. Kuyper não almejava o isolamento do cristão aos recônditos privados de sua religiosidade, sua concepção era a de incentivar o cristão a extrair dos preceitos bíblicos força criativa para atuar em todas as esferas da existência.

2.3. A questão da *verzuiling* e o *Apartheid* na África do Sul

Antes de tratarmos da relação entre a temática da *verzuiling* e a ocorrência do injustificável *Apartheid* (separação) na África do Sul, bem como a possível conexão entre as lições extraídas da obra kuyperiana¹²⁸, em especial sua doutrina da soberania das esferas, acreditamos que seria salutar fazermos um esforço de contextualizar e descrever a concepção de Kuyper em referência à África do Sul, os descendentes de neerlandeses na região (Bôeres) e à guerra contra o imperialismo britânico à época, a Guerra Bôer (1899-1902), ou as guerras, se levarmos em conta a primeira investida travada entre (1880-1881)^{129 130}. Outro ponto de importantíssima relevância é a estrutura social que compunha e em certa medida ainda

¹²⁷ “Vocês não podem privar da liberdade de pensamento, de expressão e de imprensa àquele cuja consciência difere da sua, mais ainda, vocês não podem nem mesmo pensar nisso. É inevitável que eles, a partir de seu ponto de vista, derrubem tudo quanto em sua opinião é santo. Em vez de buscar auxílio para sua consciência científica em queixas deprimidas, ou em sentimentos místicos, ou em trabalho não confessional, a energia e o cuidados de nossos antagonistas deve ser sentida por todo erudito cristão como um claro incentivo a si mesmo para também voltar-se para seus próprios princípios em sua reflexão para renovar toda investigação científica sobre as linhas desses princípios e para saturar a imprensa com a carga de seus estudos convincentes” (KUYPER, 2014, p. 145).

¹²⁸ Em complementação ao exposto recomendamos: BASKWELL, Patrick. Kuyper and Apartheid: a revisiting. HTS Theologiese Studies/Theological Studies, vol. 62, n° 4, 2006, p. 1269-1290.

¹²⁹ Quanto à Guerra Bôer ver, por todos: BOSSENBROECK, Martin. The Boer War. New York: Seven Stories Press, 2018.

¹³⁰ Não ousamos fazer aqui uma história da África do Sul, tampouco de suas complexidades em face do *apartheid*. Outro ponto a ser destacado é a inevitável sumariedade com que trataremos de tal tema, muito embora não deixemos de considerar sua complexidade, haja vista tal tema tangenciar nossa pesquisa, mas nele não se resume; até mesmo porque as implicações teóricas podem nutrir pesquisas que o abordem com maior riqueza de dados e análise. Nesse sentido, imprescindível a leitura, para uma completa elucidação da temática, de alguns textos escritos por Kuyper que tangenciam o tema racial: KUYPER, Abraham. The South Africa Crisis. In: BRATT, James D. Abraham Kuyper: A Centennial Reader. Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Paternoster Press, 1998g, p. 323-360; KUYPER, Abraham. Calvinismo: São Paulo: Cultura Cristã, 2014. Para uma visão mais bem direcionada sobre a igreja local na África do Sul, ver: ROY, Kevin. The Story of the Church in South Africa. Cumbria: Langham, 2017. Para uma leitura sobre o protestantismo na África do Sul (além dos que forem sendo indicados ao longo do texto) ver: RYRIE, Alec. Protestants – The Faith that made the Modern World. New York: Penguin Books, 2017, em especial as páginas 327 a 361.

compõe a África do Sul, cercada por relações, disputas e conflitos étnicos, coloniais, classistas e tribais, o que torna a questão da sul-africana assaz complexa e digna de uma análise aprofundada e meticulosa, o que, dada a proposta da presente tese, não poderíamos fornecer.

Abraham Kuyper com base na sua visão criacional tinha na pluralidade da manifestação humana ou no pluralismo uma riqueza intrínseca da existência. Sua defesa de participação cristã nas diversas esferas (soberanas) da vida encontra eco na já prolatada visão de que o senhorio de Cristo se estende sobre tudo e todos. Partindo da premissa do pluralismo social, Kuyper entendia que a cosmovisão cristã não poderia e não deveria ser afastada na arena pública, bem como as demais cosmovisões também poderiam manifestar-se a fim de enriquecer o seio social e o debate público. Entretanto, tais possibilidades metodológicas da teoria política de Kuyper não nos afastam do debate de alguns reflexos que leituras perfidamente interessadas e equivocadas de sua teoria da soberania das esferas e do pluralismo sociocultural causaram a milhares de vidas humanas perdidas e violentadas por ódio, capricho, incompreensão e falta de empatia com seu semelhante.

Não podemos deixar de apontar, igualmente, a despeito das contribuições de Kuyper para a (re)leitura de sua fé calvinista, sua convivência quase inerte com um racismo já estabelecido, arraigado no pensamento eurocêntrico da época (exportado para outros rincões), que se tornou parte do cenário sociopolítico e cultural, portando ares de “normalidade” e “inevitabilidade” algo constatável inclusive no darwinismo social eclodido à época e também as separações entre culturas “selvagens” e “desenvolvidas”, “superiores” e “inferiores”.

Quando dizemos ter tido Kuyper uma convivência quase inerte com um racismo já estabelecido à época, queremos dizer que ele não o transcendeu totalmente; em alguns momentos Kuyper apresenta em suas palestras *Stone* e brevemente em seus posicionamentos acerca da guerra Anglo-Bôer algumas reminiscências de tal racismo estilo vitoriano, com base em uma visão cultural eurocêntrica (também norte-americana em certas ocasiões), ao tratar os nativos africanos como inferiores em termos de desenvolvimento e contribuição cultural para o conjunto da humanidade; em outros momentos, em sua explanação mais abrangente, Kuyper apresenta-se muito sensível e até mesmo além da consciência da época (se levarmos em conta a perpetuação do racismo institucionalizado em casos como o próprio *apartheid* e a segregação racial norte-americana com as infames *Jim Crow laws*) ao aduzir a unidade da raça humana e a grande riqueza cultural advinda da mistura de sangue, baseando-se na inerente dignidade da pessoa humana por sua feitura à imagem e semelhança divina.

Muito embora Kuyper não tenha ido pessoalmente à África do Sul, não deixou de tratar de algumas questões cogentes da época enquanto líder político do partido Antirrevolucionário (a partir de 1879) e depois Primeiro-ministro neerlandês (1901-1905), período que sucedeu em parte ao principal conflito entre os Bôeres e os ingleses (BOSENROEK, 2018, p. 3-7). Sua principal preocupação com a crise que se instalou em solo sul-africano tinha tonalidades fortemente nacionalistas (haja vista os Bôeres possuírem vínculo histórico e cultural com os neerlandeses), nutridas por um orgulho nacional neerlandês, que Kuyper faz questão de demonstrar não ser virtude exclusiva de seu povo, mas algo pertinente ao “sangue protestante” que busca a liberdade; não é sem razão o fato de Kuyper em algumas ocasiões (KUYPER, 2014, p. 48, 59, 93 e 118) celebrar com tons românticos de um genuíno patriotismo a resistência neerlandesa em face do imperialismo espanhol¹³¹, mais que isso, rememorar como sua nação foi impulsionada pela cosmovisão calvinista em busca de seu desenvolvimento. Neste sentido, a vitória neerlandesa não foi somente uma vitória nacional, mas do espírito calvinista, na visão de Kuyper¹³².

Em especial em seu texto que versa sobre a crise sul-africana (um texto reativo, diga-se de passagem, específico para a crise que já estava instalada), Kuyper muito mais intenta confronta o que denomina de imperialismo britânico e uma tentativa de (re)animar a população Bôer local em face da ingerência inglesa¹³³ que posicionar-se sobre a relação entre os bôeres e os nativos, em sua maioria representados, de há muito, pela tribo *Khoi-khoi*, chamados pelos colonos como Hotentotes. Contudo não deixa de reservar alguns parágrafos de seu texto à questão racial. Kuyper apresenta os Bôeres com um povo de natureza mais

¹³¹ Para aprofundamento da história neerlandesa, recomendamos: ISRAEL, Jonathan. *The Dutch Republic – Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*. New York: Oxford Press, 1998. Para o prosseguimento dos estudos históricos a partir do qual Jonathan Israel limitou suas pesquisas, ver: KOSSMANN, E. H. *The Low Countries – 1780-1940*. New York: Oxford, 2003.

¹³² Por óbvio Kuyper não deixa de noticiar em certas ocasiões, inclusive, outras revoluções que segundo mesmo narra “deixaram intacta a glória de Deus” como a Revolução Gloriosa no Reino Unido (1688) e a Revolução Americana de Independência (1776) (KUYPER, 2014, p. 93; KUYPER, 2016c, p. 2).

¹³³ Havia grande pressão política e militar por parte da Grã-Bretanha sob as áreas do *Transvaal* e do *Free Orange State* que sofriam pressão política e militar. Como aponta Bossenroek (2017, p. xvi) “O impacto catastrófico da segunda fase da guerra sobre as populações civis das duas repúblicas bôeres [...] Cerca de 230.000 brancos e não brancos foram encarcerados; sabe-se que 46.000 morreram. Além disso, as tropas britânicas deixaram um rastro de destruição sistemática enquanto varriam o *Transvaal* e o *Free State of Orange*. Portanto, a fase guerrilheira da Guerra Bôer prenunciou a devastação causada pela guerra total como na Segunda Guerra Mundial”.

“The catastrophic impact of the second phase of the war on the civilian populations of the two Boer republics [...] Around 230,000 whites and non-whites were incarcerated; 46,000 are know to have died. In addition, the British troops left a trail of systematic destruction as they swept through the Transvaal and teh Orange Free State. Hence the guerrilha phase of the Boer War foreshadowed the devastation caused by all-out warfare as in the Second World-War.” (BOSENROEK, 2017, p. xvi)

pragmática que sentimental, sendo esta a tônica que rege a dinâmica com o povo nativo. Segundo narra, “eles entendiam que os hotentotes e os bantos eram uma raça inferior e que os colocar em pé de igualdade com os brancos, em suas famílias, na sociedade e na política, seria simplesmente tolice”¹³⁴ (KUYPER, 1998g, p. 339). Em seu discurso, nota-se que Kuyper não somente reproduz o pensamento Bôer, mas torna-se em certa medida silente em face do mesmo, dando livre condução ao racismo de matriz europeia vitoriana que permeava a época, muito embora diga que na relação cotidiana com os nativos nunca se encontraria na África do Sul ninguém mais habilidoso que o patriarca bôer (KUYPER, 1998g, p. 339).

Kuyper, por certo, repudiaria as barbaridades perpetradas pelo *apartheid*. Repudiaria, como repudiou, o ato de violência ocorrido à época da prelação de suas palestras *Stone*, a “cena violenta em Wilmington”, ainda que visse dificuldades em ver paz duradoura entre brancos e negros (KUYPER, 1998g, p. 340)¹³⁵. Seu temor por uma guerra racial era sincero. Chega a ponto de antecipar pontos do conflito do *apartheid* atribuindo sua causa a Joseph Chamberlain¹³⁶ e ao jingoísmo¹³⁷ que promoviam de forma frenética o imperialismo britânico¹³⁸:

¹³⁴ The Boers are not sentimental but men of practical genius. They understood that the Hottentots and the Bantus were an inferior race and that put them on an equal footing with whites, in their families, in society, and in politics, would be simple folly (KUYPER, 1998g, p. 339).

¹³⁵ Apenas para aclaramos alguns pontos. Wilmington, Carolina do Norte, foi cenário de um massacre, em 1898, um confronto racial que dizimou incontáveis vidas humanas, mesmo ano em que Kuyper estava nos Estados Unidos e teve a oportunidade de conversar com diversos homens brancos e negros em suas visitas a lugares como Maryland e New Jersey. Os Estados Unidos ainda estavam colhendo os frutos de sua guerra civil e a segregação racial tornava-se mais ferrenha, veja-se o caso das denominadas leis Jim Crow. Todo esse ambiente conturbado, inquietante e até imprevisível, pode ter levado Kuyper a ser pessimista em concluir na impossibilidade de uma reconciliação entre brancos e negros como afirmou.

¹³⁶ Joseph Chamberlain, (1836-1914), era estadista britânico que teve papel proeminente não só na formação do que se denominou jingoísmo, mas da guerra Bôer, quando na função de secretário do Departamento Colonial Britânico. “Um dos maiores defensores do *New Imperialism* foi Joseph Chamberlain, empresário de sucesso, *mayor* de Birmingham e político hábil, cujas funções de Estado incluíram a de ministro de um governo liberal e posteriormente a de Secretário Colonial de um governo conservador. Chamberlain acreditava profundamente na unidade do Império, na figura da Rainha Vitória como símbolo máximo dessa unidade e também na missão civilizadora da raça anglo-saxônica, cujos valores como patriotismo, *fair play*, autodisciplina, altruísmo, coragem e ousadia (James 1998: 205-6) que Chamberlain considerava vitais para o desenvolvimento e felicidade dos povos mais atrasados, eram transmitidos nas escolas às futuras gerações de administradores do Império” (JESUS, 2013, p. 11).

¹³⁷ “O termo surgiu por volta de 1876 para designar o fervor imperialista que dominava o país, patente nas canções populares de music-hall, na imprensa e nas manifestações de apoio ao Império” (JESUS, 2013, p. 23).

¹³⁸ Sobre imperialismo britânico: JESUS, Ana Paula Lobato de. O (Anti)-Imperialismo de J. A. Hobson na Alvorada do Século XX. Tese (mestrado em Estudos Ingleses e Americanos). Universidade de Lisboa. Lisboa, 2013. Em tal dissertação a autora discorre inclusive sobre o papel do jingoísmo na construção da identidade nacional e sua função manipulativa de massas.

E se, mais cedo ou mais tarde, a luta pelo extermínio entre brancos e negros irromper de novo na África do Sul, toda a responsabilidade por isso recairá sobre Chamberlain e os jornalistas de Jingo que, de maneira bastante impertinente e com uma pressuposição mais que imprudente, surgiram entre as raças rivalizando um ódio cuja ardente chama tentarão tarde demais e em vão apagar (KUYPER, 1998g, p. 340).¹³⁹

Enquanto diante da situação sul-africana Kuyper não se posicionou de forma explícita contra o racismo existente, sendo em certo ponto até mesmo conivente, durante as palestras *Stone*, apenas dois anos antes, mostra-se em alguns aspectos mais consciente da inerente dignidade humana e a igualdade entre os homens. É o que o faz afirmar ser toda a raça humana “de um mesmo sangue”. O que inviabilizaria o tratamento desigual e cruel com o semelhante seja em razão de quaisquer critérios distintivos que se possa elencar. Segundo Kuyper o ser humano por nascer de outro ser humano está organicamente unido a toda a raça. “Nós formamos juntos uma humanidade, não somente com aqueles que estão vivos atualmente, mas também com todas as gerações antes de nós e com todas aquelas que virão depois de nós, embora possamos estar pulverizados em milhões”. (KUYPER, 2014, p. 87). Em tal consideração, brancos, negros, índios, todos, estariam debaixo do mesmo critério unificador, sua humanidade.

Ponto deveras complexo é entender o conteúdo de algumas falas de Kuyper durante suas palestras *Stone* a fim de abstrair seu sentido fundamental. É o caso, por exemplo, quando Kuyper descreve algumas contribuições nacionais à humanidade em geral e para o contínuo desenvolvimento da raça, por óbvio, uma leitura histórica eivada com certa visão eurocêntrica vitoriana que vê nas contribuições europeias¹⁴⁰ o auge do desenvolvimento humano¹⁴¹.

¹³⁹ “And if, sooner or later, the struggle for extermination between whites and blacks breaks out afresh in South Africa, all the responsibility for it will fall upon Mr. Chamberlain and Jingo journalists who quite impertinently and with a more than foolhardy presumption have stirred up between the rival races a hatred whose livid flame they will try too late and in vain to put out” (KUYPER, 1998g, p. 340).

¹⁴⁰ Muito embora Kuyper veja nos Estados Unidos um representante desse desenvolvimento cultural superior que pode contribuir para a promoção do crescimento humano com um todo: “Aqui, em terras americanas, pela primeira vez [o viajante] compreende com tantas potências divinas, que estavam escondidas no seio da humanidade desde a nossa própria criação, mas que nosso velho mundo foi incapaz de desenvolver, estão agora começando a revelar seu esplendor interior, prometendo assim um depósito de surpresas ainda mais rico.

Mas vocês não me pediriam para esquecer a superioridade que, em muitos aspectos, o Velho Mundo pode ainda reivindicar, aos seus olhos tanto quanto aos meus. A velha Europa continua portadora de um passado histórico muito longo e, portanto, coloca-se diante de nós com uma árvore enraizada muito profundamente, escondendo entre suas folhas alguns dos mais maduros frutos da vida” (KUYPER, 2014, p. 17).

¹⁴¹ A ideia de evolução e progresso (com as devidas distinções e ressalvas inerentes a cada objeto específico) estava permeando, inclusive, certos aspectos da seara científica da época. Como bem observa Celso Castro (2014, p. 7-8) a chamada escola antropológica do evolucionismo cultural encontra seus principais autores em Lewis Henry Morgan (1818-1881); Edward Burnett Tylor (1832-1917); e James George Frazer (1854-1941), assim como em Herbert Spencer (autor evolucionista que não se posicionava institucionalmente como

Kuyper na ocasião fala das civilizações que se fecharam em um círculo próprio sem interação com outras civilizações para produção de ganhos civilizacionais superiores. É a crítica ácida que Kuyper faz ao México e ao Peru nos dias de Montezuma e dos Incas, mas, principalmente, à parcela do continente africano: “Isto aplica-se, mais fortemente ainda, à vida das raças na costa e no interior da África – a forma menos desenvolvida de existência, não lembrando-nos nem mesmo um lago, mas um poça d’água e um brejo” (KUYPER, 2014, p. 41).

É clara a existência de uma ideia de hierarquia civilizacional na leitura de Kuyper sobre o desenvolvimento histórico e cultural dos povos, inclusive aos coexistentes no tempo, vide sua fala em relação à África em detrimento da Europa. Contudo para Kuyper esse desenvolvimento, pelo que se infere da leitura de sua obra não se suporta em uma leitura racial, dito de outra forma, não é uma questão de brancos, negros e superioridade ou inferioridade¹⁴²; trata-se de outro critério de fundo civilizacional, mas que se refere à presença

antropólogo), muito embora o rótulo “evolucionista” seja reducionista, é certo que tais autores contribuíram com essa corrente de pensamento. Seus estudos foram primordiais para o crescimento e desenvolvimento da disciplina antropológica. A tradição evolucionista apesar de suas contribuições sofreu momento de significativa ruptura com as obras de Franz Boas (1858-1942) e Bronislaw Malinowski (1884-1942, do qual se destaca a obra *Argonautas do Pacífico Ocidental*, fruto de suas pesquisas nas Ilhas Trobriand, na qual introduz o método denominado de “observação participante” e dando mais atenção ao ponto de vista do nativo). Celso Castro (2014, p. 24-25 e 28) intenciona desfazer o equívoco de alguns que entendem a ideia de evolução como explicação para a diversidade cultural humana como decorrência direta da evolução biológica. Com afirma Celso de Castro (2014, p. 24): “Darwin argumentou que as espécies existentes haviam se desenvolvido lentamente a partir de formas de vidas anteriores, e apontou o mecanismo principal desse processo a teoria da ‘seleção natural’ através de variações acidentais. Em meados dos anos 1870, talvez a maior parte das pessoas cultas na Europa e na América do Norte já tivesse aceito as ideias de Darwin. Muitas vezes, no entanto, a compreensão de sua teoria era vaga e superficial um dos fatores fundamentais para a aceitação da ideia de progresso, cuja imagem mais comum é a de uma ‘escada’ cujos degraus estão dispostos numa hierarquia linear. Geralmente, o evolucionismo era percebido com a expressão científica desse princípio mais antigo e geral [...]”

O postulado básico do evolucionismo em sua fase clássica era, portanto, que, e, todas as partes do mundo, a sociedade humana teria se desenvolvido em estágios sucessivos e obrigatórios, numa trajetória basicamente unilinear e ascendente. A possibilidade lógica oposta, de que teria havido uma degeneração ou decadência a partir de um estado superior – ideia que tinha por base uma interpretação bíblica – precisava ser descartada, como se poderá ver nos textos aqui reunidos. Toda a humanidade deveria passar pelos mesmo estágios, seguindo uma direção que ia do mais simples ao mais complexo, do mais indiferenciado ao mais diferenciado.

O caminho da evolução seria, nas palavras de Morgan, natural e necessário: ‘Como a humanidade foi uma só na origem, sua trajetória tem sido essencialmente uma, seguindo por canais diferentes, mas uniformes, em todos os continentes, e muito semelhantes em todas as tribos e nações da humanidade que se encontram no mesmo status de desenvolvimento’”.

¹⁴² Neste sentido, McGoldrick (2000, p. 228) “Ele [Kuyper] sabia que os bôeres consideravam os negros como povos inferiores e que eles achavam impossível elevá-los à igualdade com os brancos. Kuyper não acreditava que os negros fossem inerentemente inferiores, mas observou que a cultura da África era inferior à da Europa e da América, onde a influência do cristianismo é forte há séculos. Embora ele não gostasse da atitude dos bôeres em relação aos negros, Kuyper argumentou que a influência dos bôeres estava tendo um efeito civilizador sobre as tribos da África do Sul”.

He knew that the Boers regarded blacks as inferior peoples whom they did not think it possible to elevate to equality with whites. Kuyper did not believe that black people are inherently inferior, but observed that their

do lêvedo cristão no seio social. Dessa feita, a visão de Kuyper comporta certa visão vitoriana na medida em que a Europa está no centro do desenvolvimento civilizacional, mas não por méritos próprios, ou inerentemente intrínsecos, mas tão somente pela presença da seiva calvinista que nutre certas civilizações.

Novamente, essa liderança não passou da Babilônia e Egito para Israel, mas para Grécia e Roma. Embora o rio do Cristianismo tivesse subido, quando o Islamismo surgiu, nos séculos 8º e 9º os seguidores de Maomé foram os mestres e com eles repousou o comando do mundo. E, embora a hegemonia do Romanismo ainda mantida por si mesma, por um curto espaço de tempo depois da paz de Münster, **ninguém questiona o fato de que o desenvolvimento superior, que estamos agora gozando não devemos nem à Espanha nem à Áustria, nem mesmo à Alemanha daquele tempo, mas aos países calvinistas dos países Baixos e à Inglaterra do século 16** (KUYPER, 2014, p. 42-43).

A mistura de sangue na leitura kuyperiana promoveria desenvolvimento civilizacional; seria benéfica não para uma “tribo em particular”, mas para toda a raça humana¹⁴³. O caso norte-americano para Kuyper é paradigmático, não por demonstrar em sua visão onde o calvinismo pode fluir mais livremente a miscigenação ocorre em maior escala, mas por ser exemplo de seu ápice¹⁴⁴.

A influência da obra kuyperiana sobre os nacionalistas sul-africanos deve-se a uma leitura deturpada da doutrina da soberania das esferas, notadamente em seu segundo aspecto da pilarização (*verzuiling*). Após o encerramento da guerra Anglo-Bôer (1902) com a derrota dos bôeres e a anexação das terras do *Transvaal* e do *Free State of Orange* ao território da África do Sul submetido ao controle inglês, houve receio, por parte dos bôeres de perda de sua identidade histórica, cultural e religiosa, iniciando um processo de pilarização cujo

culture in Africa was inferior to that of Europe and America, where the influence of Christianity has been strong for centuries. Although, he disliked the Boer attitude towards the blacks, Kuyper argued that Boer influence was having a civilizing effect upon the tribes of South Africa (MCGOLDRICK, 2000, p. 228).

¹⁴³ “É digno de nota que o processo do desenvolvimento humano prossegue continuamente com aqueles grupos cuja característica histórica não é o isolamento, mas a mistura de sangue” (KUYPER, 2014, p. 44).

¹⁴⁴ “Na América, onde o Calvinismo tem se expandido numa liberdade ainda mais ampla, esta mistura de sangue está assumindo uma proporção maior do que tem sido conhecida até agora. Aqui flui o sangue de todas as tribos do mundo antigo, e novamente temos os celtas da Irlanda, os alemães [...] que promovem ainda mais essa já vigorosa miscigenação das raças. Este último processo ocorre sob o mais alto expoente, que não é meramente a união de tribo com tribo, mas que as velhas nações históricas estão se dissolvendo, e fim de permitir a reunião de seus membros numa unidade superior, até agora continuamente assimilada pelo tipo americano. Também nesse aspecto o Calvinismo igualmente satisfaz plenamente as condições impostas sobre cada nova fase de desenvolvimento na vida da humanidade. Ele se expandiu num campo onde encontrou a mistura de sangue mais forte do que sob o Romanismo, e na América elevou isto a sua mais alta realização concebível” (KUYPER, 2014, p. 46).

critério era racial, especialmente com a criação de pilares entre brancos bôeres (Africâneres) e negros (nativos), um critério racial que nunca esteve em nenhuma das explicações de Kuyper sobre a soberania das esferas; um critério que somente servia para os interesses próprios e anticristãos perpetrados no regime de *apartheid*. A pilarização nos termos em que ocorreu com maior ênfase nos Países Baixos (início e meados do século XX, em especial) partia de disposições ideológicas e religiosas (não raciais, mesmo diante do fato de haver certa homogeneidade racial local¹⁴⁵), eram, pois, critérios da ordem do pensamento e da expressão, nunca de seu fenótipo, uma tentativa de vida pluralista e de consolidação e participação democrática, não um abjeto regime autoritário segregacionista.

A celeuma que envolve a pilarização (*verzuiling*) racial na África do Sul levanta questionamentos sobre a adequabilidade dos princípios e conceitos calvinistas na leitura kuyperiana; soma-se a isto a eventual leniência e ambiguidade em alguns textos de Kuyper quanto à questão racial como tivemos a oportunidade de explorar. Tal horrenda manifestação de pilarização ocorre como uma resposta dos defensores do *apartheid* na utilização da ideia de soberania das esferas para apoiar sua ideologia de desenvolvimento segregacionado entre raças. Com um forte ideal nacionalista e considerando-se “os verdadeiros calvinistas” (MCGOLDRICK, 2000, p. 228), alguns africânderes (antigamente considerados os bôeres) tomaram para si um desarrazoado ideário romântico de uma cultura superior a ser preservada e separada dentre as demais (leia-se dos nativos, bem como de ingleses à época da eclosão segregacionista) distorcendo “o ensinamento de Kuyper para promover uma religião civil do nacionalismo africânder” (MCGOLDRICK, 2000, p. 228).

Os ideais neocalvinistas, ainda que de forma distorcida, começaram a ser trazidos ao território sul-africano por volta dos anos 1930, tornando-se parte do arcabouço teórico de teólogos e pastores locais, haja vista muitos deles terem estudado na Universidade Livre de

¹⁴⁵ Como afirma Lijphart: “Por um lado, os Países Baixos são racialmente homogêneos e seria impróprio chegar a qualquer conclusão sobre questões raciais com base na experiência neerlandesa. Em segundo lugar, a segregação nos Países Baixos significa isolamento social autoimposto, ao passo que o *apartheid* implica a imposição de segregação pelo grupo dominante sobre um grupo menos favorecido. O caso neerlandês mostra, no entanto, que uma doutrina “separada, mas igual” pode funcionar. Os blocos religioso-ideológicos lutaram e alcançaram em grande parte status igual na sociedade neerlandesa, mantendo suas identidades separadas e seu isolamento mútuo. Em outras palavras, a segregação social não leva necessariamente à instabilidade, não sendo inerentemente desigual ou injusta” (LIJPHART, 1975, p. 186).

“For one thing, Holland is racially homogenous and it would be improper to reach any conclusion on racial questions on the basis of the Dutch experience. Secondly, segregation in Holland means self-imposed social isolation, whereas apartheid implies the imposition of segregation by a dominant group upon a less favored group. The Dutch case does show, however, that a “separate but equal” doctrine can work. The religious-ideological blocs have fought for and have largely achieved equal status in Dutch society while maintaining their separate identities and their mutual isolation. In other words, social segregation does not necessarily lead to instability nor is it inherently unequal or unjust” (LIJPHART, 1975, p. 186).

Amsterdã (BRATT, 2013, p. 296). Como já dito, o ferramental doutrinário da soberania das esferas serviu aos propósitos de “santificar o nacionalismo africânder em oposição à dominação britânica e ao potencial crescente do poder político negro”, muito embora, repisa-se, Kuyper não intentou transformar um grupo étnico em particular (*volk*) em uma esfera a ser separada das demais (MCGOLDRICK, 2000, p. 228). Para Bratt, (2013, p. 296) os nacionalistas africânderes ampliaram a sugestão que Kuyper extraía de S. J. Du Toit (1847-1911, político nacionalista bôer) quanto aos bôeres terem um chamado sagrado em sua terra, avalizando, assim, sua “sociologia romântica” e seu “racismo europeu” (BRATT, 2013, p. 296).

A ideia de um grupo destacado dentre os demais ao seu redor, foi invocada, por exemplo, como lembra McGoldrick (2000, p. 229), por A. P. Treurnicht¹⁴⁶, “um zelote africânder” que se utilizou de Kuyper para evocar a ideia “de que um *Afrikaner Volksgees* (espírito nacional) especial fez dos bôeres um povo separado”¹⁴⁷.

A guerra Anglo-Bôer inculcou na mentalidade bôer (africânder) receio quanto à preservação de sua identidade nacional tanto em face dos ingleses, vencedores da guerra, quanto em face dos nativos negros. A hipótese de tornar-se um grupo étnico separado com a finalidade de autopreservação identitária consolidou-se e tornou-se realidade quando o medo bôer de uma ingerência em sua matriz histórico-cultural, em sua concepção, foi engendrado saindo da mera especulação quando da tentativa de imposição da língua inglesa às escolas. Para McGoldrick as igrejas em geral uniram-se em apoio à manutenção da identidade africânder, o Partido Nacional e as Igrejas Reformadas tornaram-se guardiões de uma cultura ameaçada pelos britânicos e pelos nativos (2000, p. 229). Bratt assim condensa os nefastos resultados do *apartheid*:

Os resultados foram surpreendentes: um sistema de organização separada com base na raça ao invés de confissão religiosa, refletindo e ampliando uma má distribuição grosseira de recursos e incorporado em um aparato institucional que era o pesadelo do pensamento antirrevolucionário. O estado sob o *apartheid* sul-africano tornou-se o maior empregador da população branca no país. Escolas iniciadas sob controle parental foram confiscadas e subordinadas a currículos uniformes ditados de cima para baixo. O ideal *volk-church* predominou na maior denominação africâner; de

¹⁴⁶ A. P. Treurnicht (1921-1993), político sul-africano durante o regime de *apartheid* com funções de Líder do Partido Conservador e também Ministro da Educação em sua carreira.

¹⁴⁷ “A. P. Treurnicht, an Afrikaner zealot, cited Kuyper in support of his contention that a special Afrikaner Volksgees (national spirit) made the Boers a separate people” (MCGOLDRICK, 2000, p. 229).

fato, o *apartheid* foi indiscutivelmente enraizado mais na teologia nacional de Utrecht do que no neocalvinismo de Amsterdã (BRATT, 2013, 296)¹⁴⁸

Certo é que determinados teólogos, pastores e políticos nacionalistas sul-africanos aproveitaram-se da obra kuyperiana não para produzirem um arcabouço teológico que promovesse a pluralidade e a convivência harmônica da diversidade cultural, ideológica e religiosa humana com base em princípios cristãos, mas para produzir um sistema segregacionista deturpando em grande medida o teor do que esperava Kuyper com a soberania das esferas e a participação democrática das diversas manifestações de pensamento. Todavia, é possível encontrar em solo sul-africano aqueles que, sensíveis à obra kuyperiana conseguiram suplantar a eventualidade de sua visão de superioridade eurocêntrica-desenvolvimentista, para extrair bases teológicas para a construção de uma sólida teologia pública, como o caso do teólogo cuja luta contra o apartheid foi significativa, Allan Boesak, que cita Kuyper para condenar tal segregação com uma heresia ao aduzir que: “acreditamos apaixonadamente com Abraham Kuyper que não existe parcela alguma da vida que não recaia sob o senhorio de Cristo”¹⁴⁹ (BOESAK, 1984, p. 87), apropriando-se assim, da tradição reformada para humanizar cada vez mais as relações sócio-políticas e promover a dignidade humana. É o caso, por exemplo, quando Boesak, apropriadamente, faz uso das preleções de Kuyper sobre a justiça social, quando de sua preleção em 1891 no Congresso Social Cristão¹⁵⁰, para se posicionar ao lado daqueles que, desvalidos, necessitam de auxílio e de compaixão e ações efetivas que contornem a lamentável realidade em que vivem (BOESAK, 1984, p. 91).

¹⁴⁸ The results were startling: a system of separate organization based on race instead of religious confession, reflecting and magnifying a gross maldistribution of resources, and embodied in an institutional apparatus that was the nightmare of Antirrevoluntary thought. The state under South African apartheid became the single largest employer of the White population in the nation. Schools begun under parental control were seized and subordinated to uniform curricula dictated from the top to down. The volk-church ideal predominated in the largest Afrikaner denomination; indeed, apartheid was arguably rooted more in national theology of Utrecht than in the Neo-calvinism of Amsterdam (BRATT, 2013, 296).

¹⁴⁹ “We believe passionately with Abraham Kuyper that there is not a single inch of life that does not fall under the lordship of Christ” (BOESAK, 1984, p. 87).

¹⁵⁰ Teremos a oportunidade, mais adiante, de abordar em maiores detalhes as premissas esboçadas por Kuyper no que concerne à justiça social, notadamente as exaradas durante o já mencionado *Christian Social Congress*, em 1891, quando Kuyper proferiu palestra inaugural tratando sobre o problema da pobreza.

CAPÍTULO 3. GRAÇA COMUM A PARTIR DE KUYPER

3.1. Cosmogonia, doutrina da criação e a manifestação da graça comum na humanidade

A busca de sentido, de um significado para o estado de coisas que se assomam à existência humana, de um entendimento sobre a existência, suas circunstâncias, contingências e (im)possibilidades, torna-se algo que concerne à humanidade. A busca por compreensão, por conhecimento, tem movido e impulsionado a cultura e preenchido a história humana¹⁵¹. Teorias, fatos, hipóteses, dogmas, correntes interpretativas têm alimentado essa necessidade humana por fundamento, sentido ou certezas sobre sua constituição e existência. Questões que versam sobre a existência do cosmos, a humanidade e seu eventual papel nele, as origens das vidas animal e vegetal, a existência ou não de uma ou várias divindades, um arquiteto cósmico, um grande designer, uma casualidade de eventos cósmicos em convergência acompanhada ou não por um processo evolutivo aleatório e caótico para o surgimento da vida. Cada questão traz ramificações que implicam em um anseio por uma estrutura mais aprofundada para compreensão da realidade e construção de um mundo significativo. Para atingir tal objetivo, vários campos do saber tentaram e ainda tentam utilizar seu arcabouço teórico e metodológico, como as ciências naturais e a teologia, para elaborar uma narrativa mais abrangente da existência no que concerne à sua origem e seus desdobramentos.

Em tal desígnio, o mito, igualmente, se apresenta como uma narrativa válida em trazer respostas aos questionamentos como as anunciadas preteritamente e formulam uma estrutura de sentido para os que a eles recorrem. Como aponta Mary Midgley, os mitos devem

¹⁵¹ Alister Mcgrath observa que: “De incontáveis maneiras, vemos em nosso mundo esse anseio humano por entender os enigmas e as charadas da vida, passados e presentes. Os anglo-saxões amavam provocar uns aos outros com charadas complexas, cuja solução bem-sucedida era a contrapartida intelectual de provar ser um herói na batalha. Mais recentemente, o surgimento das ciências naturais reflete um anseio humano fundamental de encontrar sentido por meio da nossa observação do mundo. Que quadro completo une nossas observações díspares? Como os fios da evidência e da observação podem ser tecidos em uma tapeçaria de verdade? É uma visão que cativa a imaginação humana, inspirando-nos a explorar e descobrir as estruturas mais profundas da realidade.

Ansiamos por encontrar o sentido das coisas. Ansiamos por ver o quadro completo, por conhecer a história em sua totalidade, da qual nossa história é uma pequena parte, mas ainda assim importante. Discernimos com acerto a necessidade de organizar nossa vida em torno de alguma estrutura ou narrativa reguladora. O mundo à nossa volta parece estar salpicado de pistas para uma visão maior da vida. Contudo, como podemos ligar os pontos para descobrir o quadro completo? O que acontece se estamos tão sobrecarregados de pontos que não conseguimos discernir um padrão? E se não conseguirmos ver o que é importante em uma situação porque estamos dando atenção demais aos detalhes?” (MCGRATH, 2015, 9-10).

ser vistos, não como são encarados popularmente, ou seja, narrativas mentirosas, mas, sim, “modelos imaginativos que formam uma rede de símbolos poderosos que sugerem maneiras particulares de interpretarmos o mundo, moldando seu significado” (MIDGLEY, 2014, p. 21).

A formação do universo como um todo também apresenta respostas variadas; o mesmo ocorre com a origem da vida. Respostas dadas pelas ciências naturais, pelas narrativas religiosas ou por outras construções míticas, filosóficas ou teóricas formam um grupo variegado de mapas de significado e formas de habitar o mundo, de conceber a realidade e nutrir cosmovisões próprias. As cosmogonias servem como ponto de partida essencial para construção de narrativas interpretativas de um todo complexo, o universo, seja em sua ordenação ou em seu caos e seu desenrolar.

A história sagrada primordial é fundamento e legitimação para outros mitos. O mito cosmogônico apresenta-se como modelo para os demais mitos de origem. Desta forma, a criação dos animais, da humanidade, das plantas, das instituições sociais, da cultura e até mesmo questões como vida e morte, encontram na cosmogonia sua história primordial sagrada. Como observa Eliade, os mitos que expressam cosmogonias possuem narrativas que descrevem o estágio germinal do mundo. Encontram-se implícitos na sequência de mitos que relatam “os fabulosos acontecimentos que tiveram lugar após a criação ou aparecimento do universo” reunindo uma história dotada de certa coerência (ELIADE, 1989, p. 97).

No caso do judaísmo e também do cristianismo, como observa Eliade (1992a, p. 105) observa-se pela primeira vez afirmada e aceita a ideia de certa definitividade dos acontecimentos históricos, no sentido de possuírem valor em si mesmos enquanto são determinados por Deus. Os fatos históricos transformam-se em espécies de hierofanias ou manifestações do sagrado que sacralizam o tempo histórico e a atuação humana, passando a história humana a ser um drama cósmico entre criador e criatura, Deus e a humanidade a partir de um valor religioso da história e da vida como um todo; uma sacralização da vida. Os hebreus, assim, foram os primeiros a descobrir a história como epifania divina, noção que foi assimilada pelo cristianismo (ELIADE, 1992a, p. 105).

Na narrativa cosmogônica judaico-cristã Deus é o artífice de tudo. A tudo deu sentido e propósito. Como consta no relato bíblico de Gênesis, no princípio criou Deus o céu e a terra. A criação começa com um imperativo. Ordenou o surgimento da luz, separou entre luz e trevas, determinou que a terra fosse frutífera, criou os animais, bem como homem e mulher à imagem de Deus. Ao homem e à mulher Deus ordena que frutifiquem, multipliquem e encham a terra sujeitando-a, e, ainda, que dominem sobre o restante da criação.

Entretanto, segundo o relato bíblico, a relação entre a humanidade e seu criador sofre uma ruptura que se denominou queda, um ato de desobediência que se originou após homem e mulher cederem à tentação demoníaca que provocou a expulsão do casal primordial do paraíso edênico. Tal fato trouxe consequências desastrosas para a humanidade e para todo o cosmos. A relação entre humanidade e Deus foi corrompida, sua percepção da realidade passa a ser obnubilada pelo pecado (o que se chama comumente de efeitos noéticos do pecado) e a natureza não passa ilesa, pois passa a sofrer maldição em razão da desobediência humana. Na perspectiva cristã a restauração da relação de Deus com a humanidade, especificamente seus eleitos (os que ouvirem seu chamado e o atenderem), assim como o restabelecimento da terra e do cosmos como um todo em sua plenitude somente seriam realizados por intermédio do sacrifício redentivo de Jesus Cristo em um drama de criação, queda e redenção.

Estando a criação imersa na maldição do pecado original e por ele corrompida ela se posta distante do propósito divino inicial o que, na leitura cristã, somente mediante Cristo se restauraria. A imagem de Deus na humanidade foi pervertida fazendo com que ela se inclinasse a toda espécie de mal. Uma leitura mais alusiva ao setor reformado calvinista conclui que à parte da presença restaurativa da graça divina o homem é incapaz de fazer o bem¹⁵², tal como previsto no Catecismo de Heidelberg (1563) em suas perguntas 6, 7 e 8¹⁵³.

¹⁵² As noções e ideais sobre a perfectibilidade humana ao longo da história geram posições antagônicas e debates que levam à construção de visões de mundo totalmente distintas que militam entre si em busca de hegemonia como as trazidas ao longo do tempo pelas filosofias grega clássica, medieval e moderna. Temos exemplo, em apertadas síntese, no antagonismo entre a visão hobbesiana e a rousseauiana, cada qual na tentativa de justificar a seu modo o enlace social entre os indivíduos a partir de seu estado originário; esta, a rousseauiana, acredita na bondade inata do ser humano e na necessidade de cada indivíduo ceder parcela de sua liberdade em prol da coletividade em nome de uma pactuação social visando subsidiar a vida coletiva e individual por meio de uma governança na qual há, em regra, submissão do indivíduo à vontade geral; para aquela posição, hobbesiana, a humanidade estaria em um estado de natureza bélico no qual todos guerreiam contra todos (no qual competição, desconfiança e glória são as causas essenciais) e somente mediante a constituição de uma sociedade na qual um governo fosse sobre todos tal natureza poderia ser refreada. A teologia calvinista também nutre uma antropologia consubstanciada em uma visão da natureza humana na qual o homem após a queda em virtude do pecado original torna-se totalmente depravado, conforme um dos cinco pontos centrais do calvinismo abstraídos do Sínodo de Dordt (1619), quais sejam, a depravação total; eleição incondicional; expiação limitada; graça irresistível; e perseverança dos santos. Uma natureza inclinada ao mal como notabilizado no Catecismo de Heidelberg (1563).

¹⁵³ A referência é ao Catecismo de Heidelberg (1563), perguntas 6, 7 e 8, terceiro domingo.

6. Mas Deus criou o homem tão mau e perverso?

R. Não, Deus criou o homem bom (1) e à sua imagem (2), isto é, em verdadeira justiça e santidade, para conhecer corretamente a Deus seu Criador, amá-Lo de todo o coração e viver com Ele em eterna felicidade, para louvá-Lo e glorificá-Lo (3).

(1) Gn 1:31. (2) Gn 1:26,27. (3) 2Co 3:18; Ef 4:24; Cl 3:10.

7. De onde vem, então, esta natureza corrompida do homem?

Seguir tal raciocínio leva a interpretar a vida humana na terra virtualmente impossível, já que a natureza humana, agora eivada do pecado original, torna o mal uma constante, o ódio de uns pelos outros e a impossibilidade de virtudes fora da graça divina. Contudo, uma breve análise empírica mostra que tal sorte não alcançou a humanidade, uma vez que ela se desenvolveu culturalmente, tecnologicamente, cientificamente e em outros campos da existência, muito embora tenha se imiscuído em momentos aberrantes, bélicos, escravagistas e genocidas. Kuyper preocupou-se com este questionamento. Como poderia o mundo, e com mundo diga-se um sistema ético dominado pelo pecado, comportar a humanidade, notadamente aqueles que não se submeteram à graça salvadora de Cristo, e tê-la produzindo coisas boas e louváveis? A graça comum seria a resposta¹⁵⁴.

De acordo com a narrativa bíblica exposta em Gênesis houve um período após a queda no qual o crescimento da humanidade foi acompanhado por uma multiplicação da maldade no coração humano (Gen. 6:5). Tal estado de pecaminosidade foi tamanho a ponto de Deus intentar eliminar sua criação, animais e humanidade por meio de um dilúvio; dilúvio este que somente não alcançou a Noé, seus familiares e as espécies animais que foram preservadas juntamente com eles em uma arca construída para resistir a tal evento de ira divina (Gen. 7 e 8). Ao fim do dilúvio, com a saída de Noé, seus familiares e os animais lá abrigados, Deus se pronuncia para abençoar Noé e os seus, outorgar-lhes um mandato cultural e realizar um pacto com a humanidade.

O ponto de partida fixado historicamente para compreensão da doutrina da graça comum está ligado ao estabelecimento do pacto noaico, um pacto que, para Kuyper deve ser visto com mais parcimônia do que comumente se tem ao lê-lo (ao preferirem os pactos com Abraão ou demais patriarcas), uma vez que se trata de um evento significativo e decisivo para

R. Da queda e desobediência de nossos primeiros pais, Adão e Eva, no paraíso (1). Ali, nossa natureza tornou-se tão envenenada, que todos nós somos concebidos e nascidos em pecado (2).

(1) Gn 3; Rm 5:12,18,19. (2) Sl 51:5; Jo 3:6.

8. Mas nós somos tão corrompidos que não podemos fazer bem algum e que somos inclinados a todo mal?

R. Somos sim (1), se não nascermos de novo pelo Espírito de Deus (2).

(1) Gn 6:5; Gn 8:21; Jó 14:4; Jo 15:14,16,35; Is 53:6; Tt 3:3. (2) Jo 3:3,5; 1Co 12:3; 2Co 3:5.

¹⁵⁴ O emprego e a preferência de Kuyper pelo termo graça comum em detrimento de graça ou favor universal é por ele justificado por entender que, não obstante a semelhança semântica dos termos, a acepção de universal tende a denotar algo que é válido e encontrado em toda a parte ou grupo, no caso em questão, a humanidade, e aplicável a todos individualmente sem distinção; por outro lado, *communis* (de *gratia communis*, termo que segundo Kuyper é utilizado pelos reformadores e teólogos reformados que os sucederam) refere-se a algo que é compartilhado em comum entre um grupo específico, no caso algo que a humanidade compartilha (KUYPER, 2016a, p. 596-597).

a história e desenvolvimento humanos em uma perspectiva reformada. Kuyper ressalta que a própria narrativa bíblica dispensa maior detalhamento e solenidade à elaboração pactual noaica que a aliança feita no Éden ou a abraâmica; aliança noaica que foi estabelecida na Bíblia como evento histórico narrado em detalhes meticulosos e selado com um sinal nas nuvens, o arco-íris (KUYPER, 2016a, p. 10-11).

O evento diluviano e o subsequente pacto fizeram com que Noé fosse visto teologicamente como o segundo progenitor da raça humana. Não como Adão, uma vez que existiam distinções significativas que deveriam ser consideradas. Enquanto Adão fora formado direto das mãos divinas como produto de sua imaginação criativa e, conseqüentemente, não possuía natureza ancestral; Noé, por sua vez, era fruto da procriação humana e herdeiro de uma natureza ancestral, na medida em que herdara seu caráter e natureza de seus pais e avós (KUYPER, 2016a, p. 12).

A importância da aliança noaica espalha-se, também, em sua relação com o futuro da igreja, não diretamente, mas no sentido de alterar a vida humana em geral e preparar o ambiente favorável não só para o desenvolvimento sociocultural humano, mas para fundação e preservação da igreja na vida terrena. O pacto alcança toda a humanidade em suas relações sociais, nas relações interindividuais, nas relações com os animais e até com as forças e elementos destrutivos da natureza (KUYPER, 2016a, p. 13). É uma aliança proporcionada por Deus à humanidade que prescindia de concordância (KUYPER, 2016a, p. 39); um pacto cujos efeitos durarão desde o evento diluviano até à volta de Cristo (KUYPER, 2016a, p. 19). Esta aliança traz a garantia e a segurança de que a terra não sofrerá nenhuma outra ruptura violenta de tal magnitude que se compare ao dilúvio até o retorno de Cristo (KUYPER, 2016a, p. 19). Mesmo que a humanidade ainda permaneça sob a maldição do pecado, a graça comum restringe seus efeitos impedindo que ela se torne tão má e tirana como descrito no período pré-diluviano; “A besta dentro do homem permanece igualmente má e selvagem, mas as barras em torno de sua gaiola foram fortificadas, de modo que não pode mais escapar como antes”¹⁵⁵ (KUYPER, 2016a, p. 26).

É ancorado e certo da graça comum que Kuyper não se vê constrangido em dizer que um único Aristóteles conhecia muito mais do cosmos que todos os pais da igreja juntos e que a cosmologia prosperou sob o domínio do Islamismo, muito mais que nas catedrais e escolas monásticas. O reconhecimento elogioso acompanha a crítica de Kuyper à concepção dualista

¹⁵⁵ [...] The beast within man remain just as evil and wild, but the bars around its cage were fortified, so that it cannot again escape like it used to (KUYPER, 2016a, p. 26).

da vida que nutre certa faceta do cristianismo, segundo ele, uma religião substancialmente soteriológica. Uma divisão entre sagrado e profano, temporal e eterno, a vida terrena e a celestial, que muitas vezes incorre no erro de obnubilar uma potencial conexão e falsificar tais elementos dicotômicos pelo erro ou pela bilateralidade. A regeneração sofreu uma interpretação dualista consubstanciada na dicotomia natureza e graça. Contemplaram-se intensamente as coisas celestiais, descuraram o mundo da criação, dos deveres temporais e negligenciaram o cuidado do corpo. Tal negligência e apreciação unilateral da existência, pois desarmônica, trouxe grandes perdas para um completo entendimento da pessoa de Cristo, uma vez que se passa a ter somente uma adoração mística que exclui a ideia de Deus como criador do céu e da terra, ou seja, que abarque as outras esferas do mundo e impede-se a compreensão plena da existência e do papel humano nela. “Cristo foi concebido exclusivamente como o Salvador e seu significado *cosmológico* foi perdido de vista” (KUYPER, 2014, p. 125).

Há duas formas de autodesvelamento divino; Deus pode se revelar mediante sua Palavra, o que é denominado de revelação especial, ou pode revelar-se por meio da criação no que se chama de revelação geral (ou até mesmo revelação residual) na qual toda a criação guarda em si o brilho divino por ser fruto de seu desígnio¹⁵⁶. Neste diapasão Kuyper é categórico em afirmar que ainda que a salvação seja de valor substancial, não pode ser comparada com o valor sobremodo maior “da glória de nosso Deus, que tem revelado sua majestade em sua maravilhosa criação” (KUYPER, 2014, p. 126). Nota-se, portanto, que a graça comum comporta, inclusive, uma fonte alusiva ao autodesvelamento divino de forma geral, já que demonstraria sua soberania e domínio sobre a criação por meio dos dons e virtudes que concederia para o desenvolvimento humano.

Segundo Kuyper a graça comum é um dogma facilmente extraído da leitura da narrativa bíblica e seu drama cósmico de criação-queda-redenção e empiricamente verificável por via da observação da história humana e seu desenvolvimento, ou melhor, de sua possibilidade. A inquietação de Kuyper com o tema parte da situação da corrupção da natureza humana em detrimento do pecado. Haveria de fato ou não a humanidade se tornado incapaz de fazer qualquer bem e inclinada a todo o mal? Se tal premissa fosse categoricamente impositiva, peremptória e não mitigável, aqueles que não se submetessem à ação regeneradora da graça salvífica de Cristo estariam em um estado de depravação tal que somente se caracterizariam como pessoas perversas e (auto)destrutivas.

¹⁵⁶ Kuyper afirma que existem dois meios pelos quais se conhece a Deus: “as Escrituras e a *Natureza*” (KUYPER, 2014, p. 127, grifo no original).

Ora, dogma para Kuyper não se resume a um apanhado de confabulações ou elaborações teóricas dadas por eruditos ou acadêmicos, fruto da “engenhosidade humana”; pelo contrário, são doutrinas explicativas de pontos fundamentais à existência humana que encontram suas fontes reservadas na revelação divina exposta na Escritura (KUYPER, 2019a, p. 29-30). Deste modo, o dogma da graça comum seria explicativo de uma antropologia bíblica que responderia sobre pontos fundamentais que concernem à natureza humana, a formação e o desenrolar da vida sociocultural.

Em certa medida, o que se chama de depravação total pode não se sustentar plenamente ao exame experiencial da realidade na forma concebida, como alerta Kuyper: “é um fato que seu dogma da depravação total por causa do pecado nem sempre combina com suas experiências na vida”, o que não deve implicar no erro de se cair em um empirismo analítico que somente perscruta a realidade com base em sentimentos e experiências rejeitando a confessionalidade e a revelação divina a ponto de caírem na incorreção de negarem a necessidade da graça regeneradora (KUYPER, 2014, p. 129).

Kuyper em sua elaboração teológica formula uma antropologia que não nega a ideia de depravação total da humanidade, já que, como um calvinista confessional, isso se configuraria não só um equívoco, mas uma negação da tradição reformada que lhe serve de fonte inspiradora, mas ao mesmo passo tenta conciliar a hipótese, por meio de uma leitura exegética da narrativa bíblica, de uma ação positiva divina que mitigaria tal depravação, o que traz a ideia de uma graça comum (*gratia communis* ou *gemene gratie*). De tal forma, mantém a ideia de uma humanidade cuja natureza permanece corrompida, mas apresenta o que teologicamente seria necessário para, nesse caso em especial, não regenerar, mas refrear o impulso pecaminoso por meio da graça, não a salvífica, mas a comum, que restringe a ação do pecado na vida e na história.

A graça comum passa a ser uma lente interpretativa da história e da manifestação cultural. A partir de seu uso hermenêutico, Kuyper entende a ação divina na história, desde eventos históricos significativos de grande envergadura às mais simples manifestações humanas de virtude cívica. Pela graça comum Deus restringe a operação do pecado na humanidade, atenuando seus efeitos e promovendo a viabilidade da vida social. É ela, a graça comum, que serve de fonte para a virtude e dons artísticos, filosóficos, culturais e científicos. Impérios e grandes reinados se levantaram na história, produziram e influenciaram a cultura, arte e o desenvolvimento humano em diversas áreas, mas também quedaram-se ao longo do

tempo. A passagem histórica e a própria história da humanidade se confundem com a história da manifestação da graça comum na história¹⁵⁷.

É por tal razão que o cristão deve abster-se de nutrir uma visão dualista da existência e reconhecer a graça de Deus manifestada na criação percebendo o belo e o virtuoso, ainda que não seja produzido por pessoas que não se enquadram naquilo que entendem como regeneradas. Por óbvio, não se trata de uma imersão cultural, uma entrada irrestrita e desmedida em todas as manifestações culturais e sociais com aceitação ampla das mesmas; antes, os frutos da graça comum a serem reconhecidos devem ser os que não foram totalmente deturpados pela pecaminosidade humana e são capazes de mostrar consonância com uma ética cristã. Assim, ao mesmo passo que os dons, talentos e dádivas são concedidos mediante a graça comum, é-nos revelado ser também o belo, o ético e o virtuoso, passível de ser produzido em padrões ético-morais apreciáveis por pessoas que não subscrevam a mesma cosmovisão religiosa; é possível ver, entretanto, de acordo com a perspectiva reformada, os frutos dessa graça serem utilizados de forma a deturpar o propósito originário, indo de encontro à elevação cultural e social humana.

De acordo com Kuyper duas questões são candentes e inegáveis nas investigações que não se limitam à superfície quando o assunto é a graça comum. A primeira, já referida, trata-se da situação de depravação humana e a verificação de que o mundo não convertido não é tão degradado quanto o que se esperava; em contrapartida, a igreja vista a partir da doutrina da regeneração é pior do que o esperado. Em segundo lugar, afirma-se que em uma análise bíblica, o sistema confessional reformado explica o primeiro fenômeno pelo fato de que a graça comum restringe e mitiga os efeitos do pecado; e em face do segundo fenômeno, também verdadeiro, a vida regenerada permanece prejudicada em razão dos efeitos duradouros na natureza pecaminosa que permanecem até a morte. É nesse sentido, que Kuyper entende que se pode verificar, ao longo do tempo, incrédulos que são melhores que o que se espera e crentes piores que o desejado. Negar isso seria fechar os olhos à realidade. (KUYPER, 2019a, p. 29-30).

O Catecismo de Heidelberg é categórico ao trazer a necessidade de uma ingerência divina para que a natureza humana após a queda, totalmente depravada e pecaminosa, seja

¹⁵⁷ Foi então entendido que foi a “graça comum” de Deus que produziu na antiga Grécia e Roma os tesouros da luz filosófica, e desvendou para nós tesouros da arte e da justiça, o que despertou o amor pelos estudos clássicos, a fim de renovar para nós o benefício de uma herança tão esplêndida. Não foi claramente visto que a História da humanidade não é tanto um espetáculo aforístico de paixões cruéis quanto um processo coerente com a Cruz como seu centro; um processo no qual cada nação tem sua incumbência especial, e o conhecimento da qual pode ser uma fonte de benção para todos os povos (KUYPER, 2014, p. 132).

restaurada. Kuyper confronta tal sentença com suas observações da realidade vivida. É algo que “não se encaixa com nossa experiência pessoal, nem com muito que lemos nas Escrituras”¹⁵⁸ (KUYPER, 2019a, p. 58). Pessoas de diferentes crenças religiosas, não obstante não serem consideradas regeneradas para o cristianismo, podem apresentar atos considerados bons e virtudes louváveis estando “longe de serem ‘propensas a todo mal’”¹⁵⁹ (KUYPER, 2019a, p. 58). É o caso, por exemplo, que Kuyper aponta de Abimeleque em face de Abraão, considerado “o amigo de Deus”¹⁶⁰.

Para ele, a expressão “incapaz de qualquer bem e propenso a todo mal” demonstra como cada ser humano seria caso não fosse regenerado e não tivesse na graça comum o freio de seus impulsos malignos ou nela uma forma de mantê-los controlados. Kuyper associa à sua elaboração antropológica uma espécie de fenomenologia que parte da leitura da experiência da realidade vivida por ele e seus pares para convencê-los, juntamente com o exame das narrativas bíblicas, da veracidade do que chama de dogma da graça comum. Utilizando tal método ele sustenta que a experiência cotidiana comprova ser possível notar a ação divina no controle da natureza maligna na humanidade por meio das “grades da graça comum”¹⁶¹, a ponto de tornar-se inofensiva (KUYPER, 2019a, p. 59).

A sentença do Catecismo já referido não “expressa o que encontramos no indivíduo ‘nascido de novo’, nem o que encontramos na vida cotidiana em todos aqueles que não foram regenerados”¹⁶² (KUYPER, 2019a, p. 59). A natureza humana seria totalmente depravada e a vida insustentável ou até impossível, se Deus deixasse de moderar o impulso maligno na humanidade por meio de sua graça comum. Seria a graça comum a responsável pela função restritiva dos efeitos plenos do pecado sobre a criação proporcionando a viabilidade da existência e seu desenvolvimento em todas as áreas. Consoante o que se apreende das obras de Kuyper sobre a graça comum, é possível atinar para uma função dúplice de tal dogma; uma função negativa e outra positiva. Enquanto em sua função negativa possui atribuições

¹⁵⁸ We cannot say that this confession fits with our personal experience, nor with much else that we read in Scripture (KUYPER, 2019a, p. 58).

¹⁵⁹ [...] far from being “prone to all evil” (KUYPER, 2019a, p. 58).

¹⁶⁰ Em tal situação, Abraão, que na circunstância havia mentido a Abimeleque sobre a condição real de sua esposa Sara, acreditava não encontrar na cidade onde se alojaram, Gerar, nenhum homem que temesse a Deus e recebeu por sua vida caso soubessem que Sara era sua esposa, motivo pelo qual alegou ser ela sua irmã. Na ocasião, por fim, descreve-se que Abimeleque, mostrou sinceridade e virtude em não tocar em Sara alcançando o favor de Deus diante de um envergonhado Abraão (Gn 20).

¹⁶¹ [...] behind the bars of common grace (KUYPER, 2019a, p. 59).

¹⁶² [...] does not express what we find in the “born again” individual, nor what we find in everyday life in all those who have not been regenerated (KUYPER, 2019a, p. 59).

restritivas dos eventuais efeitos do pecado não somente sobre a humanidade, mas sobre toda a criação que se tornou afetada pela queda; em sua função positiva, instrumentaliza a humanidade com dons e virtudes variadas para a promoção e desenvolvimento sociocultural a fim de possibilitar ambiente viável ao plano divino para a existência humana. Kuyper argumenta que o fato de o mundo todo ainda estar de pé e manifestar alguma beleza a despeito de o pecado configurar-se uma terrível maldição é devido à divina graça comum (KUYPER, 2019a, p. 68).

O cristianismo não é unísono em sua percepção antropológica, bem como em suas orientações teóricas e práticas sobre as relações da Igreja e Sociedade, Sociedade e indivíduos, notadamente quanto à relação de indivíduos cristãos em face da cultura e sociedade em que se encontram inseridos. As variações são muitas e se espalham entre as diversas vertentes sejam elas católicas ou protestantes. Kuyper faz críticas, por exemplo, à elaboração teológica e prática dos anabatistas ao considerarem que o mundo é um mal a ser evitado, porque “jaz no maligno”: “o mundo é impuro, e tudo o que vem do mundo ou pertence à esfera da vida do mundo é impuro”¹⁶³ (KUYPER, 2019a, p. 76). O envolvimento em “questões mundanas” deveria ser evitado. É o caso que Kuyper apresenta sobre a participação política no governo; um governo é impuro por mais que se apresente cumpridor de seus deveres. Isso faz com que aquele que recebeu uma “vida totalmente nova e celestial”¹⁶⁴ se degrade e vá contra seu chamado celestial caso dedique energia e tempo a uma função governamental. Prevaleceria, portanto, a máxima: “O verdadeiro discípulo de Cristo está fora do mundo e contra ele. Ele deve tolerar o mundo, mas não se dedicar a ele”¹⁶⁵ (KUYPER, 2019a, p. 76). Kuyper alega que tal percepção não prevaleceria se o dogma da graça comum estivesse vivo dentro das igrejas, uma vez que muitas compartilham de tal visão dualista da regeneração.

Há afirmação da hipótese de soberania divina sobre toda a criação e história no discurso de Kuyper quando alerta para o fato de a graça comum somente ter o efeito esperado haja vista a natureza humana original ter sido projetada para recepcioná-la. A ocorrência da graça comum na existência e na história da criação não se torna algo acidental ou emergencial após a queda, mas algo incorporado desde o início ao plano divino (KUYPER, 2019a, p. 103).

¹⁶³ [...] the world is unclean, and all that comes from the world or belongs to the life-sphere of the world is unclean (KUYPER, 2019a, p. 76).

¹⁶⁴ [...] an entirely other, new, heavenly life [...] (KUYPER, 2019a, p. 76).

¹⁶⁵ The true disciple of Christ stands outside the world and over against it. He must tolerate the world but must not devote himself to it (KUYPER, 2019a, p.76).

A pessoa, ainda que “nascida de novo”, encontra-se em uma constante vigília para não dar passos em falso em seu caminho de santificação. A natureza pecaminosa é uma realidade com a qual devem lidar até seus últimos dias de vida: “As igrejas reformadas confessam, antes, que ninguém nesta vida vai além de um pequeno começo de verdadeira obediência; que nesta vida os filhos de Deus lutam com o mal até o fim”¹⁶⁶ (KUYPER, 2019a, p. 335). Por tal motivo é possível constatar que a graça comum é instrumento divino atuante também nos que não são regenerados, demonstrando que nem todo o bem que produzem é fruto de uma graça particular ou salvífica (KUYPER, 2019a, p. 338).

A teologia calvinista exposta na tradição reformada vale-se não somente dos escritos de João Calvino e dos que o sucedem. Na tentativa de inserir a graça comum ou sua hipótese no seio da tradição cristã mais ampla, Agostinho de Hipona (354-430) torna-se citação recorrente. É possível ver alguns estudiosos da teologia kuyperiana (HAYMOND, 2016; VAN TIL, 2010) valendo-se de Agostinho de Hipona (354-430) a fim de traçarem uma linha de raciocínio que transparece através de uma coerência teológica e se consolida em uma tradição religiosa. Contudo, são cautelosos em mostrar que a utilização tanto de Calvino quanto de Kuyper dos escritos de Agostinho é dirigida à discussão da manifestação divina no domínio da criação, ressaltando que não houve, por parte do bispo de Hipona, a utilização do termo graça comum.

O que se pode notar em Agostinho, especialmente de sua obra *Doutrina Cristã* (2017), são afirmações contundentes da revelação divina na história e na existência humana, por meio, inclusive, da iluminação para a constatação e compreensão da verdade dos raciocínios (*veritas counexionum*) cuja fonte é o próprio Deus (2017, p. 135). A partir de tal premissa é que Agostinho consegue lecionar que toda verdade tem fundamentado divino independentemente de sua fonte, dando norte para uma relação entre os cristãos e a cultura que os circunda, seja ela considerada eminentemente cristã ou pagã. Como aponta o autor patristico, quando filósofos, por exemplo, os platônicos, transmitem verdades que são compatíveis com a fé cristã, suas teses e escritos não devem ser rejeitados, pelo contrário devem ser reivindicados e utilizados.

A mesma verdade dos raciocínios (*veritas counexionum*) não foi instituída pela humanidade, mas constatada e posta em fórmulas por eles, para poderem aprendê-la ou

¹⁶⁶ The Reformed churches confess, rather, that no one in this life gets beyond a small beginning of true obedience; that in this life the children of God struggle with evil until the very end [...] (KUYPER, 2019a, p. 335).

ensiná-la. A verdade fundamenta-se de modo permanente na razão das coisas e foi estabelecida por Deus (AGOSTINHO 2017, p. 135). O mesmo pode ser dito sobre a fala sobre a literatura pagã, a qual possui, para o autor, “ficções mentirosas e supersticiosas, pesada carga de trabalhos supérfluos”, que deveriam ser evitadas, mas ao mesmo tempo “possuem, igualmente, artes liberais, bastante apropriadas ao uso da verdade e ainda alguns preceitos morais úteis” que devem ser vistos pelos cristãos como fontes fornecidas pela Providência divina, ainda que muitas vezes não tenham seguido seu destino original de glorificar a Deus, mas servido ao demônio (2017, p. 144-145).

João Calvino, por sua vez, também não se refere expressamente sobre uma graça comum (DOUMA, 2017, p 247-248), mas para os autores que aderem ao termo (veja, por exemplo, BARTHOLOMEW, 2017; MCGOLDRICK, 2000, VAN TIL, 2010; BAVINCK, 1909, MOUW, 2011), o reformador genebrino traz, como e para além de Agostinho, nortes textuais e interpretativos que apontam não só para a questão da relação do cristão com a produção cultural humana e seu papel diante da criação divina, mas também de uma eventual iluminação, ou revelação geral (DOUMA, 2017, p 277-278), dada por Deus à humanidade sobre a verdade, o sagrado e um núcleo de virtudes sociais e civis que podem ser vistas em todos, sejam regenerados ou não e que mantém a criação pela providência divina.

As Institutas da Religião Cristã, de João Calvino, é obra de referência não só para o tema, mas para a compreensão de todo o sistema teológico calvinista. Por meio dela é possível ver a compreensão de Calvino sobre uma relação fundamental para a antropologia bíblica, a saber, o relacionamento do ser humano com Deus. Em tal sentido, Calvino afirma que o conhecer a si mesmo implica também a necessidade de conhecer a Deus e vice-versa, “pois ninguém pode olhar para si sem que volte imediatamente seus sentidos para Deus, no qual vive e se move” (Inst. I. 1. 1). Conhecimento de si e de Deus são epistemologias inseparáveis, cuja indissociabilidade traz ínsita suas consequências na antropologia bíblica em uma hermenêutica calvinista. É o que observa Calvino sobre a eventualidade de um instinto natural que traz ao ser humano um sentimento de divindade (*semen religionis* – semente da religião) incutida na humanidade (Inst. I. 4. 1)

Uma vez que o fim último da vida bem-aventurada consiste no conhecimento de Deus, para que a ninguém tenha sido obstruído o caminho da felicidade, Deus não só incutiu na mente dos homens aquilo que chamamos semente da religião, mas tornou a si de tal modo evidente no conjunto da obra do mundo e com tal clareza se mostra cotidianamente, que eles não podem abrir os olhos sem que sejam obrigados a contemplá-lo. Por certo, sua essência é incompreensível, de tal modo que sua

deidade escapa a todos os sentidos humanos. Mas Ele imprimiu, em cada uma de suas obras, certas marcas de sua glória, e tão claras e insignes que está excluída qualquer desculpa de ignorância aos incultos e aos rudes (Calvino, Inst. I. 5. 1).

Alguma convergência é possível ser vista entre Agostinho, Calvino e Kuyper quanto à revelação divina na criação e na humanidade em especial. Calvino sustenta que a razão por meio da qual o ser humano discerne entre o bem e o mal e exerce seus julgamentos não é totalmente apagada mesmo diante da queda, “mas foi em parte debilitada e em parte viciada” (Inst. II. 2. 12). Seguindo tal premissa, e para fins didáticos, Calvino assevera que existem coisas terrenas e coisas espirituais ou celestes. As terrenas referem-se às coisas que não pertencem a Deus, a seu reino, “mas mantêm uma relação com a razão da vida presente e são contidas de algum modo entre seus fins”. As coisas celestes englobam o conhecimento de Deus, a razão da verdadeira justiça e os mistérios do reino celeste. As coisas terrenas abarcam a organização política, social e econômica, artes, etc., enquanto as coisas celestes compreendem “Deus e o conhecimento da vontade divina, e a regra de que a vida se forme segundo essa vontade”. E precisamente por ser um animal de natureza social cuja propensão é fomentar e preservar sua vida em sociedade, é que Calvino entende haver, no campo das coisas terrenas, “impressões universais de certa honestidade e ordem civil” na humanidade; assim como há uma semente da religião, haveria uma espécie de “semente de alguma ordenação política”, uma vez que “na constituição desta vida, a nenhum homem se destituiu a luz da razão” (Inst. II. 2. 13).

É tal luz da razão, revelação geral (ou como sugerem os kuyperianos, o fruto da graça comum), que Calvino aponta na humanidade em meio a pessoas que estão ou não debaixo da ação divina regeneradora. Por conseguinte, atesta que é possível ver a luz da verdade que se encontra na mente humana reluzir, até mesmo, nos escritores considerados profanos, nos quais “por mais que se queira em colapso e pervertida de sua integridade, ainda assim, é vestida e adornada por excelentes dons de Deus” (Inst. II. 2. 15). Tal constatação está em concordância com Agostinho, como tivemos a oportunidade de mencionar acima, e leva Calvino a conclusões semelhantes no sentido de atribuir Deus como fonte e critério da verdade, independentemente de seu instrumento. “Se considerarmos que a única fonte da verdade seja o Espírito de Deus, nem repeliremos nem desprezaremos a própria verdade, onde quer que apareça, a não ser que queiramos injuriar o Espírito de Deus” (Inst. II. 2. 15)¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Com efeito, os dons do Espírito não são vilipendiados sem o desprezo e o opróbrio do Espírito. O que, então? Negamos que brilhasse a verdade dos antigos legisladores, que com tanta equidade revelaram a ordem civil e a

A ordenação social demonstra a ocorrência de virtudes e deveres civis que a fazem viável. Na ótica kuyperiana, ao contrário do que alegariam os contratualistas sobre o contrato hipotético celebrado para o estabelecimento do convívio social e garantia de direitos, a organização social se dá mediante a graça comum que promove a concessão de virtudes cívicas que permitem uma existência em sociedade na qual o pecado é refreado a níveis que também permitam o convívio humano e seu desenvolvimento. De tal sorte, Kuyper afirma que muitos dos deveres e virtudes que muitos encaram como cristãos, na verdade são estendidos a todos; não seriam propriamente cristãos¹⁶⁸. Deveres como agir honestamente, agir de acordo com a verdade, abster-se de abusar da confiança alheia, não fazer mal ao próximo, não viver impiedosamente fazem “parte de todo e qualquer ser humano em virtude e ordenança da criação”¹⁶⁹ (KUYPER, 2017a, p. 84). Portanto, há uma clara distinção entre o que Kuyper entende como deveres e virtudes cristãs e deveres e virtudes naturais e sociais “que se aplicam a todos os cristãos, judeus, muçulmanos e descrentes também”¹⁷⁰ (KUYPER, 2017a, p. 85). Por tal motivo, Kuyper alerta que não se devem cometer incorreções ao distinguir tais deveres e virtudes, já que existe a ideia, eivada de equívoco, de atribuir o zelo pelos pobres, pelo próximo, doentes e necessitados de toda sorte, como uma tarefa ou virtude eminentemente cristã, pois tal cuidado está enraizado na ordem natural da existência humana. “Os judeus também estendem esse cuidado aos fracos, enquanto os muçulmanos da mesma forma têm extensos regulamentos em vigor para esse dever”¹⁷¹ (KUYPER, 2017a, p. 85). Na humanidade, portanto, é possível encontrar, indistintamente, a capacidade de realizar o bem civil (*burgerlijk goed*).

disciplina? Dizemos que estivessem cegos os filósofos na elegante contemplação da natureza e em sua descrição artística? Dizemos que tenha faltado discernimento aos que, pela constituição da arte da discordância, ensinaram-nos a falar com razão? Dizemos que fossem insensatos os que, construindo a medicina, dedicaram a nós seu trabalho? O que dizer de toda a matemática? Não a reputaríamos delírio de dementes? Pelo contrário, certamente não sem enorme admiração, poderíamos ler os escritores antigos sobre todas essas coisas. Ora, admiramos porque fomos impelidos a reconhecer o quão são notáveis. Além disso, declaramos seja louvável ou notável algo que não reconheçamos ser proveniente de Deus?(Inst. II. 2. 15)

¹⁶⁸ Deveres propriamente cristãos, segundo Kuyper, seriam atinentes à confissão de Cristo enquanto rei e senhor de suas vidas. Ao vir ao mundo, Cristo traz aos que o confessam o dever de testemunhar de sua vida e salvação ao mesmo passo que devem sofrer e lutar por ele negando a si mesmos e seguindo um caminho de santidade “carregando sua imagem [de Cristo] como se fosse um uniforme sagrado”. O homem regenerado, assim como o que não abraçou o cristianismo como sua fé possui deveres sociais, mas o cristão soma a estes deveres, mandamentos específicos para sua conduta quando se arrepende dos seus pecados (KUYPER, 2017a, p. 85).

¹⁶⁹ [...] all come to each and every human being by virtue and ordinance of creation (KUYPER, 2017a, p. 84).

¹⁷⁰ The natural and social duties that apply to each and every Christian and Jews, Muslims, and unbelievers as well (KUYPER, 2017a, p. 85).

¹⁷¹ Jews also extend such care to the weak, while Muslims similarly have extensive regulations in place for that duty (KUYPER, 2017a, p. 85).

A partir de Calvino, Herman Bavinck (1854-1921) entende o estado humano de reprovação diante de Deus não como uma espécie de retenção de toda a graça, haja vista que, muito embora o ser humano esteja com sua visão deturpada para a realidade espiritual do reino divino, dotou-o Deus de uma “*generalis gratia*” que dispensa à humanidade diversos dons e infundiu a terra com sinais de sua glória.

Não há parte do mundo em que alguma centelha da glória divina não brilhe. Embora seja um modo de expressão metafórico, uma vez que Deus não deve ser confundido com a natureza, pode ser afirmado em um sentido verdadeiramente religioso que a natureza é Deus. O céu e a terra, com suas inúmeras maravilhas, são uma magnífica demonstração da sabedoria divina. (BAVINCK, 1909, p. 453-454)¹⁷²

A graça comum é ao mesmo tempo um ato de misericórdia de Deus para com a humanidade ao se interpor refreando o pecado. Para Bavinck (1909, p. 454), a natureza é sustentada pela esperança que Deus implantou no coração humano e por sua graça. Na cosmovisão que compartilha com Kuyper, a vontade de Deus é soberana e prevalece em tudo. O conteúdo central de sua vontade está nos evangelhos e de lá se pode extrair que sua vontade “não é um desejo impotente, é energia onipotente”¹⁷³. O cristão deve nela centrar-se e fiar sua conduta, não a reduzindo à espiritualização estéril da vida, fazendo com que assim perca uma vida cristã plena e tenha uma visão obscurecida da realidade. “Portanto, o crente não pode descansar contentando-se em sua fé, mas deve torná-la a perspectiva a partir da qual ele ascende à fonte da eleição e avança para a conquista do mundo inteiro”¹⁷⁴ (BAVINCK, 1909, p. 462).

Segundo Bavinck a graça na teologia católica serve, principalmente, ao propósito de fortalecer a vontade humana e qualificá-lo para o desempenho de diversas atividades e boas obras meritorias cuja prescrição se origina na igreja. Ele contrapõe tal percepção com a teologia advinda da Reforma Protestante, quando se pôs fim ao sobrenaturalismo, ao dualismo natureza e graça e ao ascetismo católicos. A vontade de Deus, visto que é soberana na

¹⁷² There is no part of the world in which some spark of the divine glory does not glimmer. Though it be a metaphorical mode of expression, since God should not be confounded with nature, it may be affirmed in a truly religious sense that nature is God. Heaven and earth with their innumerable wonders are a magnificent display of the divine wisdom (BAVINCK, 1909, p. 453-454).

¹⁷³ But this will of God is not an impotent desire, it is omnipotent energy (BAVINCK, 1909, p. 453-454).

¹⁷⁴ Hence the believer cannot rest contented in his faith, but must make it the point of vantage from which he mounts up to the source of election and presses forward to the conquest of the entire world (BAVINCK, 1909, p. 462).

perspectiva calvinista, não somente é fundamental para o processo criador da existência como tal se verifica, mas para sua manutenção. A graça comum como ato de um Deus misericordioso é meio para preservação de sua criação de acordo com seus propósitos eternos e revelação de sua glória, uma maneira de autodesvelamento divino, já que Deus manifestaria sua glória por meio dos dons e talentos que graciosamente distribui a todos independente de sua regeneração ou não. Para Kuyper, assim como Bavinck, a teologia calvinista em sua elaboração ética é diametralmente oposta a toda forma de ascetismo e universal em seu escopo (BAVINCK, 1909, p. 463).

O que Kuyper denominou de dogma da graça comum não teve aceitação unânime entre a ala reformada calvinista, teólogos como Klaas Schilder (1890-1952), nos Países Baixos, e Herman Hoeksema (1886-1965) e Henry Danhof, nos Estados Unidos, não nutriam concordância com o pensamento de Kuyper sobre a relação entre o cristão, Deus, sociedade e a cultura. Hoeksema e Danhof, teólogos e pastores da Igreja Reformada da América do Norte (*Reformed Church in America* – RCA), ao não reconhecerem o conceito de graça comum enquanto dotado de fundamentação bíblica, trouxeram para o corpo eclesiástico a necessidade de discorrerem e debaterem sobre o assunto culminando no Sínodo realizado em 1924.

Os argumentos de Hoeksema e Danhof apelavam para existência de uma graça somente, mas que não se apresentava de forma comum, porém sempre particular para os eleitos à salvação; o pecado não é restringido por ação divina graciosa na vida daqueles que são reprovados; e, por fim, os não regenerados não podem fazer, de forma alguma, o bem, sendo até suas virtudes pecado.

O Sínodo decidiu, não obstante os argumentos de Hoeksema e Danhof, pela biblicidade do conceito de graça comum, condensando sua resolução nas seguintes afirmações: Deus demonstra certo favor ou graça para com suas criaturas, para além de sua graça salvadora destinada aos eleitos; o pecado é restringido na vida do indivíduo e na sociedade; e, os não regenerados são capazes de realizar atos virtuosos e o bem civil no seio social (HOEKEMA, 2018, p. 212-214). A celeuma institucional¹⁷⁵ que teve seu início em torno da questão da graça comum provocou a separação de Hoeksema e Danhof juntamente com seus seguidores da Igreja Reformada da América para instituir uma nova denominação,

¹⁷⁵ Para uma melhor apreensão de todas as circunstâncias que ocasionaram o evento cismático na Igreja Reformada na América para formação das Igrejas Protestantes Reformadas na América, ver: BRATT, James. *Dutch Calvinism in America: A History of a conservative subculture*. Eugene: Wipf and Stock, 2002, p. 109-115.

as Igrejas Protestantes Reformadas na América (*Protestant Reformed Churches in America - PRCA*) (HOEKEMA, 2018, p. 213-214).

As críticas de Klaas Schilder, professor de Dogmática no seminário teológico da Igreja Reformada em Kampen (*Gereformeerde Kerken*), nos Países Baixos, consistiam em argumentações semelhantes às de Hoeksema e Danhof, e foram essencialmente compiladas em sua obra *Christus en Cultuur* (Cristo e Cultura); uma crítica sistemática à ideia de graça comum na forma como era disseminada nas igrejas reformadas. Graça, em Schilder, para fins de interpretação bíblica, deve ser relacionada tão somente com o perdão de pecados e a regeneração. Não seria a graça comum a responsável pelo desenvolvimento da raça humana e da história após a queda adâmica; ao contrário, admiti-la seria um enfraquecimento do ensino bíblico da depravação humana e a introdução de um “território duplo”, no qual, além do mundo decaído no qual reina o pecado, existiria um campo neutro em que a natureza humana pecaminosa seria minimizada negando a antítese entre fé e descrença (HOEKEMA, 2018, p. 213-214).

Schilder contesta a teologia defendida por Kuyper afirmando que o fato de haver cultura não deve ser atribuído à graça comum (*algemeene genade*). Para Schilder, o pecado está de fato sendo reprimido, mas a graça, de igual forma, segue a mesma sorte por um fator temporal, uma restrição que é devida à natureza, e não à graça. É à natureza que deve ser atribuído, em sua leitura, o desenvolvimento dos dons da criação, assim como a permanência do tempo e a acessibilidade cultural enquanto substrato para administração da graça e da maldição (para aqueles que iriam ou não herdar a salvação). Schilder afirma, entretanto, a existência da antítese que se tornou inevitável dentro da estrutura da natureza após a queda, não na natureza em si, mas em seu uso, ou seja, na cultura; a antítese entre crédulo e incrédulo perfaz-se nas suas realizações culturais. Entretanto, Schilder não descarta a possibilidade do emprego do termo graça comum em um único sentido, quando se aplica à comunidade de crentes (SCHILDER, 2016, p. 89-93). Neste sentido, a graça comum existiria na medida em que “a obra redentora de Cristo é compartilhada por todos aqueles que são dele - cuja graça afeta suas realizações culturais. Mas todos os outros estão sob a maldição comum”¹⁷⁶ (SCHILDER, 2016, p. 93). O Sínodo geral da *Gereformeerde Kerken*, entre os anos de 1940 e 1943, levou em consideração as críticas e argumentos de Schilder, mas sem sucesso para a

¹⁷⁶ There is a common grace in culture (not a universal grace) insofar as the redeeming work of Christ is shared by all those are his – which grace has its effect on their cultural achievements. But all others lie under the common curse (SCHILDER, 2016, p. 93).

dissidência. Ficou estabelecido parecer favorável à manutenção do dogma da graça comum afirmando que: (a) por sua longanimidade, Deus ainda tolera o mundo decaído, mesmo diante da pecaminosidade humana ao fazer o bem a todos; (b) determinados resquícios dos dons originais da criação e uma iluminação da natureza permaneceram na humanidade, não obstante tal iluminação não implicar em salvação; (c) tais resquícios ou remanescentes são dados para restringir o pecado de forma temporária proporcionando o desenvolvimento humano ainda que num mundo pecaminoso; e (d) Deus demonstra bondade imerecida a bons e maus, graça comum (HOEKEMA, 2018, p. 212-214).

Mesmo aqueles que são estudiosos de Kuyper e adeptos de sua teologia, por exemplo, Richard Mouw, atenta-se para o alerta de Schilder sobre o perigo de interagir acriticamente com a cultura acomodando-se a ponto de sacrificar seu referencial cristão e cair em indistinção com uma visão de mundo não cristã. Tal alerta foi chamado por Mouw (2012, p. 133) como o “corretivo anabatista” aplicável à teologia kuyperiana. Não se poderia negligenciar a graça redentora em prol da graça comum ou destacar a criação em face da redenção. A teologia de Kuyper não negligencia a piedade ou a obra salvadora, haja vista, publicações de sermões, devocionais e textos esparsos que tratam sobre a temática, muito embora a parcela de sua obra referente à cultura, política e sociedade sejam as mais divulgadas e estudadas. Há sim, um rompimento do dualismo com o resgate da compreensão do Cristo cósmico, na qual sua redenção alcança toda a criação.

Por tal motivo, a compreensão do dogma da graça comum e da teologia kuyperiana como um todo não pode ser realizada apartando-se de um conceito fundamental, qual seja, o de antítese.

3.2. Cultura, engajamento e antítese

Como podemos perceber a partir da teologia da cultura kuyperiana, é a graça comum a responsável pela habilidade e desenvolvimento cultural humano. Toda a construção humana, na arte, na cultura, na ciência, na sociedade, na política, parte da graça de Deus, de sua misericórdia para com a humanidade e a criação, sua soberania, seu plano e atuação na história. Assim, a própria linguagem religiosa como construtora de um cosmos sagrado, a “ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (BERGER, 2013, p. 41) é fruto de uma graça comum.

Kuyper observa que a própria idolatria é prova da existência da graça comum após a queda, se levar-se em conta que toda idolatria é demonstração de uma necessidade de adoração que permeia a humanidade. João Calvino tece comentário no mesmo sentido ao concluir que “o pensamento humano é, por assim dizer, uma eterna fábrica de ídolos” (Inst. I, 11, 8). Observa o reformador genebrino, ainda, que desde o dilúvio, houve certa renovação do mundo, o que coincide com o pacto noaico e o mandato cultural sob a graça comum (mas não se passaram muito anos “sem que os homens, por libido, forjassem deuses para si” [Inst. I, 11, 8]). Caso a graça comum não tivesse refreado o pecado, a humanidade teria se reduzido totalmente à brutalização, degeneração física e espiritual; nem mesmo a idolatria, o desejo de adorar, ainda que equivocado e direcionado a falsos deuses, permaneceria (KUYPER, 2016a, p. 489).

Com Berger (2013, p. 17-20), podemos conceber o humano como um ser exteriorizante por essência, no sentido de construir exteriormente um mundo significativo que complemente o estado “inacabado” do organismo humano. O ser humano produz um mundo que seja adaptado à sua existência ao mesmo tempo em que produz a si mesmo. Produz uma sociedade ao mesmo passo que é produzido por ela em uma relação dialética. Tal produção que exterioriza o ser humano no mundo mediante atividades físicas ou mentais forma uma cultura, uma “segunda natureza” que torna o mundo passível ao humano mediante sua atividade, sendo seu escopo fundamental “fornecer à vida humana as estruturas firmes que lhe faltam biologicamente” (BERGER, 2013, p. 19).

É a cultura, segundo Niebuhr (1967, p. 54 e ss.) em consonância com Berger (2013), que se configura em um ambiente artificial e secundário sobreposto ao natural pelo ser humano mediante sua atividade, englobando linguagem, hábitos, crenças, processos técnicos, valores, etc. Outra característica fundamental da cultura é ser fundamentalmente relacionada ao ser humano e sua vida em sociedade, uma vez que a cultura é sempre social e em sociedade é construída, vivida e transmitida. De igual modo, Niebuhr entende ser a vida social vivida e alimentada culturalmente (1967, p. 54-55). “O mundo, na medida em que é feito pelo homem e orientado pelo homem, é o mundo da cultura” (NIEBUHR, 1967, p. 55).

Analisando o conceito de cultura a partir de Berger (2013) e Niebuhr (1967), podemos vislumbrar variações entre tal conceito e o que poderia ser sintetizado a partir da leitura da obra teológica kuyperiana com eventuais semelhanças e desconformidades. De acordo com a teologia cristã, inclusive o que se depreende sobre a narrativa bíblica da criação, é possível notar que o ser humano foi criado com certas determinações divinas atinentes à

relação homem-natureza. O casal original recebe a incumbência de lavrar e guardar o jardim do Éden, bem como dominar sobre os animais, aves e toda a terra. Tal ordenamento foi, em certa medida, repetido quando da realização do pacto entre Deus, Noé e sua descendência, o que, para Kuyper, é ponto de partida para a doutrina da graça comum. Segundo a teologia desenvolvida por Kuyper, trata-se de um *mandamus* divino para produção de toda espécie de cultura, uma responsabilidade pela terra que não pode ser negligenciada. Se por um lado, a vida cultural é inerente ao ser humano e uma exteriorização da atividade humana sobre a natureza, como apontam Berger (2013) e Niebuhr (1967), esta, a vida cultural, na perspectiva defendida por Kuyper, é uma responsabilidade dada por Deus para agir na natureza e produzir cultura para louvor de Cristo em favor de seu reino (*Pro Rege*) tornando a humanidade ao mesmo tempo coparticipante e instrumento de Deus na formação da história (KUYPER, 2016a; VAN TIL, 2010, p. 141 e ss.). O cristão é incentivado a trabalhar as potencialidades da criação por meio de seu trabalho na cultura e na sociedade.

Na ótica kuyperiana, a apreensão de uma manifestação advinda da graça comum, seja artística, científica, social ou cultural, deve guardar consonância com uma raiz cristocêntrica ou bíblica. Não obstante a graça comum seja deferida indefinidamente a toda humanidade, ela pode ser utilizada ou não para glorificação de Cristo e em prol de seu Reino (*Pro Rege*); deturpar ou não, ainda mais, o desenvolvimento cultural humano fugindo do propósito divino e utilizando os dons e benesses divinas para fins que são considerados ilícitos ou pecaminosos. Tal circunstância traz a responsabilidade ao cristão de possuir a habilidade crítica de ponderar, de acordo com os padrões estabelecidos bíblicamente, quais serão as manifestações da graça comum que lhe são ou não pertinentes.

Em sua atuação em prol do reino de Cristo, na busca do bem comum da sociedade, no testemunho público e na caridade, bem como para busca do desenvolvimento das potencialidades das manifestações da criação em todas as esferas, os cristãos devem estar cômnicos de que a graça comum que a todos capacita - tal como o sol e a chuva que raia e cai sobre bons e maus, justos e injustos (Mt. 5:45) -, não retira ou invalida a antítese entre as visões de mundo existentes entre o cristão e o não cristão. A teologia kuyperiana afirma a existência da graça comum, mas não afasta a ideia da antítese radical entre o cristianismo e as demais visões de mundo. A visão cristã estaria restaurada, enquanto as demais estariam sustentadas em pressupostos idólatras, pecaminosos, deturpados ou eivados de contradições e impedimentos que inviabilizariam a plena absorção e percepção da realidade. Conforme McGoldrick (2000, p. 143-144), Kuyper sustenta que as visões de mundo cristãs e não cristãs

baseiam-se em suposições mutuamente exclusivas e levam necessariamente a uma disputa para espriar sua influência em todas as áreas da vida. Ainda que os não regenerados desfrutem dos benefícios da graça comum, permanecem mortos e hostis para com Deus, abusam dessa graça e resistem ao reino de Cristo; circunstâncias reveladoras da antítese que divide a humanidade desde a queda (MCGOLDRICK, 2000, p. 141).

A antítese ganha um caráter prático (antítese organizacional) quando os calvinistas são chamados a organizar-se a partir de sua cosmovisão oposta ao modernismo e instituem suas organizações livres dentro do seio social e atuam nas esferas do mercado, indústria, educação, política, ciência e, arte (VAN TIL, 2010, p. 156). O que poderia ser chamado de um afastamento do mundo ao criar suas próprias instituições e organizações é visto como fruto da consciência da relação dupla que o cristão deve ter em relação ao mundo: “no mundo, porém não do mundo”, promovendo uma separação entre engajamento e imersão nos fundamentos e princípios do mundo em que vivem. Segundo Van Til, “viver na sociedade, como membro do corpo de Cristo, ou seja, ser organizado com outros cristãos em oposição ao mundo e para o Rei; juntar-se aos incrédulos na sociedade, como um todo, para buscar o bem-estar do todo” (2010, p. 156). Van Til (2010, p. 145) observa, a partir de Kuyper, que existem dois níveis de desenvolvimento cultural sob a graça comum; um técnico e intelectual; outro ético e espiritual. Enquanto o nível técnico e intelectual desenvolve-se ao máximo, os níveis ético e espiritual degeneram-se; justamente pela “oposição consciente e crescente ao reino de Cristo que constitui um abuso da graça comum pelos que odeiam a Deus” enquanto a história avança.

Dooyeweerd argumenta que a antítese que foi estabelecida pela fé cristã diz respeito à relação entre criatura e Criador, tocando “a raiz de toda a vida temporal”. Tal antítese é absoluta. A antítese religiosa não permite uma síntese mais elevada (DOYEWEERD, 2015, p. 21).

A antítese fundamental entre a cosmovisão cristã e as demais cosmovisões faz parte do pensamento e teologia de Kuyper como ponto essencial. Para fins cristãos e mais especificamente na teologia reformada kuyperiana, a conversão, metanoia ou a regeneração do indivíduo operada pela salvação em Cristo, perfaz não somente a reconciliação do ser regenerado com Deus, mas provoca alteração em seu coração¹⁷⁷, entendido, aqui, como centro da existência humana em que se estabelecem “as pressuposições básicas da vida” (NAUGLE,

¹⁷⁷ Para uma apreensão mais abrangente do termo coração para a teologia calvinista, em especial, a kuyperiana, ver: NAUGLE, David K. *Cosmovisão: A História de um conceito*. Brasília: Monergismo, 2017, p. 341-349.

2017, p. 348) donde emanam a emoção, sabedoria, desejo, vontade, intelecto e espiritualidade (SIRE, 2012, p. 181), tornando-se, pois, o ponto radical da cosmovisão e ao mesmo tempo sua expressão. Tal alteração radical, nessa perspectiva, revela ao regenerado uma realidade outra que estava oculta ou obnubilada pelo pecado, diferenciando sua visão, portanto, da visão daqueles que ainda estão submissos ao estado pecaminoso. Trata-se de uma antítese que a teologia kuyperiana entende ser radical; dito de outra forma; a cosmovisão cristã é antitética às cosmovisões formadas sobre outros motivos básicos. A antítese emana seus reflexos em todas as áreas da vida, ciência, arte, cultura, política, educação e etc. A hipótese de tal oposição radical trouxe consequências importantes na teologia de Kuyper.

Muito embora devamos entender a formulação teológica de Kuyper como um sistema bem construído, é necessário compreendermos que determinados conceitos fundamentais que foram acrescentados ao seu arcabouço epistemológico e teórico ao longo de sua elaboração possuíram maior ou menor ênfase durante o curso de sua carreira; isso é característico de sua teologia que, além de dogmática, era também responsiva e reativa. Os conceitos de graça comum e antítese são ilustrativos de tal fato ao mostrarem seu uso instrumental na vida teológica, social e política de Kuyper.

Bratt afirma que o apelo de Kuyper ao conceito de antítese atingiu seu ápice durante a primeira metade de sua carreira quando do período de formação institucional, mas sofreu declínio quando notou a necessidade de os calvinistas tornarem-se mais ativos na vida pública neerlandesa¹⁷⁸. O uso instrumental do conceito serviu ao seu propósito estratégico, principalmente reforçar a identidade de grupo “durante uma transição potencialmente ameaçadora”¹⁷⁹ (BRATT, 2002, p. 19). Contudo, ao mesmo passo em que a utilização principiológica da antítese traz seus benefícios ao pensamento reformado, pode, igualmente, portar um “legado sombrio”¹⁸⁰ (BRATT, 2002, p. 19) que leve à promoção de uma arrogância espiritual ou ao abuso do princípio. O declínio na ênfase da antítese radical entre crença e descrença nos estágios posteriores da carreira pública de Kuyper é motivo de crítica por parte de Schilder, que via tal perda de ênfase como um enfraquecimento do compromisso de Kuyper com a ortodoxia reformada (MOUW, 2012, p. 131). Mouw compartilha a

¹⁷⁸ Carson, em sentido semelhante, observa que “Entretanto, assim que alcançou o poder político, a ênfase do seu pensamento sofreu uma mudança sutil. Por fim, três problemas principais surgiram – enraizados até certo ponto no pensamento do próprio Kuyper e, às vezes, bem conhecidos no pensamento de seus seguidores. (a) A antítese entre crença e descrença, entre graça redentora e graça comum, definiu [...]” (CARSON, 2012, p. 187).

¹⁷⁹ [...] it fortified group identity during a potentially threatening transition (BRATT, 2002, p. 19).

¹⁸⁰ But its darker legacy was equally apparent: [...] (BRATT, 2002, p. 19).

preocupação de Bratt sobre a existência de certos perigos associados em uma perspectiva reformada que se pauta fortemente em uma ideia de antítese (2012, p. 132). Outra preocupação de Mouw está nos perigos impostos na utilização exacerbada e acrítica do conceito de graça comum e sua ênfase kuyperiana, que podem levar a um espírito triunfalista e uma acomodação fácil aos padrões de ação e pensamento opostos à visão cristã; o que também era alvo do alerta de Schilder (MOUW, 2012, p. 132).

Para conter o possível “legado sombrio” e uso exacerbado da antítese, Kuyper apresenta o conceito de graça comum cuja ênfase se dava mais no segundo momento de sua carreira pública intelectual (BRATT, 2002, p. 19). Após o fortalecimento da identidade grupal e a formulação de uma teoria que mostrasse as possíveis distinções entre as visões de mundo dos regenerados e não regenerados, Kuyper precisaria de um conceito que impulsionasse e fornecesse arcabouço teórico e prático para a atuação dos cristãos reformados na vida pública nacional em todas as esferas em que o desenvolvimento humano se apresentasse. A graça comum passa a ser central para a transformação da consciência que Kuyper estava tentando efetuar (BRATT, 2002, p. 20).

Precisamente essas implicações alarmaram os mais desconfiados. De fato, a doutrina serviu para catalisar os oponentes do engajamento cultural assim como os proponentes. Tampouco foi a ideia desprovida de problemas de lógica interna. Ao falar “da graça comum”, Kuyper parecia suscetível ao mesmo erro que ele expôs de maneira tão reveladora entre seus inimigos liberais - a saber, a identificação fácil do cristianismo com uma ou outra parte da civilização europeia. Parece, no entanto, que Kuyper teve pouca escolha. Tendo mobilizado os reformados sob a bandeira da antítese, teve que direcioná-los para atividades públicas responsáveis em escala nacional, e isso exigiu uma verificação da justiça própria e o desenvolvimento de um senso de bem público geral que suas organizações pudessem servir. A graça comum forneceu isso admiravelmente (BRATT, 2002, p. 20)¹⁸¹.

Como ressalta Bolt (2012, p. 17), a ênfase de Kuyper sobre a graça comum usada para motivar os cristãos reformados neerlandeses “à atividade cristã social, política e cultural, nunca deve ser vista de forma isolada de sua ênfase igualmente forte sobre a antítese espiritual”. Não obstante o impulsionamento à atuação nas esferas da existência é necessário

¹⁸¹ Precisely these implications alarmed the more suspicious. In effect, the doctrine served to catalyze the opponents of cultural engagement just as much as the proponentes. Nor was the idea without problems of internal logic. When speaking “from common grace”, Kuyper seemed susceptible to the very sort of error he exposed so tellingly among his liberal enemies – namely, the facile identification of Christianity with one piece or another of European civilization. It would seem, however, that Kuyper had little choice. Having mobilized the Reformed under the banner of antithesis, he had to direct them toward responsible public activity on a national scale, and this required a check on self-righteousness and the development of a sense of general public good that their organizations could serve. Both of these common grace provided admirably (BRATT, 2002, p. 20).

saber que as visões de mundo que nutrem tais ações são distintas. Por existirem dois tipos de percepção da realidade, a do regenerado (anormalista) e a do não regenerado (normalista), elas podem fornecer visões de mundo distintas. No caso da ciência, regenerados e não regenerados produzirão dois tipos de ciência cujo conflito não se dará propriamente entre ciência e fé, mas entre dois sistemas científicos que estão subsidiados cada um por sua própria fé, sua própria visão de mundo (KUYPER, 2014, p. 138-139).

Para Bavinck, a Reforma Protestante promoveu uma revolução no pensamento sobre a questão da antítese. O que antes era considerada uma antítese quantitativa entre revelação e natureza agora se converte em uma antítese qualitativa, substituindo uma antítese de caráter físico por uma de caráter ético. Dito de outra forma, a revelação em Cristo não é contrária à natureza, apenas ao pecado, este sim um elemento estranho. Criação e revelação não são opostas uma à outra, pelo contrário, a criação é uma revelação e a revelação se faz presente desde antes da queda e até hoje em todas as obras do labor divino na natureza e na história, nas quais se pode perceber o poder eterno e criativo de Deus a partir de suas criaturas (BAVINCK, 2012, p. 361). É por tal motivo que Bavinck se filia aos que veem na graça comum uma chave hermenêutica para leitura da vida e da história sob o domínio da soberania divina no desenvolvimento humano; assim pode contemplar na “inspiração de heróis e artistas, os maravilhosos poderes que às vezes são observados”, muito embora não sejam idênticos aos fatos da revelação das Escrituras, “não apontam para uma ordem de coisas mais elevada do que aquela que exerce influência na causalidade dos fenômenos naturais perceptíveis pelos sentidos” (BAVINCK, 2012, p. 361, v. 1). O exemplo de Cristo é basilar para Bavinck quando mostra que, ao assumir uma natureza plenamente humana, negou a vida em um sentido ético contra o pecado, “mas não a mutilou e mortificou psicologicamente”; de tal forma seus discípulos, embora devessem carregar suas cruzes e negarem a si mesmos seguindo o Mestre, “não são chamados para ascetismo e luta contra o mundo” (BAVINCK, 2012, p. 362, v. 1).

A redenção entendida em um sentido cósmico é seminal para compreendermos seus reflexos no engajamento cristão e sua busca por retomar seu lugar na sociedade. Ao tomar consciência do Cristo cósmico, o cristão pode buscar sua participação em toda a ordem criada não somente em obediência ao seu mandato cultural, mas em amor, por serem amor e obediência centrais à relação bíblica de Deus e seus filhos; amor como mandamento (amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo com a ti mesmo), obediência como prova de amor. Tal expressão de amor e obediência é espalhada para todos os espectros públicos, uma vez que

estão sob a soberania e remissão do Filho de Deus. Aí, nessa relação, habita o impulso para o engajamento público do cristão para o desenvolvimento da sociedade, a promoção da dignidade humana enquanto imagem de Deus, da busca pelo cuidado ao próximo, do enriquecimento cultural humano e do testemunho e crescimento do reino de Deus.

O engajamento cristão nas esferas da existência para promoção do desenvolvimento sociocultural humano fundamenta-se, para além da ideia de graça comum, na soberania divina. Como se pode constatar da teologia calvinista e se mostra enfatizado por Kuyper, a atuação do cristão em prol do reino de Cristo (*Pro Rege*) é nutrida por uma convicção na soberania de Deus sobre todos os aspectos da vida e suas manifestações. É o que Kuyper sintetizou em sua conferência de inauguração da Universidade Livre (1880): “Oh, nenhum pedaço do nosso mundo mental deve ser hermeticamente fechado do resto, e não há um centímetro quadrado em todo o domínio da existência humana sobre a qual Cristo, que é Soberano sobre tudo, não clame: ‘Meu’”¹⁸² (KUYPER, 1998e, p. 488). Sendo Cristo o mediador da criação e fonte da graça comum, toda atividade humana deve honrá-lo.

O fato de almejar instituir uma nação cristã ou intitular-se como tal por meio do engajamento público pode parecer algo controvertido, mas para Kuyper possui uma conotação distinta. Os conceitos de nação cristã ou sociedade cristã não implicam em uma sociedade constituída por pessoas regeneradas ou uma nação que foi transferida para o reino dos céus. Tais termos devem ser compreendidos no sentido de que, em tal sociedade ou nação a influência da graça particular na igreja em ter os crentes possui tanto impacto na graça comum que tal localidade alcançou seu mais alto grau de desenvolvimento (KUYPER, 2019a, p. 757). A influência é devida à graça particular, mas revela-se na graça comum. A aplicação do adjetivo cristão nada diz sobre o estado da alma dos habitantes da nação, mas traz embutido em seu significado que há uma influência significativamente relevante e denota, por exemplo, que “a opinião pública, a consciência nacional, as visões dominantes, a forma da moralidade e as leis e costumes revelam claramente a influência que a fé cristã exerceu sobre eles”¹⁸³ (KUYPER, 2019a, p. 757).

¹⁸² Oh, no single piece of our mental world is to be hermetically sealed off from the rest, and there is not a square inch in the whole domain of our human existence over which Christ, who is Sovereign over all, does not cry: “Mine” (KUYPER, 1998e, p. 488).

¹⁸³ [...] it says only that public opinion, the national consciousness, dominant views, the shape of morality, and the nation’s laws and customs clearly reveal the influence that the Christian faith has exerted upon them (KUYPER, 2019a, p. 757).

Richard Niebuhr (1967) realizou sistematicamente um trabalho acerca das relações entre o cristianismo e a cultura. Tal sistematização nos ajuda, em certa medida, a entender as formas de discipulado e engajamento ou sua ausência. Em sua obra, Niebuhr esboça cinco categorias ou modelos que poderiam condensar as formas pelas quais estas relações se materializam, a saber, a) o Cristo contra a Cultura; b) o Cristo da Cultura; c) Cristo acima da Cultura; d) Cristo e Cultura em paradoxo; e e) Cristo como transformador da Cultura.

A tipologia de Niebuhr é capaz de nos dar meios de pensar as formas de interação entre o cristianismo e a cultura, muito embora devamos realizar a análise com cautela e devidas ressalvas para adequá-la ao objeto de estudo. No caso da teologia kuyperiana e da relação que propõe entre o cristão e a cultura há semelhanças e diferenças a serem observadas com o modelo “Cristo como transformador da cultura”. Neste sentido, este modelo partiria de uma cosmogonia, de um relato *in illo tempore* que narraria não só a criação do cosmos, mas daria sentido para uma participação existencial nas esferas da vida humana que estariam sob a soberania divina.

Niebuhr (1967, p. 224-225) entende que os conversionistas (aqueles ligados à tipologia de “Cristo como transformador da cultura”) possuem uma atitude mais positiva e esperançosa em relação à cultura. Uma posição mais afirmativa que se baseia em três convicções teológicas: (a) a primeira refere-se à criação. Por tal convicção o conversionista atribui importância fundamental aos atos divinos criativos fazendo a ordem criada tornar-se palco de sua vontade. Uma percepção que se torna relevante para sua teoria da cultura e entendimento da obra organizadora e criativa de Deus e o papel da humanidade diante dela; (b) a segunda convicção é sua compreensão da natureza e queda da humanidade e sua bondade original. Em vez de pensarem as obras da criação, bem como a cultura enquanto portadoras de função negativa em um mundo temporal e corrupto, sendo, portanto, intrinsecamente más, os conversionistas, apesar de anuírem acerca da radicalidade da queda e de seus efeitos, entendem que a natureza corrompeu-se, o que era bom tornou-se distorcido (NIEBUHR, 1967, p. 226-227); e (c) fruto da teologia da cultura obtida por meio das convicções anteriores, os conversionistas formulam uma concepção de história. Em tal concepção a história forma-se em meio a uma interação dramática entre Deus e a humanidade. “Para o conversionista, a história é a história dos feitos poderosos de Deus” e das respostas humanas a eles (NIEBUHR, 1967, p. 228). Opera-se uma espécie de antecipação escatológica, o que era um futuro escatológico passa a ser um presente escatológico. Como afirma Niebuhr, a partir dessa interpretação, o conversionista, tendo Cristo enquanto transformador da cultura,

vê a história como o presente encontro de Deus em Cristo, a atuação de Deus na história e passa a ter outra visão da cultura humana e seu papel na criação. “Isto é o que - a cultura humana pode ser – uma vida humana transformada em e para a glória de Deus” (NIEBUHR, 1967, p. 229).

Bratt rejeita a vinculação de Kuyper à visão transformacionista ou conversionista de Niebuhr. Como observa Bratt, além da criação e redenção cósmicas, o envolvimento do cristão com o mundo é um dos temas centrais no pensamento de Kuyper, contudo, existem tendências que mesclam ambos os conceitos a fim de fazer com que o ativismo seja realizado de modo a provocar a redenção cósmica, fazendo com que o “kuyperianismo” seja associado ao transformacionismo, ainda que sofra críticas de ser um empreendimento triunfalista, arrogante e ilusório. Kuyper, entretanto, raramente falava sobre qualquer “transformação cristã da cultura”; sua preferência era pelo termo metamorfose¹⁸⁴ “uma metáfora orgânica (o tipo que ele sempre favoreceu), denotando um processo que se desdobra além de nossa origem particular ou intento”¹⁸⁵ (BRATT, 2014a, p. 14). Segundo Bratt (2014a, p. 15), o propósito e o significado do ativismo cristão, da vocação cristã, nos moldes pensados por Kuyper (que não se confundem com transformação da cultura) estão em trabalhar em todas as esferas da vida para a glória de Deus, assim como Deus valorizou todas estas esferas redimindo-as, bem como redimiu a humanidade pessoalmente e como corpo de crentes; e não apenas [redenção] da alma ou das coisas espirituais ou relativo a um destino transcendental. Bratt explicita uma vocação tríplice do cristão no mundo com base no pensamento kuyperiano: (1) testemunho e trabalho no mais alto nível de qualidade possível nas esferas em que se engajar; (2) promover o desenvolvimento normativo de tal esfera para que atinja seu objetivo último, sua potencialidade; e (3) agir em prol da defesa da justiça e misericórdia divinas, notadamente para os fracos e oprimidos, os que sofrem e os que são negligenciados. Tal trabalho vocacional produziria determinados resultados históricos pela providência divina e por tais resultados o cristianismo produziria impacto onde atuasse. A atitude esperançosa diante da cultura, como aponta Niebuhr ao falar dos conversionistas (transformacionistas) não se encontra em Kuyper. Para ele, o engajamento nas diversas esferas da vida era, além de um mandamento divino, ao qual devia obediência, uma forma de glorificar a Deus e trabalhar em

¹⁸⁴ De fato, Kuyper utilizava o termo metamorfose para explicar uma transformação radical na vida social e cultural implementada pela penetração da visão de mundo cristão. Foi em tal sentido que salienta repousar no cristianismo o germen da regeneração da vida humana, uma metamorfose¹⁸⁴ que “remonta-se a Belém e ao Gólgota” (KUYPER, 2014, p. 18).

¹⁸⁵ [...] an organic metaphor (the sort he always favored) denoting a process that unfolds beyond our particular origination or intente (BRATT, 2014a, p. 14).

prol do reino de Cristo, muito embora soubesse que a criação somente seria plenamente restaurada com o advento da consumação. Bratt observa que

No fundo, Kuyper não era um transformacionista triunfalista. Dizer que o esforço humano nunca trará o Reino de Deus significa dizer que o esforço cristão organizado também não o fará. A transformação redentora de Deus alcançará esse fim por seus próprios meios misteriosos, em seu próprio tempo oculto. Nossos esforços aqui testemunham esse fim, em gratidão por seus primeiros frutos já presentes em nossas vidas como pecadores redimidos e em testemunho da glória de Deus (BRATT, 2014a, p. 16)¹⁸⁶.

A crítica à visão conversionista atribuída à Kuyper também pode ser encontrada, de certa forma, em Carson (2012, p. 60); segundo argumenta, existem afirmações bíblico-teológicas que compõem elementos inegociáveis da teologia bíblica (2012, p. 47-60), a saber, criação e queda; Israel e a lei; Cristo e a nova aliança; e “um céu a ganhar e um inferno a temer”. Tais afirmações devem ser alvo das perspectivas sobre Cristo e cultura e considerar seu impacto sobre o assunto. Para Carson, Niebuhr em sua idealização de Cristo transformador da cultura deixou a ideia de consumação de fora de sua elaboração. Carson entende que o que seria uma fraqueza em Agostinho e em Calvino na visão de Niebuhr, na verdade é seu ponto mais alto, pois tentam integrar “todos os elementos inegociáveis da teologia bíblica”, motivo pelo qual não podem adequar-se totalmente na visão conversionista de Niebuhr em sua forma “pura” (2012, p. 60).

Mesmo após a queda o mundo criado permaneceu estruturalmente¹⁸⁷ bom, embora, direcionalmente tenha se corrompido (ASHFORD, 2015, p. 18-19). Dito de outra forma, em sua estrutura o mundo ainda permanece bom, mas devido à queda e seus efeitos na ordem da criação, o que antes era direcionado a Deus, agora se desvia para ídolos feitos por nossas próprias mãos, ou seja, a criação direciona-se erroneamente. As atividades sociais e culturais humanas também sofrem tal destino ao se direcionarem não a Deus, mas aos ídolos. A redenção em Cristo é fundamental em tal drama cósmico. Ao ser redimido o cristão torna-se

¹⁸⁶ At bottom Kuyper was not a triumphalistic transformationalist. That human endeavor will never bring in the Kingdom of God means organized Christian endeavor will not do so either. God’s redemptive transformation will accomplish that end by its own mysterious means, in its own hidden time. Our efforts here bear witness to that end, in gratitude for its first fruits already present in our lives as redeemed sinners and in witness to the glory of God (BRATT, 2014a, p. 16).

¹⁸⁷ As categorias estrutural e direcional utilizadas por Ashford são derivadas do trabalho de Albert Wolters. Wolters possui um trabalho de premissas neocalvinistas sobre redenção e criação no qual trabalha tais termos. WOLTERS, Albert M. A Criação Restaurada: base bíblica para uma cosmovisão reformada. Trad. Denise Pereira Ribeiro Meister. 2. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2019.

uma nova criatura, alguém apto a direcionar de forma correta suas atividades culturais e promover o desenvolvimento humano de acordo com o seu propósito criacional inicial antes da queda. Trata-se de uma restauração que capacita os regenerados a atuarem no mundo com uma nova consciência. Aquele que é nova criatura passa a ter todas as suas atividades afetadas por tal transformação; sua atuação na sociedade, na cultura, na ciência nas artes e na política passam a ter um novo propósito e objeto, todas redirecionadas em obediência e testemunho de Cristo. Contudo, como aponta Ashford, não se deve iludir-se com a possibilidade de uma vitória cultural no sentido de transformar a cultura de maneira que “glorifique a Cristo de maneira abrangente ou duradoura”¹⁸⁸, uma vez que a vitória em seu sentido final e completo somente se dará mediante o retorno de Cristo, não obstante a busca pelo redirecionamento social e cultural ser uma tarefa cristã a qual se deve obedecer (ASHFORD, 2015, p. 18-19).

Discipulado e engajamento público podem possuir relações ainda pouco exploradas, mas carregam potencial transformador. Discipulado pode ser visto como aprendizado, imitação, instrução, mas ainda é uma visão restrita. O discípulo aprende e vive de acordo com os ensinamentos de seu mestre. Para os cristãos, Cristo é o mestre. Contudo, o discipulado é um conceito mais amplo e preñado de significado. O discipulado deve ser visto como um exercício cotidiano de assemelhar-se a Cristo, ser seu imitador e aplicar o que dele se aprendeu para alcançar uma vida cristã plena. O ser cristão e o discipulado são indissociáveis. Alargando tais conceitos e aplicando-os ao contexto do engajamento público sob a ótica do Cristo redentor de toda a criação, o cristão é aquele que é discípulo e testemunha em todas as áreas da vida e da criação em que atua; em tudo que atua, atua para o bem do reino de Cristo. A extensão do discipulado deve ser proporcional à amplitude da soberania divina. Se esta se estende sobre toda a criação, o discipulado deve se estender sobre toda ela; de modo que o testemunho cristão deve primar por ser positivamente presente em todas as manifestações da vida humana e da criação.

Como observa Himes, o discipulado era visto por Kuyper como teologia em ação; e uma teologia era incompleta se não participasse de forma ampla e robusta da vida da igreja (HIMES, 2018, p. 33). A visão teológica de Kuyper demandava interação “clara e coerente” na sociedade, o que deriva de seu entendimento de discipulado enquanto tarefa diária que se perfaz nos arredores de um mundo em constante mudança e adaptação. Himes avalia que, no caso de Kuyper, em especial, “as possibilidades de discipulado eram contextualmente únicas e

¹⁸⁸ [...] by transforming our culture in such a way that it glorifies Christ comprehensively or enduringly (ASHFORD, 2015, p. 18-19).

culturalmente desafiadoras”¹⁸⁹; sua vida política fornece fundamentos tangíveis para a investigação de seu comprometimento com o treinamento teológico que “afirmou e informou seu compromisso com o discipulado”¹⁹⁰ (HIMES, 2018, p. 34).

A eclesiologia elaborada por Kuyper influencia sua percepção de engajamento cristão na sociedade. Ao ver a igreja em uma dicotomia relacional entre organismo (os crentes em Cristo) e instituição (igreja visível, institucional), Kuyper apresenta teoricamente seus papéis no plano divino. Kuyper (2016b) entendia que a igreja enquanto instituição possuía o papel de reunir os crentes em adoração a Deus, discipulado e na celebração de sacramentos, ao passo que a igreja como organismo seria o conjunto de fiéis enviados para o engajamento social em todas as áreas da vida para o testemunho e serviço em prol do reino de Cristo. Papéis mais claros foram atribuídos, a igreja como instituição não deveria imiscuir-se com engajamento social nos moldes explicitados, mas tal papel era reservado para os cristãos que, organicamente ligados pela experiência da fé e para testemunho e serviço em prol de Cristo, deveriam atuar em todas as esferas da criação e promover seu pleno desenvolvimento em todo o mundo.

Por tal motivo e com base na dicotomia relacional e dinâmica que propõe, é que Kuyper entende ser defeso ao calvinista fechar-se em sua igreja abandonando “o mundo à sua própria sorte” (2014, p. 81). É seu dever, enquanto cristão, atender ao mandato cultural dado por Deus e trabalhar em prol do desenvolvimento do mundo a estágios mais elevados.

A visão de mundo elaborada a partir da teologia calvinista é vista por Kuyper não como algo estático e rígido que chegou à sua forma definitiva já à época de Calvino; pelo contrário, tal visão de mundo revela sua potencialidade de forma gradual e assume certa adaptabilidade para adequar-se à vida sociocultural dos povos e nações onde se insere (KUYPER, 1998c, p. 292-293). Em outras palavras, o calvinismo é um sistema vívido que metamorfoseia-se a partir de um núcleo e princípio cristocêntricos.

¹⁸⁹ As such, the possibilities for discipleship were contextually unique and culturally challenging. (HIMES, 2018, p. 34).

¹⁹⁰ [...] Kuyper’s commitment to theological training affirmed and informed his commitment to discipleship (HIMES, 2018, p. 34).

CAPÍTULO 4. KUYPER E A RELAÇÃO ENTRE IGREJA, ESTADO E SOCIEDADE

4.1. O Congresso Social Cristão de 1891 e o pensamento de Kuyper sobre a questão da justiça social

O século XIX¹⁹¹ apresenta-se como um período histórico de ricas transições, choques e rupturas¹⁹², entremeado por novas construções teóricas, desenvolvimento científico, artístico e cultural, sócio-político e industrial. Algumas nações, umas mais outras menos, notadamente na Europa ocidental, passaram por um processo denominado de Revolução Industrial, eclodido, especialmente, com a substituição da manufatura pela maquinofatura, expansão comercial e consolidação do sistema capitalista, bem como uma forte expansão do ideal de liberalismo político e econômico.

Embora houvesse melhorias na qualidade de vida da classe operária, mecanização dos processos de produção, avanços tecnológicos de grande monta, melhorias de técnicas agrícolas, aumento da riqueza e acúmulo de capital, bem como crescimento demográfico, a Revolução Industrial proporcionou o recorte de um ambiente sócio-político e econômico em que a exploração inescrupulosa e imoral por parte de alguns industriários pudesse alçar voo (tal como em qualquer outra época da história humana em situações de semelhante conjuntura, tal como pronunciado por Lord Acton para quem o poder corrompe e o poder absoluto corrompe absolutamente!). Diversas pessoas migraram com suas famílias para

¹⁹¹ Para um aporte histórico e teórico mais substancial sobre o século XIX, ver: WILKENS, Steve; PADGETT, Alan G. *Christianity and Western Thought: A History of Philosophers, Ideas and Movements – Faith and Reason in the 19th Century*. Downers Grove: IVP/Academic, 2000.

¹⁹² “O século XIX no Ocidente foi caracterizado por grande movimento e excitação. A mudança não se limitou a nenhuma esfera, mas cobriu todo o espectro da vida de tal maneira que frequentemente é difícil distinguir entre causa e efeito. Em vez disso, encontramos relações simbióticas nas quais um motor, impulsionando a mudança, alimenta e é alimentado por outros. Essa inter-relação de causas dificulta a análise dos vários movimentos, escolas e ideias deste século. Não temos um esquema cronológico claro e limpo, no qual um sistema de crenças se eleva, domina, diminui e é seguido pelo seguinte. Na vitalidade do século XIX, a sequência temporal está em colapso e até a ordem lógica das ideias é difícil de entender, por causa de múltiplas influências” (WILKENS; PADGETT, 2000, p. 11).

Texto original: “The nineteenth century in the West was characterized by great movement and excitement. Change was not limited to any one sphere but covered the entire spectrum of life in such a way that it is often difficult to distinguish between cause and effect. Instead, we find symbiotic relationships in which one engine, driving change, both feeds and is fed by others. This interrelationships of causes makes analysis of the various movements, schools and ideas in this century difficult. We do not get a clear and clean chronological schema in which one belief system rises, dominates, wanes and is followed by the next. In the vitality of the nineteenth century temporal sequence is collapsed and even the logical order of ideas is difficult to untangle because of multiple influences” (WILKENS; PADGETT, 2000, p. 11).

aprimorar sua capacidade de subsistência. Parcela dos habitantes do campo se dirigia às cidades, agora abarrotadas de potenciais operários, homens, mulheres e crianças em uma economia cooperativa familiar de trabalho nas indústrias. Sem embargo de possuírem condições também rudimentares no campo, motivo pelo qual sua saída se dava na maioria das vezes em busca de uma “vida melhor”, a população de baixa renda, operária, encontrava em sua frente relativa melhora salarial, ao mesmo tempo condições insalubres e extenuantes de trabalho. Por certo, períodos de mudanças deveras drásticas e bruscas no devir histórico irrompem impondo uma transição efetivamente severa, nos quais as tensões entre os vários atores sociais, nas diversas classes socioeconômicas em que se situam, provocam mudanças paradigmáticas no seio social. O grande ponto de disputa teórica e prática é saber quem é legitimado a agir ou não em situações-limite tais como essas, a fim de amainar eventuais consequências e quais papéis devem ser atribuídos às diversas instituições e atores.

Os Países Baixos de Kuyper não passaram ilesos a tal evento. Todas essas mudanças em diversos campos desde concepções teológicas e filosóficas a mudanças sócio-políticas receberam tratamento por parte do autor neerlandês, seja por meio de suas obras de maior envergadura, seja por meio de seus discursos endereçados a sua igreja local, sua agremiação política ou a um grupo mais amplo, a sociedade em geral. Contudo, dentro da cosmovisão kuyperiana, mais especificamente tópicos concernentes à conduta cristã na sociedade civil, a questão social dos pobres, dos mais necessitados, tomou parte considerável de seus esforços.

Economicamente, os Países Baixos, assim como em outros países que passavam pelos reflexos da Revolução Industrial, tinham na indústria têxtil um de seus setores industriais mais significativos ao longo do século XIX. Boa parte da produção têxtil era exportada para as Índias Orientais e outros países, fortalecendo o comércio exterior nacional. O mais antigo centro industrial neerlandês, em Twente, chega a dobrar o número de máquinas em uma iniciativa por parte dos fabricantes da indústria têxtil entre 1887 e 1910. O crescimento também se deu no setor metalúrgico, com acréscimo na contratação de empregados, bem como em outras indústrias como fábricas de tabaco, açúcar e comércio de impressão. O setor agrário também sofreu alguns períodos de expansão comercial fazendo com que todo esse conjunto de desenvolvimento econômico levasse a uma maior prosperidade: “Supõe-se que os trabalhadores também se beneficiaram”. (KOSSMANN, 2013, p. 415-416). Como observa Kossmann (2013, p. 416):

[...] No período de 1860 a 1910, a renda nacional aumentou cerca de 120 por cento. Supõe-se que os trabalhadores também se beneficiaram. Considerando que o aumento geral da prosperidade entre 1850 e 1910 é estimado entre 30 e 50 por cento, a massa do povo pode ter experimentado um aumento entre 50 e 70 por cento, de modo que sua situação não apenas melhorou em sentido absoluto, mas talvez também proporcionalmente (embora pouco o suficiente) em comparação com as classes mais ricas¹⁹³.

Não obstante tal crescimento econômico, a questão da pobreza ainda era um tema que necessitava, de há muito, de cuidados mais objetivos por parte das autoridades neerlandesas. Uma das tentativas de tratar a questão, ainda que inicialmente indireta, foi dada por iniciativa do Rei William I¹⁹⁴. Por suas preocupações com as questões econômicas, o rei William I tentou a expansão econômica, mas passou os sete primeiros anos de reinado envolvido com políticas tarifárias. Após tal período, com a recuperação da economia e a expansão industrial e comercial, instituições foram criadas¹⁹⁵ com o objetivo de servir aos interesses do sistema econômico. Tais instituições além de às vezes conflitarem entre si, apresentavam políticas confusas porque também estavam sendo utilizadas ao mesmo tempo para ajudar no combate ao pauperismo, o que não era seu propósito inicial (KOSSMANN, 2003, p. 135-136).

Segundo Kossmann (2003, p. 136-137), no Norte do país, a questão da pobreza recebia um tratamento mais sério, muito embora a análise objetiva do fenômeno fosse difícil quando se defrontava com pobres fisicamente fracos, com alojamentos miseráveis, subservientes, impedindo o observador de fazer distinção entre as vítimas de salários baixos ou de desemprego estrutural. O termo “pobres” era utilizado em uma acepção ampla e

¹⁹³ [...] After agrarian world prices began to rise again in 1895 this process of renovation continued at a faster rate; a new period of agricultural expansion started. Of course this whole complex of economic development led to greater prosperity. In the period from 1860 to 1910 national income increased by about 120 per cent. It is assumed that the workers also benefited. Whereas the general rise in prosperity between 1850 and 1910 is estimated at between 30 and 50 per cent the mass of the people may have experienced a rise of between 50 and 70 per cent so that their situation not only improved in an absolute sense but perhaps also proportionately (although little enough) in comparison with the richer classes (KOSSMANN, 2013, p. 415-416).

¹⁹⁴ Um dado interessante a ser ressaltado é que o reino dos Países Baixos até o início da década de 1830 compreendia os territórios da Bélgica (A Bélgica anexou-se por meio do acordo de paz do Congresso de Viena em 1814) e dos Países Baixos (Netherlands). Contudo, a partir de 04 de outubro de 1830, com declaração do comitê central do governo provisório da província Belga, tornou-se um Estado independente. O Reinado de William I deu-se de 1815 a 1840, quando abdicou dando lugar a seu filho William II, cujo reinado durou nove anos (1840-1849); seguido por William III monarca de 1849-1890 e Rainha Wilhelmina com um longo reinado durando de 1890-1948 até sua abdicação. Referimo-nos a estes reinados em especial, dado o recorte histórico estabelecido para o trabalho da tese doutoral, bem como a coincidência temporal com a biografia de Abraham Kuiper.

¹⁹⁵ Tais como o Fundo para a Indústria Nacional de 1821, o Sindicato de Amortizações de 1822, a Sociedade Geral para a Promoção da Indústria Nacional - Société générale - estabelecida em Bruxelas em 1822, a Companhia Comercial de 1824 (KOSSMANN, 2003, p. 136).

congregava diversas categorias. Se analisarmos, por exemplo, os que recebiam algum tipo de assistência entre desempregados ou trabalhadores mal remunerados notar-se-ia que eles compreendem 5% da população neerlandesa sendo que, já em 1816, estimava-se que 83% da população fazia parte da chamada “classe dos trabalhadores” junto a camponeses e trabalhadores agrícolas. Diante de tais dados, via-se que a questão do desemprego involuntário¹⁹⁶ era apenas um aspecto de um problema social maior, a miséria de dezenas de milhares com trabalho e renda “suficientes para ficar fora da categoria dos pobres [na primeira categoria que compreendia 5% da população], mas eram forçados a viver uma vida de degradação cega à beira da pobreza absoluta. Este o caso de pelo menos metade dos trabalhadores neerlandeses”¹⁹⁷ (KOSSMANN, 2003, p. 137).

O quadro da questão social e do pobre não receberia mudanças tão significativas nos primeiros reflexos da Revolução Industrial em terras neerlandesas. A economia de livre mercado trazia um grande afluxo de riqueza para seus perpetuadores, muito embora, inicialmente, havia grande crítica, por parte de Kuyper, inclusive, em face da ausência da participação dos trabalhadores em tal prosperidade de forma mais justa. Na época de Kuyper o país estava sofrendo consequências sociais para uma classe de trabalhadores cada vez mais crescente. A afluência de pessoas da zona rural para as cidades que não estavam preparadas para acomodar tal mudança, as condições de vida precárias, a questão salarial, a insalubridade no trabalho e as longas horas de trabalho, tornaram-se questões perenes (MCGOLDRICK, 2000, p. 73-74).

Embora aqueles que se mudavam para as cidades geralmente aumentavam sua renda e gastavam menos energia física nas fábricas do que gastavam nas fazendas, estavam à mercê dos fatores do mercado que não podiam controlar nem entender. Eles tiveram que suportar muitas dificuldades enquanto a Europa tentava se adaptar a um sistema econômico radicalmente diferente. O espectro do desemprego no padrão de elevação e queda do comércio e da indústria foi talvez a maior dificuldade de todas¹⁹⁸. (MCGOLDRICK, 2000, p. 74)

¹⁹⁶ Outro exemplo de política pública sobre a questão social é a “Sociedade da Caridade (*Maatschappij van Weldadigheid*), criada em 1818 e apoiada pelo estado, tentou usar os pobres urbanos para cultivar terras e treiná-los para se tornarem trabalhadores agrícolas ou pequenos agricultores” [...] (KOSSMANN, 2003, p. 135-137).

Texto original: The Society of Charity (*Maatschappij van Weldadigheid*), established in 1818 and supported by the state, tried to use urban paupers for cultivating waste land and to train them to become agricultural labourers or small farmers [...] (KOSSMANN, 2003, p. 135-137)

¹⁹⁷ [...] that is, the misery of many tens of thousands with enough work and income to stay out of the category of the poor but nevertheless forced to live a life of blind degradation on the verge of absolute poverty. This was the lot of at least half the Dutch workmen. [...] (KOSSMANN, 2003, p. 137)

¹⁹⁸ Even though those who moved to the towns often increased their income and expended less physical energy in factories than they had done on farms, they were at the mercy of Market factors they could neither control nor

Desde sua primeira experiência com o pastorado na comunidade rural de Beesd, Kuyper mantinha proximidade e empatia diante da realidade das camadas menos abastadas (KUYPER, 2011b, p. 682), representadas pelas pessoas de classe média baixa como as pessoas que não possuíam renda fixa, trabalhadores do campo e da cidade e marinheiros. Ao contrário dos que detinham determinado capital intelectual, político ou financeiro (ou ao menos uma renda permanente e acima da média nacional) para dizerem-se parte de uma burguesia ou elite da época, os que compunham a classe média baixa neerlandesa eram chamados de *Kleine Luyden* (expressão local que designa um “povo pequeno”) ou *Gewone Volk* (povo comum), demonstrando o claro muro de separação estabelecido entre tais camadas (não que tenhamos nos livrado disso hodiernamente, apenas tal é feito de forma mais velada).

Sua atuação pastoral/teológica e política, neste ponto específico, analisava a conjuntura socioeconômica de seu país, a situação do pobre em relação aos reflexos da Revolução Industrial, do aumento e acúmulo de riquezas, e a necessidade de políticas públicas e sociais voltadas para o tema. Sua base, portanto, possuía paradigmas e reflexos teológicos (religiosos e institucionais) e políticos, e em ambos traçava não só suas críticas, mas ponderava sobre a viabilidade de eventuais ações em cada campo tratado.

O século XIX mostrou certos aspectos reativos por parte de setores eclesiásticos¹⁹⁹. Cite-se, por exemplo, os movimentos sociais evangélicos e católicos na Inglaterra, Alemanha, Suíça, França e Itália (SKILLEN, 2011, p. 3). O ano de 1891, em especial, é significativo para a compreensão não só das análises realizadas por parte de lideranças cristãs da questão social, mas de eventuais soluções por eles propostas que nos levam à compreensão da cosmovisão subjacente. Foi neste ano de 1891, em 15 de maio, que se publicou a encíclica *Rerum Novarum* de autoria do papa Leo XIII, um manifesto e chamado em busca de uma solução cristã “para as pérfidas distorções tanto do capitalismo quanto do socialismo” (SKILLEN, 2011, p. 3). Contudo, neste mesmo ano, alguns meses depois, de 9 a 12 de novembro que foi promovido o Congresso²⁰⁰ Social Cristão dos Países Baixos em Amsterdã. A palestra

understand. They had to endure many hardships, as Europe tried to adjust to a radically different economic system. The spectre of unemployment in the boom-and-bust pattern of commerce and industry was perhaps the greatest hardship of all (MCGOLDRICK, 2000, p. 73-74).

¹⁹⁹ Para uma análise mais aprofundada sobre o contexto histórico, social e político de atuação de alguns movimentos sociais cristãos, ver: BOLT, John. Herman Bavinck’s Contribution to Christian Social Consciousness. *Journal of Markets & Morality*, Volume 13, Number 2, p. 413–436, 2010.

²⁰⁰ John Bolt nos faz um interessante alerta sobre o significado do termo Congresso neste contexto: “O termo congresso pode ser enganoso se pensarmos em termos de eventos únicos, semelhantes a conferências, novamente

inaugural fica a cargo de Kuyper que ministrou sobre o tema: O Problema Social e a Religião Cristã (*Het Sociale Vraagstuk en de Christelijke Religie*). E a partir dele retoma algumas questões fulcrais já tratadas em textos escritos no periódico *De Standaard*, e avança sobre o tema da pobreza e da classe trabalhadora tanto do aspecto teológico, envolvendo a caridade e ação social cristã mais ampla, como do ponto de vista político e econômico, pontuando análises críticas e possíveis soluções para os problemas vividos por estes grupos sociais.

Kuyper inicia sua palestra inaugural nomeando alguns movimentos cristãos ao redor do mundo cuja pauta (necessária) era a questão social. Cita, por exemplo, os socialistas cristãos inspirados F. D. Maurice (1805-1872) e Charles Kingsley (1819-1875); a Sociedade Cristã Suíça de Economia Social; a busca por “uma solução do problema social por pensadores católicos capazes como Le Play e Von Ketter” (KUYPER, 2011a, p. 17)²⁰¹; bem como a encíclica papal *Rerum Novarum* (que se deu no mesmo ano da exposição de Kuyper) e “uma série de relevantes congressos católicos na Alemanha, França e Bélgica” (KUYPER, 2011a, p. 17-18)²⁰². Kuyper prefacia sua palestra de tal forma, para dizer que sua nação estaria atrasada em debater de forma mais séria a questão, pois já deveriam ter voltado sua atenção para os problemas sociais, como alguns já os denunciavam. Kuyper refere-se, em especial às críticas de Groen van Prinsterer e dos poetas neerlandeses Willem Bilderdijk (1756-1831) e Isaac da Costa (1798-1860). A fala de Bilderdijk selecionada por Kuyper²⁰³ (proferida em

como o evento de 1891 em Amsterdã. É mais apropriado pensar neles - mesmo quando usados no singular - como movimentos organizados de reforma social, geralmente incluindo uma variedade de grupos e interesses, e agindo em graus variados de concertação por um longo período de tempo” (BOLT, 2010, p. 414).

Texto original: The term congress can be misleading if we think in terms of single, conference-like events, again such as the 1891 event in Amsterdam. It is more appropriate to think of them—even when used in the singular—as organized movements for social reform, often including a variety of groups and interests, and acting in varying degrees of concert over an extended period of time (BOLT, 2010, p. 414).

²⁰¹ [...] recall what has been done toward a solution of the social problem by such able Catholic thinkers as Le Play and Von Ketter [...] (KUYPER, 2011a, p. 17)

²⁰² [...] a whole series of momentous Catholic congresses in Germany, France, and Belgium [...] (KUYPER, 2011a, p. 17-18)

²⁰³ Outra crítica elencada por Kuyper foi exarada por Da Costa em 1840, por meio de um poema desprovido da ironia de Bilderdijk, mas dotado de fortes críticas e uma análise acurada do momento em que vivia:

“Aqui o luxo cresce além de si externamente saudável
E brilha com vigor juvenil, mas interiormente queimado
Destrói-se como um câncer e, por assim dizer,
Destrói o equilíbrio entre as classes... Há
Murmúrios no trabalho que não produz pão: jugos
Lançados no pescoço do livre, onde as paredes
Ardem com calor dia e noite e uma fumaça eterna
Escurece as cidades e os vapores sufocam a alma” (KUYPER, 2011a, p. 19).

Texto original:

Here luxury, grown beyond itself, externaly healthy

1825) é dotada de crítica e ironia, um tom jocoso que desafia os poderes constituídos a olharem para uma realidade rejeitada.

Vocês suspiram e definham na pobreza e decadência
 Enquanto a riqueza deleita-se com o fruto de nossas mãos
 [...]

 Sim, a terra colapsa por causa dos pobres.
 Por que não deportá-los?
 Então seríamos aliviados deles.
 São um monte de patifes dos quais sentimos pena.
 Quem não acha que a pobreza honesta já é muito dispendiosa?
 Eles têm fome, é verdade, não encontram trabalho;
 Mas como eles podem ter alguma utilidade, quando não há trabalho para eles?²⁰⁴
 (KUYPER, 2011a, p. 18)

Groen van Prinsterer encontra em Kuiper um interlocutor, inclusive em pontos sensíveis que versam sobre a pobreza e a situação social de seu país. Kuiper ressalta discurso de Prinsterer, em 1853, junto ao parlamento neerlandês, quando diz que, se por um lado deve-se prestar atenção às ideias socialistas quanto ao estado de miserabilidade e as condições do pobre “especialmente aos danos que as classes mais altas, por meio de sua corrupção moral e pseudociência, provocaram entre o povo” (KUYPER, 2011a, p. 19)²⁰⁵, deve-se ter também em conta que a mentalidade socialista tem sua fonte na Revolução Francesa (de igual forma a mentalidade capitalista, segundo Kuiper, como se verá mais adiante) e conjuga verdades e erros, advindos daí o apelo e poder social que somente poderia ser combatido pelo cristianismo.

And glittering with youth, but inwardly scorched
 And sap-destroying like a cancer, and, as it were,
 Destroying the balance between the classes... There
 Muttering at the work that gives no bread: yokes
 Thrown on the neck of the free where the walls
 Burn with heat day and night, and an eternal smoke
 Blackens the cities, and the fumes suffocate the soul (KUYPER, 2011a , p. 19).

²⁰⁴ You sigh and languish in poverty and decay
 While luxury defiantly feasts on the fruit of our hands
 [...]

 Yes, the land collapses from the poor.
 Why not deport them?
 Then we would be relieved of them.
 It is a bunch of rascals that we pity.
 Who does not find even honest poverty already too expensive?
 They hunger, it is true, they find no work;
 But how can they be of any use, when there is no work for them? (KUYPER, 2011a, p. 18)

²⁰⁵ With reference to socialist ideas, one should pay attention to the truly wretched condition of the lower classes, especially to the harm which the higher classes, through their moral corruption and pseudoscience, have brought about among the people (KUYPER, 2011a, p. 19).

Segundo a análise viabilizada por Kuyper, dois fatores foram significativos para que o desenvolvimento da sociedade humana tomasse o rumo que de fato tomou e chegasse às condições socioeconômicas, culturais e políticas daquele momento. Duas causas invariáveis segundo ele: erro humano e pecado. Erro, em razão da ignorância sobre o que constitui a essência humana e seus respectivos atributos sociais, assim como as leis que governam os aspectos comerciais, produção, associação humana, uso e distribuição de bens e materiais. O pecado, em detrimento da ganância e luxúria do poder que podem perturbar o saudável desenvolvimento da sociedade (que pode se expressar, segundo Kuyper, por meio da força, leis injustas ou costumes perversos). Trata-se de um jogo imprudente com a sociedade que se perpetua por diversas épocas, governos e povos propagando injustiça e irresponsabilidade (KUYPER, 2011a, p. 24-25).

Tais causas invariáveis convergiram-se para trazer tamanho estado de desigualdade entre a humanidade que se produziu “um mundo em que os mais fortes devoram os mais fracos, como se vivêssemos em uma sociedade animal e não em uma sociedade humana” (KUYPER, 2011a, p. 25)²⁰⁶. Na visão de Kuyper os que se apresentavam mais fortes, quase sem exceção, sabiam burlar leis e costumes, fazendo que com o lucro fosse deles e o prejuízo, dos mais fracos. Os mais fracos, que deveriam ter no governo amparo contra os mais poderosos, notam que estes últimos tornaram o governo e sua máquina em uma arma poderosa (KUYPER, 2011a, p. 26). Kuyper, entretanto, observa que isto se tratava de uma condição que não se apresentaria somente aos mais poderosos por estes serem mais perversos que os mais fracos, já que estes, assim que assumissem uma condição superior, poderiam ser tão maus e injustos quanto aqueles, pois, a raiz deste mal estava justamente no fato de se considerar a humanidade afastada de seu destino eterno, não honrando sua criação à imagem divina e da “graça [que] é capaz de controlar uma raça humana atolada no pecado”²⁰⁷ e vinculando-a tão somente aos aspectos materiais da realidade (KUYPER, 2011a, p. 26)

Para além do destaque do papel de denúncia e anunciação por parte dos profetas israelitas em face das mazelas de suas respectivas épocas, das autoridades instituídas e do estado espiritual em que se encontrava o povo, Kuyper sobreleva o papel de Jesus Cristo enquanto mais que um reformador social, constituindo um exemplo pessoal na solução das

²⁰⁶ [...] a world in which the stronger devours the weaker, much as if we lived in an animal society rather than in a human society (KUYPER, 2011a, p. 25).

²⁰⁷ No, the cause of evil lay in this: that men regarded humanity as cut off from its eternal destiny, did not honor it as created in the image of God, and did not reckon with the majesty of the Lord, who alone by his grace is able to hold in check a human race mired in sin (KUYPER, 2011a, p. 26).

questões sociais, na busca do desenvolvimento da sociedade humana e no problema da pobreza. O papel profético não era o de um revolucionário, mas o de um anunciador da lei de Deus e um conclamador à restituição de sua autoridade sobre a vida sociopolítica (além da individual) para reconstituição do tecido social. Em tal perspectiva, a justiça social e o combate à opressão estão fundamentados na busca pela retomada de uma visão de mundo baseada na lei divina.

O confronto capitaneado por Jesus a este estado de coisas bifurca-se em uma conformação de cunho mais pragmático/social e outra voltada para o desenvolvimento espiritual. Na leitura de Kuyper, muito embora Jesus tenha ensinado com primazia sobre as bem-aventuranças e a preocupação com o bem-estar do estado eterno da humanidade, sua promessa não se limitava apenas para o futuro, havia um projeto para a vida presente. A reforma social apregoada por Jesus deveria ser feita sem revoluções violentas, sem esquecer-se de uma glória eterna, sem descuidar-se de um compromisso com a eternidade, sendo este um dos pontos em que Kuyper se levanta contra o pensamento socialista. Jesus posiciona-se contra o erro humano e o pecado, as duas causas invariáveis que inviabilizam o saudável desenvolvimento social humano; contra o erro ele alça a verdade e para quebrar o poder do pecado ele derrama seu Espírito Santo, reunindo ricos e pobres perante Deus, outrora divididos por terem perdido seu ponto de união em Deus (KUYPER, 2011a, p. 31). A idolatria pela riqueza e o amor ao dinheiro foram vistos com a raiz de todos os males, assim como o ajuntamento de bens materiais e o acúmulo de capital reunindo tesouros na terra na qual a “traça e a ferrugem corroem” (Mt. 6:19) foram vistos como grandes empecilhos para que se entrasse no reino celestial. Não se quer dizer com isso que Jesus fosse contra os ricos, ou se opusesse à busca de bens materiais e uma vida de conforto e prazer material; a grande oposição era contra a idolatria e o fascínio que o acúmulo de riqueza provoca no indivíduo, levando-o a esquecer-se de uma realidade divina/transcendente, como afirma Kuyper, Jesus não nutria ódio pelos ricos; pelo contrário, sentia profunda compaixão pela lamentável condição em que se apresentavam (KUYPER, 2011a, p. 31).

Kuyper acentua que Jesus não limitou seu serviço à motivação moral, pois vivia de acordo com o que anunciava ao demonstrar um caminho possível de ser trilhado em oposição à idolatria à Mammon. “Quando ricos e pobres se opunham, ele nunca ocupava o lugar dos mais ricos, mas sempre dos mais pobres” (KUYPER, 2011a, p. 32)²⁰⁸. Jesus exerce influência

²⁰⁸ When rich and poor stood opposed to one another, he never took his place with the wealthier but always with the poorer (KUYPER, 2011a, p. 32).

nas relações sociais por sua presença, pregação e morte, revolucionando a consciência popular derrubando o ídolo Mammon e reorientando o propósito da vida humana na terra (KUYPER, 2011a, p. 34). Cristo também foi um exímio organizador ao enviar sua igreja para as nações e influenciar a sociedade de três maneiras: por meio do ministério da Palavra, militando contra a luxúria e idolatria pelas riquezas, confortando os pobres e apontando para uma glória sem fim que irá substituir os sofrimentos do tempo presente; por meio do exercício organizado da caridade, não permitindo que ninguém tenha falta dos bens necessários para uma vida digna; e, por fim, eliminando as demarcações artificiais entre a humanidade e juntando ricos e pobres (como no exercício do sacramento da Ceia do Senhor), instituindo a igualdade em meio à comunidade, em contraste com as diferenças de classes e posições sociais; dentro da comunidade eclesial todos estavam em unidade e igualdade perante Cristo (KUYPER, 2011a, p. 34).

A Revolução Francesa passa por críticas severas por ter alterado a consciência popular e a visão de vida das pessoas, expulsando a majestade divina e entronizando a humanidade em seu lugar, construindo assim uma autoridade artificial baseada no livre arbítrio individual, ao invés de sujeitarem-se a Deus e compreenderem que autoridade e liberdade estão unidas pelo princípio mais profundo de que tudo na criação está sujeito a Deus (KUYPER, 2011a, p. 37). Fundamentando-se na concepção de estado de natureza para encontrar o que é o “naturalmente humano”, a Revolução Francesa incitou as pessoas ao orgulho ao substituir a necessidade de conversão pela liberalização do espírito humano. Em vez da compaixão apregoada pelo cristianismo, a Revolução Francesa, ao retirar o foco pelo eterno, coloca o egoísmo por uma luta apaixonada por posses, perturbando o tecido orgânico e laços sociais e colocando o indivíduo autossuficiente no centro de tudo (KUYPER, 2011a, p. 37-38). Kuyper acredita que a consequência de tudo foi uma profunda necessidade social, uma questão social extremamente complicada que todas as nações deveriam enfrentar, influenciada pela Revolução Industrial e o crescimento tecnológico, a rapidez das comunicações entre os países e o rápido crescimento populacional; contudo deixa claro que tal situação social não alcançaria tais proporções ameaçadoras, não fosse a Revolução Francesa e a mudança de mentalidade que promovera na sociedade (KUYPER, 2011a, p. 38).

A inquirição de Kuyper em face da Revolução Francesa serviu-lhe como ponto de partida para discorrer sobre a cosmovisão subjacente que contrapõe o cristianismo, a saber, o modernismo e seus princípios reitores. Kuyper ressalta que, ao entronizar-se a autonomia humana e a busca por riqueza como o bem mais elevado, se constrói, inevitavelmente, um

sistema no qual a pessoa humana se ajoelha perante suas necessidades materiais por terem perdido sua dimensão de eternidade. Um sistema que somente compele a humanidade ao progresso material e a busca da felicidade na terra cria uma esfera de profundas pressões na qual o padrão valorativo passa a ser o dinheiro e tudo passa a ser sacrificado em nome dele. Substitui-se o Evangelho por um evangelho mercantil, do *laissez-faire*, no qual a “luta pela vida” introduz e abre o caminho para a “luta pelo dinheiro”, no qual a lei do mundo animal “cão versus cão” passa a ser lei básica para as relações sociais. Conhecimento, capital e posição social, passam a ser meios de imposição de poder sobre os socialmente mais fracos (KUYPER, 2011a, p. 39). O questionamento de Kuyper sobre o modernismo e seu consequente afastamento ou esquecimento de uma figura divina, perpassa a hipótese de como se daria um sistema que prescindisse de uma fundamentação moral absoluta ou transcendente; a quem caberia coibir ou realizar a construção de freios morais que impedissem abusos e injustiças (e como tais conceitos seriam concebidos), evitando-se cair em relativismos ou nihilismos que minariam o desenvolvimento social. Para Kuyper, aí residia o desafio do cristianismo, em apresentar-se como uma visão de mundo oposta e capaz de oferecer uma relação social orgânica.

É a partir de tal sistema que busca inexoravelmente a riqueza e o poder acima de todas as coisas, desprovido de uma dimensão de valores eternos, que a pessoa humana tem afetada sua dignidade e os socialmente fracos passam a sofrer em uma espécie de embate em que não há equilíbrio. De um lado, está a burguesia com experiência, discernimento, habilidade, dinheiro e influência disponíveis. De outro, a população rural e a classe trabalhadora, destituídas de conhecimento e privadas de recursos, com uma necessidade diária que os obriga a aceitar qualquer condição que lhes é ofertada, por mais injusta que seja. “Mesmo sem dons proféticos, poder-se-ia prever o resultado dessa luta” (KUYPER, 2011a, p. 40)²⁰⁹. O resultado é uma Europa na qual uma burguesia próspera domina uma classe trabalhadora empobrecida que é instrumentalizada para aumentar sua riqueza, mas agora sem os atenuantes de laços familiares e a compaixão religiosa para se compadecer com o sofrimento daqueles que estão na pobreza.

Seguir o desenvolvimento social nos moldes em que se encontra tornaria, segundo Kuyper, a vida na terra insuportável; fazendo a terra se tornar cada vez menos um céu e cada vez mais um inferno (KUYPER, 2011a, p. 45). Kuyper se vale da mensagem apostólica de Paulo aos Coríntios (1 Co. 12) quando fala da necessidade de olhar a humanidade enquanto

²⁰⁹ Even without prophetic gifts, one could foresee the outcome of this struggle (KUYPER, 2011a, p. 40).

uma comunidade orgânica sob a vontade de Deus, “um organismo vivo”, e não um mecanismo mecanicamente arranjado a partir de partes separadas, mas no qual cada um, como componente da humanidade faz parte do todo; todos dependentes entre si e devendo reconhecer-se como parte de uma comunidade orgânica; membros uns dos outros (KUYPER, 2011a, p. 45-46).

O caráter individualista da Revolução Francesa, ou seja, o individualismo enquanto princípio seria apenas um derivado revolucionário, o motor a partir do qual a Revolução ganharia sua força é a ideia de que a humanidade emancipou-se de Deus e da ordem por ele estabelecida “deixando no lugar o indivíduo com seu livre-arbítrio e supremacia imaginária” (KUYPER, 2011a, p. 53)²¹⁰. Tal individualismo criara as reações sociopolítica e econômica do capitalismo e socialismo; o capitalismo consagra a busca do indivíduo pela obtenção de riqueza e o socialismo a subserviência do indivíduo em face do Estado (WAGENMAN, 2019, p. 89).

Em discurso posterior (1895), Kuyper (KUYPER, 2011b, p. 650) argumenta que tal motivo revolucionário de base pecaminosa (por afastar-se de Deus) apareceu em duas correntes: com os proprietários ricos elevando seu capital de várias maneiras, esmagadoramente e sem precedentes; por outro lado, os que não se esforçaram para alcançar riqueza ou bens, mas retirá-los de seus proprietários por violência ou medidas legais. A socialdemocracia que poderia ser uma via alternativa, por mais idealista que possa se apresentar, continua tendo seu esforço focado em obter mais poder financeiro ao exigir mais bem-estar material, negligenciando outros bens, uma vez que a paixão que move os milhares que seguem sua bandeira não é a paixão por um ideal superior, mas quase que exclusivamente por maior bem-estar material.

A base da crítica kuyperiana afirma-se em pressuposições de cunho ontológicos e teológicos sobre a condição humana e vai além de uma análise que se resume a aspectos materiais de luta de classes ou componentes históricos. Desta feita, em tal análise, socialismo e capitalismo, por se resumirem a busca de bem-estar material humano, e, assim sendo, apenas concentrarem-se no plano terreno e possuírem uma mesma raiz revolucionária, não seriam para Kuyper, modelos a serem aplicados sem quaisquer reservas, notadamente o socialismo, ao qual o autor dedica boa parte de seu texto para combater, sem, ao mesmo tempo, validar a política de *laissez-faire*. Kuyper introduz elementos que entram em uma

²¹⁰ Leaving but nothing but the individual with his own free will and imaginary supremacy (KUYPER, 2011a, p. 53).

relação dialética, de um lado o erro humano e de outro a natureza humana deturpada pelo pecado (ou os efeitos noéticos do pecado sobre tal natureza e em sua epistemologia) que acabam por fornecer outro ponto de vista sobre a condição social (e para Kuyper, também espiritual) da sociedade de sua época.

Kuyper sintetiza que, perante Cristo, pobre e rico devem estar reconciliados em reconhecimento de sua identidade enquanto imagem divina. Ricos e pobres sempre existirão, contudo, a ganância e a exploração não podem guiar as ações que nutrem o relacionamento social, e sim as ideias de compaixão, caridade e ação social por parte de todos, sejam cristãos, muçulmanos, judeus, ateus ou portadores de outras cosmovisões; trata-se de um dever humano. A igreja enquanto instituição deve voltar seus olhos aos pobres, atendendo suas necessidades materiais, sem descurar da pregação do Evangelho, sendo esta sua função primordial; o cristão enquanto servo de Cristo deve buscar anunciar e denunciar as mazelas sofridas pelos que estão em situação de miserabilidade ou necessidade, participando do debate público, e combater a injustiça social.

4.2. A relação entre Igreja, Sociedade e Estado na obra kuyperiana

A eclesiologia é um tema caro à obra e vida de Abraham Kuyper. O teólogo, pastor, e estadista neerlandês fez da igreja uma dos temas centrais a partir do qual discutia o papel do cristianismo no espaço público, notadamente em frente ao desafio da secularização e da cosmovisão modernista. A possibilidade de alçar o cristianismo enquanto um sistema de vida (*wereldbeschouwingen*) em face de outros sistemas que se opunham ao modelo cristão, fez com que Kuyper formulasse uma teologia da igreja que abarcasse seus aspectos internos e externos, conforme desenvolveu em obras como *Geworteld en geground* (Enraizado e fundamentado – A Igreja como Organismo e Instituição), 1870, e *Tractaat van de reformatie der Kerken* (Tratado de Reforma das Igrejas), 1884. A experiência pastoral de Kuyper, primeiro em Beesd junto à pequena comunidade rural, na qual se deu o que denominou de conversão ao calvinismo de cunho ortodoxo (1862-1863), firmado em uma leitura mais confessional das Escrituras e que se opunha ao liberalismo teológico (ao que anteriormente se filiara, por algum tempo), bem como em Utrecht (1867-870) e Amsterdã (1870-1874), a partir de quando renuncia à atividade ministerial para tomar lugar no parlamento neerlandês, fizeram com que não somente tivesse uma visão vívida da experiência da Igreja nas

circunstâncias da época e de seus desafios, bem como das possibilidades sociopolíticas a serem orquestradas para elaboração de sua teologia pública, muito embora assim não a denominasse.

Kuyper mostrava-se, em uma acepção da palavra, um contestador do status quo da igreja, especialmente da igreja nacional, uma vez que enxergava nela a necessidade imperiosa de uma reforma tal como a que operou-se por meio da teologia luterana e calvinista (KUYPER, 2016b) e punha-se na posição de um interlocutor com os membros e teólogos de sua época, no sentido de apresentar possíveis respostas para situações concretas que desafiavam o papel da igreja enquanto instituição perante seus membros e agente social perante a sociedade e as esferas da existência. Neste sentido, Kuyper apresentava um papel de teólogo dogmático e responsivo, haja vista que suas obras apresentam um duplo caráter, o de lidar com assuntos que versam sobre a teologia em geral de forma indistinta e que se aplicam ao corpo eclesiástico em um espectro mais interno e outro de cunho mais responsivo que apresenta questões e propostas de ação social, política, econômica, e jurídica cuja dinâmica deve ser vista pela igreja em sua ação no espaço público²¹¹, mas que possui um núcleo duro

²¹¹ Para fins deste estudo, espaço público pode ser entendido em uma teoria habermesiana (2007; 2011; 2015) como uma dimensão social mediadora entre sociedade e Estado no qual devem ser garantidas as liberdades de expressão, reunião e associação para que o público em sua vivência cotidiana no uso da informação e comunicação forme a opinião pública e oriente as ações do Estado por meio de redes comunicativas. Trata-se de um ambiente de comunicação formativo de opinião pública. Existem atribuições próprias para ambos os espectros, a saber, do espaço público e do poder político; enquanto o espaço público tem funções de um ambiente comunicativo e discursivo, o poder estatal tem funções de um sistema que é inerente ao político em sua tripartição funcional do poder: executivo, legislativo e judiciário. Hoje, portanto, o espaço público é uma rede comunicativa e discursiva na qual há trânsito de informações e pontos de vista que se organizam linguisticamente.

Habermas (que compartilha a ideia de religião enquanto uma visão de mundo com vistas a reivindicar uma estrutura abrangente de interpretação da realidade como um todo) pensa o lugar da religião em uma sociedade liberal pós-secular como o de um agente legítimo para atuação no espaço público. Se antes a religião se viu coagida aos recantos privados da vida humana, agora passa a ter um papel relevante no debate político, inclusive trazendo contribuições e problematizando temas significativos para o convívio social. Segundo Habermas “a neutralidade ideológica do poder do Estado que garante as mesmas liberdades a todos os cidadãos é incompatível com a generalização política de uma visão de mundo secularizada” (HABERMAS, 2015, p. 57). Desta feita, há de se ter uma necessária relação de tolerância no espaço público, tanto dos que não confessam publicamente uma fé religiosa quanto daqueles crentes das diversas confessionalidades; não sendo possível, ainda, ao cidadão secularizado em seu papel de cidadão do Estado “contestar em princípio o potencial de verdade das visões religiosas do mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa”. A construção de uma política liberal, neste sentido, deve permitir a expressão de múltiplas vozes, ainda que nutridas por uma confessionalidade religiosa, sendo, na visão habermesiana, desejável, o esforço de tradução das relevantes contribuições de tal confessionalidade para uma linguagem que seja acessível publicamente (HABERMAS, 2015, p. 57).

Entretanto, esta nem sempre foi a postura adotada por Habermas ao longo do tempo quanto à sua percepção do status da religião no espaço público, que, para alguns, se perfaz em três fases distintas. A primeira (que se deu até, aproximadamente, os anos de 1980) era ligada à ideia do desaparecimento do religioso frente ao paradigma da secularização como algo esperado e possuía marcas distintivas da teoria marxista herdeira da Escola de Frankfurt. A segunda (de 1985 até os anos 2000) tem a substituição do paradigma da substituição da religião para o da privatização do religioso, momento no qual já reduz suas críticas à religião. Sua terceira e atual fase,

principiológico que contém nortes hermenêuticos para a formulação de uma teologia pública que podem contribuir não somente para o período exclusivo em que as questões se impuseram, mas para compreendermos possíveis caminhos de intersecção entre religião e sociedade.

Partir, portanto, da eclesiologia elaborada por Kuyper é uma boa forma de tratar alguns temas pertinentes a sua obra, a saber, igreja e ética social. Wood (2013, p. 29) alarga tal interpretação e afirma que a conversão também seria um tema que concentraria a atenção de Kuyper, pois, segundo o autor, tais temas que envolvem fé, ética e cultura interrelacionam-se, principalmente em busca de uma interpretação social do cristianismo e sua relevância para a sociedade moderna, notadamente na obra de Kuyper, na qual sua eclesiologia fica na intersecção entre fé, igreja e ética social. Tal ilação não é despropositada, haja vista que foi justamente na e a partir da conversão de Kuyper, como vimos, que o teólogo passou a ver a Igreja como uma mãe²¹², como guia e proteção do convertido em sua peregrinação espiritual e

marcam uma evolução no pensamento habermesiano e sua interpretação do papel público da religião no debate político (MORAIS; POKER, 2018, p. 334).

A ciência jurídica no campo da interpretação constitucional também tem avançado em tal sentido. O constitucionalista alemão Peter Häberle defende a ideia de uma sociedade aberta e pluralista de intérpretes constitucionais, ampliando os legitimados a participar e os meios de participação, quando o espaço público passa a ser mais atuante na discussão das diversas questões que tratam sobre as normas da lei fundamental (extensão ou alargamento do espaço público por meio das audiências públicas e dos *amici curiae*). Segundo relata (2002, p. 42) “o processo de interpretação constitucional deve ser ampliado para além do processo constitucional concreto. O raio de interpretação normativa amplia-se graças aos ‘intérpretes da Constituição da sociedade aberta’”. Uma sociedade somente é aberta e livre na medida em que amplia o rol dos intérpretes de sua Constituição, de forma que todos estão potencial e atualmente aptos a oferecer alternativas para a interpretação constitucional.

Peter Häberle entende que em uma esfera pública pluralista desenvolve-se uma força normatizadora que repercute na interpretação constitucional, portanto, “a Corte Constitucional haverá de interpretar a Constituição em correspondência com a sua atualização pública” (HÄBERLE, 2002, p. 41). Atualização esta que é realizada mediante o exercício da discursividade no espaço público. Para tanto, como salientado, os atores no espaço público devem ter garantidos os direitos à liberdade de expressão, consciência, reunião e associação, direitos que eram caros a Kuyper.

²¹² “É o suficiente. Meu amigo, você entende o quão inesquecível é a impressão de uma experiência tão intensa, como essa luta interna da alma pertence ao reino eterno, como mesmo depois de tantos dias, ela permanece fresca e poderosa em minha mente como algo que acabou de acontecer. Agora, se você está se perguntando o que isso tem a ver com a questão da Igreja, eu respondo: leia o “Herdeiro da Redclyffe” e você entenderá. [...] Desde então, tenho desejado com toda a minha alma por uma igreja santificada, na qual minha alma e a dos meus entes queridos possam desfrutar do tranquilo refrigério da paz, longe de toda confusão, sob sua orientação firme, duradoura e autoritativa. (KUYPER, 1998b, p. 54-55) [...] a restauração de ‘uma igreja que possa ser nossa Mãe’ teve que se tornar o objetivo da minha vida” (KUYPER, 1998b, p. 61).

Enough. My friend, you understand how unforgettable is the impression of so intense an experience, how this internal struggle of soul belongs to the realm of the eternal, how even after so many days it stands out in the mind fresh and powerful as something that just happened. Now, if you’re wondering what this has to do with the Church question, I’ll answer: read the Heir of the Redclyffe and you will understand. [...] From then on I have longed with all my soul for a sanctified Church wherein my soul and those of my loved ones can enjoy the quiet refreshment of Peace, far from all confusion, under its firm, lasting, and authoritative guidance. (KUYPER,

sua atividade social. A conversão de Kuyper teve papel essencial para a construção de sua teologia e de sua cosmovisão, assim como as questões e desafios que se puseram diante dele e da igreja de sua época; uma amálgama de aspectos internos e externos, experiências e contextos formativos para a (re)formulação de uma cosmovisão de caráter dogmático-responsivo que partia de pressuposições cristãs.

Apenas a título de contextualização, necessário se faz apresentar aspectos pertinentes à questão da igreja nos Países Baixos²¹³, tais como sua situação sociopolítica e seu papel social desde a revolta neerlandesa contra a Espanha (1568-1648) até o recorte histórico no qual Kuyper se encontrava. A prevalência do calvinismo nas terras neerlandesas iniciou-se de forma quase contínua com a implantação da República Neerlandesa sob o comando de William de Orange, um calvinista, e consequente derrota da Espanha católica de Felipe II. A Igreja Reformada cresceu com privilégios perante a República e reteve a posição de igreja pública²¹⁴ e uma posição social ativa durante os séculos XVI, XVII e XVIII, quando da

1998b, p. 54-55) [...] the restoration of “a church that could be our Mother” had to become the goal of my life (KUYPER, 1998b, p. 61).

²¹³ Para uma leitura densamente construída sobre a Igreja reformada nos Países Baixos ver: BLEI, Karel. *The Netherlands Reformed Church – 1571-2005*. Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Cambridge Press, 2006; TENZITHOFF, Gerrit J. *Sources of Secession*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 1987..

²¹⁴ Assim, a liberdade absoluta perante a interferência estatal foi e permaneceu um ideal inatingível para a Igreja Reformada. Isso coincidiu diretamente com seu status de única igreja reconhecida oficialmente: a “igreja pública” no sistema político neerlandês, um status que ela própria se esforçara por alcançar.

Como “igreja pública”, não podia enfatizar sua própria identidade de maneira ilimitada. Como tal, não pode escapar de sua conexão e função em nome de toda a nação. Portanto, deveria considerar diretrizes e desejos governamentais importantes para sua própria vida e obra. Em alguns assuntos, compromissos tiveram que ser aceitos. Vimos exatamente como esse era o caso nos regulamentos relativos ao chamado dos pregadores e à eleição dos titulares do cargo. Também foi o caso em outras questões. Por exemplo, na questão de quem pode ser batizado (BLEI, 2006, p. 25).

Assim, a Igreja Reformada nos Países Baixos tornou-se parte integrante da sociedade de várias maneiras. No entanto, isso não significa que simplesmente se tornou um órgão estatal. Nunca foi simplesmente o caso de todos os cidadãos serem membros da Igreja Reformada, nem tal foi exigido deles. Nem o governo pretendia isso. Além disso, havia assuntos em que a igreja se posicionava firmemente contra o governo. Esse foi especificamente o caso na admissão à Mesa do Senhor e na prática da disciplina eclesiástica (BLEI, 2006, p. 26-27).

Thus, absolute freedom from state interference was and remained an unattainable ideal for the Reformed Church. That coincided directly with its status as the only officially recognized church: the “public church” in the Dutch political system, a status that it had itself striven to attain.

As “public church”, it could not emphasize its own identity in an unlimited way. As such it could not escape its connection with and function on behalf of the whole of the nation. It must thus consider governmental guidelines and desires important for its own life and work. In some matters compromises had to be accepted. We saw just how that was the case in the regulations concerning the calling of preachers and the election of the office bearers. It was also the case in other questions. As for example, in the matter of whom may be baptized (BLEI, 2006, p. 25).

Thus the Reformed Church in the Netherlands became an integral part of the society in several ways. However, that did not mean that it simply became an organ of the state. It was never simply the case that all citizens were members of the Reformed Church, nor was it required of them. Even the government did not intend that.

invasão francesa e as batalhas napoleônicas (1795), que alteraram as relações entre religião e sociedade. Com a Revolução Francesa e a invasão perpetrada por Napoleão (com apoio dos chamados patriotas) o território dos Países baixos foi anexado ao império francês, submetendo-o ao controle imperial e formando a República Batava com curta duração (1795-1813), mas promoveu alterações consideráveis (embora nem todas se mostrassem permanentes, já que restritas a tal período republicano), como a alteração do status e do papel da Igreja Reformada enquanto igreja pública²¹⁵, uma vez que tal privilégio não se coadunava com os princípios revolucionários (liberdade, igualdade e fraternidade) e seu anticlericalismo, algo que germinou no território neerlandês com um pensamento de maior separação entre Igreja e Estado.

Com a retomada do poder das mãos napoleônicas, o então regente, rei William I, oficialmente denomina a igreja reformada de Igreja Reformada Neerlandesa (*Nederlandse Hervormde Kerk* – NHK), a partir de 1816, retoma alguns dos privilégios anteriores tornando uma igreja nacional (*volkskerk*) com a união de algumas igrejas de confissão reformada que foram sancionadas também em 1816 tornando-as centralizadas em uma unidade administrativa. Contudo a unidade das igrejas reformadas foi rompida por questões doutrinárias, em 1834, no episódio conhecido como *Afscheiding* (Separação), principalmente em razão das vozes insatisfeitas com a política eclesiológica do sínodo, descontentamento que partiu, inicialmente, das províncias do norte. A principal querela por parte dos “separatistas” em face da política sinodal da NHK era sobre a necessidade de se retornar aos princípios confessionais reformados, a doutrina da eleição e combater a falsa igreja. A separação, que levou parcela das congregações reformadas, provocou reação sinodal que solicitou, inclusive, intervenção estatal sobre a discussão. As autoridades estatais entenderam a atividade dos separatistas como perturbação da ordem social e suprimiram os serviços eclesiásticos dos separatistas, levando alguns à prisão, como seu líder e pastor Hendrick de Cock (1801-1842). Muito embora houvesse previsão de igualdade constitucional para todos os grupos de igrejas nos Países Baixos desde 1814, o apelo dos separatistas por proteção constitucional foi em vão sob o fundamento de que sua formação deu-se após 1814, e, portanto, não poderiam invocar tal direito (BLEI, 2006, p. 64 e ss.).

Furthermore, there were matters where the church stood firmly against the government. That was specifically the case in the admission to the Lord’s Table and the practice of ecclesiastical discipline (BLEI, 2006, p. 26-27).

²¹⁵ Segundo Blei (2006, p. 50), em agosto de 1796, édito do referido ano (1796) declarava que uma igreja privilegiada não seria mais tolerada nos Países Baixos.

Tal situação somente alterou-se de forma substancial em 1848 com a promulgação da nova constituição, de cunho mais liberal e com políticas democráticas, elaborada por Johan Rudolph Thorbecke (1798 - 1872), expressando a liberdade de prática religiosa para qualquer religião. Tal previsão constitucional que apregoava a separação entre Estado e Igreja, possibilitando o reconhecimento mais amplo de outras instituições religiosas provocou certa celeuma, notadamente, por parte da ala conservadora reformada²¹⁶ em frente à implantação de uma arquidiocese católica e a restauração da hierarquia episcopal nos Países Baixos. A decisão de retomada da hierarquia episcopal²¹⁷ (danificada desde o período da revolução neerlandesa em face da Espanha²¹⁸) gerou uma revolta histórica e desproporcional (pois dizia

²¹⁶ Nem todos os reformados se voltaram contra a iniciativa católica, em nome da liberdade religiosa. “Isso não significa que toda a comunidade protestante reagiu da mesma maneira. Não faltaram advertências das autoridades protestantes, incluindo o Sinodo, contra o movimento anticatólico e antiliberal” (KOSSMANN, 2003, p. 279).

This does not mean that the whole Protestant community reacted in the same way. There was no lack of warning from Protestant authorities, including the Synod, against the anti-Catholic and anti-liberal movement (KOSSMANN, 2003, p. 279).

²¹⁷ Algumas das críticas se deram em razão da extraoficialidade da implantação do arcebispado, sem o anúncio oficial às autoridades competentes, o que gerou a ideia de desrespeito às autoridades constituídas neerlandesas. Tal crítica foi sustentada fortemente por parte da ala conservadora protestante. Como aponta Kossmann, “Embora isso fosse do conhecimento geral, o governo neerlandês não foi oficialmente informado sobre os detalhes, simplesmente porque o internúncio em Haia, que temia sérias complicações, especialmente sobre o arcebispado de Utrecht, achou preferível confrontar o gabinete com um fato consumado” (KOSSMANN, 2003, p. 277-278).

Although this was common knowledge the Dutch government was not officially informed about the details simply because the internuncio at The Hague, who feared serious complications, especially over the Utrecht archbishopric thought it preferable to confront the Cabinet with a fait accompli (KOSSMANN, 2003, p. 277-278).

²¹⁸ Muito embora, insta salientar que, os Países Baixos foram conhecidos por sua tolerância religiosa desde sua consolidação independente enquanto República por meio da vitória em face do império espanhol na “Guerra dos Oitenta Anos” (1568-1648). Por certo, tal tolerância religiosa não era absoluta e não mostrava ser uma separação entre igreja e Estado de forma mais radical, mas era um paradigma para a época, na qual a intolerância ainda era sentida com maior furor. Ronnie Po-Chia Hsia (2010, p. 5-6) sintetiza a tolerância em terras neerlandesas por um processo de evolução em três fases:

O primeiro período (1572-1620) caracterizou-se com a hegemonia calvinista nas províncias rebeldes. Muito embora, apenas 20 por cento da população das terras do norte fossem calvinistas, a Igreja Reformada tornou-se a igreja pública (publieke kerk). Foi durante tal fase que houve a querela doutrinária entre dos remonstrantes e contrarremonstrantes, arminianos e calvinistas sobre aspectos soteriológicos. Em tal período também se deu o implemento de ações mais restritivas ao catolicismo por meio legislativo (ainda que durante um período chamado de Trégua dos Doze Anos, 1609-1621, a Espanha tenha conseguido aliviar a aplicação dos decretos governamentais). O cenário social também foi alterado com a chegada de diversas comunidades cristãs e judaicas, como os judeus sefarditas e a comunidade menonita, além da entrada de imigrantes da Península Ibérica, França, Países Baixos do Sul, Inglaterra e Alemanha.

O segundo período (1620-1700), coincidiu com a Idade de Ouro da República dos Países Baixos. Implantou-se um modelo pluriconfessional e pragmático que permitiu, por meio de uma forte autoridade civil, a convivência entre a Igreja Reformada e as demais confissões religiosas. Promoveu-se a separação entre as esferas públicas e privadas, lançaram, a partir do sul, missões católicas, tolerou-se abertamente a comunidade judaica e a comunidade menonita foi assimilada econômica e culturalmente, o que mostrava o êxito e o avanço da política de tolerância. Entretanto, ainda se mostrava resistência clara contra antitrinitarianos, ateus e agnósticos.

que a partir daí, poderia se esperar dos católicos a instalação de inquisição, censura e tirania) por parte de alguns reformados conservadores que partiram da implantação do arcebispado para fazer frente ao “Movimento de Abril” que levantou uma petição dirigida ao Rei William III com mais de duzentas mil assinaturas clamando por sua intervenção (KOSSMANN, 2003, p. 278 e ss.). Tal episódio provocou o pedido de resignação de Thorbecke de Primeiro-ministro e um mal-estar social que somente foi amainado posteriormente, inclusive com o auxílio de Abraham Kuyper e sua política pluralista. Em tal estágio encontrava-se a relação entre igreja e Estado quando Kuyper estimulou-se a elaborar sua teologia pública.

A criação divina têm dois reinos (pode-se inclusive aludir à teologia agostiniana das duas cidades, a de Deus e a dos homens; e a luterana dos dois estamentos), a saber, o domínio do visível e do invisível; sua união ocorre de forma harmoniosa apenas nos seres humanos, pois neles os dois reinos se encontram de uma só vez. Ao ser estabelecido entre nós, o reino dos céus passa a estender sua influência em nossa existência no plano interno por meio do Espírito Santo e no meio externo por meio da Escritura que correspondem ao corpo invisível de Cristo e à sua igreja pública, respectivamente, em harmoniosa conexão (KUYPER, 2017a, p. 122). Da mesma forma como a alma é visível por meio do olho (os olhos enquanto janela da alma), também o corpo místico de Cristo deve irradiar na Igreja visível. Tal relação deve imperar na vida da igreja, haja vista que, uma vez livre desse pano de fundo espiritual e de sua razão de ser (na qual o Espírito deve dar testemunho mediante a Palavra que a igreja traz ao mundo), a igreja passa a ser apenas uma caricatura do que deveria constituir; seria tudo, menos verdadeira igreja. De outro modo, se a vida espiritual perder sua conexão externa com a igreja, nada restará, senão um “misticismo doentio que caricaturiza a obra do Espírito e destrói sua verdadeira e sagrada operação”²¹⁹ (KUYPER, 2017a, p. 122). Para Kuyper, portanto, o relacionamento adequado é aquele em que os lados interno e externo da igreja se complementam harmoniosamente, sob pena de descaracterizar a igreja e sua obra.

Kuyper aprofunda sua teologia da igreja utilizando uma metáfora que distingue entre o crescimento orgânico e o crescimento que advém da edificação e sua equivalência com o corpo místico de Cristo e sua igreja visível. Enquanto a igreja invisível é um corpo que brota

O terceiro período prevaleceu do século XVIII até o final da antiga república. Por ele conclui-se a criação de um sistema mais pluralista no que concerne a religião, especialmente na construção de uma sociedade em pilares (*verzuiling*), na qual as comunidades separadas poderiam desenvolver-se livremente. Neste período os católicos conseguiram alcançar melhorias e efetividade em seus direitos.

²¹⁹ Conversely, if spiritual life loses its external connection to the church, then nothing will remain but a sickly mysticism that caricatures the work of the Spirit and breaks down his true and sacred work (KUYPER, 2017a, p. 122).

organicamente e cresce por si só por meio de trabalho interno; a igreja visível não cresce, mas é edificada, construída. Kuyper, aqui, se utiliza das mesmas figuras de linguagem que o apóstolo Paulo tinha em mente quando aludia o fato de estarmos arraigados e fundados (Ef. 3:17)²²⁰. Internamente, ou espiritualmente, devemos estar enraizados e crescer organicamente; mas externamente, enquanto igreja visível, devemos permanecer sobre o fundamento que é Cristo e sobre ele edificarmos (KUYPER, 2017a, p. 123). Cristo utiliza a metáfora da edificação ao dizer que sua igreja seria construída sobre a rocha (*petra*), conforme o Evangelho de Mateus²²¹, “não é ao corpo místico que ele se refere, mas sim à igreja no reino visível, a igreja que se manifesta para o mundo, a igreja que se levantará no mundo diante dos olhos de todos”²²² (KUYPER, 2017a, p. 123-124). A igreja, portanto, é relação dialética entre organismo e instituição em operação dinâmica e complementar, na qual a simbiose é fundamental.

A metáfora é mais bem explicada em *Geworteld en gegronde De Kerk als organism en instituut* (Enraizado e fundamentado – A Igreja como Organismo e Instituição)²²³, o sermão inaugural de Kuyper como pastor em Amsterdã em 1870. É neste sermão que Kuyper afirma que tanto a negação da característica de organismo da igreja quanto a falha de manter sua característica institucional deturpam o propósito original da igreja, que é a união harmoniosa de suas feições interna e externa. Kuyper, assim, posiciona-se claramente contra os que relegam uma característica da igreja em face da outra, privilegiando ora sua face interna (ou somente ela) ora sua face externa, apenas importando com aspectos da instituição. A alusão de Kuyper às palavras do apóstolo Paulo levam-no a combater tais disposições, defendendo uma igreja livre que não renuncie à sua organicidade nem à sua institucionalidade, constituindo-se em um duplo caráter da vida cristã (KUYPER, 2016b, p. 49). Wagenman (2019, p. 69) aduz que Kuyper articula tal teologia da igreja em oposição a duas vertentes eclesiológicas que almejavam dominar o pensamento teológico da época, os institucionalistas, que só viam a igreja enquanto uma instituição, um grupo de pessoas reunidas para administração de sacramentos, adoração e consagração; e os revolucionários

²²⁰ “Para que Cristo habite pela fé nos vossos corações; a fim de, estando arraigados e fundados em amor” [...]. Efésios 3:17.

²²¹ “Pois também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela;” [...] Mateus 16:18.

²²² [...] it is not to the mystical body that he refers, but rather to the church in the visible realm, the church that manifests itself to the world, the church that will stand up within the world before the eyes of all (KUYPER, 2017a, p. 123-124).

²²³ Sua versão completa encontra-se em: KUYPER, Abraham. *On the Church*. Bellingham, Lexham Press, 2016, p. 43-71.

que acreditavam que a igreja deveria ser vista apenas como um grupo de enviados, tal como um movimento popular²²⁴. Para Wagenman, na mente de Kuyper, a relação igreja como organismo e instituição também se faz na identificação da igreja como inerentemente “reunida” e “enviada”, ou seja, a igreja perfaz-se na reunião de crentes para adoração, administração dos sacramentos e discipulado, mas também se configura com o envio do corpo de crentes ao mundo para o serviço e testemunho de Cristo em todas as esferas da vida. Uma igreja viva seria aquela que é reunida e enviada ao mesmo tempo (2019, p. 65).

Na leitura de Kuyper a metáfora é apropriada, pois “enraizado” traz a conotação de que seu crescimento não deriva de artifício humano, mas das mãos divinas, por outro lado, “fundamentado”, traz a ideia de edificação, da exigência de trabalho de mãos humanas. A metáfora não pode sofrer cisão. A intelecção da narrativa bíblica ao aduzir sobre o estar-se “enraizado e fundamentado” induz e une igreja como organismo e instituição (KUYPER, 2016b, p. 50). De tal forma, o texto bíblico conecta tais termos de forma proposital, normativa, motivo pelo qual todo ponto de vista que dissolve tal conexão desses dois pontos fundamentais (organismo e instituição) ou persegue um enquanto adere a outro se afasta das Escrituras (KUYPER, 2016b, p. 50). O organismo é o coração do qual flui o sangue vital da igreja (KUYPER, 2016b, p. 54). A instituição sem tal sangue não pode prevalecer, nem

²²⁴ “Kuyper argumentou contra os institucionalistas da igreja, aqueles que viam a igreja apenas como uma reunião. Eles são “aquelas pessoas comprometidas com a externalidade, que procuram uma casa sólida e bem-intencionada a qualquer preço, mas não mostram sinais de preocupação com a vida vivida dentro da casa - aquelas pessoas apaixonadas pela superfície das coisas, que gostam de se olhar em um espelho claro, mas nunca se preocupam com o que está morrendo nos recantos escondidos - eles nunca podem construir a igreja, porque a igreja de Cristo nunca permite que seus muros sejam construídos com pedras mortas”. A igreja que existe apenas como uma comunidade reunida, construída com pedras mortas, está destinada a se tornar um museu religioso.

[...]

Kuyper também argumentou contra os revolucionários da igreja - que queriam abandonar a natureza reunida da igreja e enfatizar a natureza enviada da igreja ao mundo. Alguns foram profundamente influenciados pela visão hegeliana do progresso inevitável da história. Eles assumiram que a igreja evoluiria além da necessidade de haver uma comunidade reunida para existir apenas como um movimento enviado, uma igreja fiel apenas à ação pública, sem adoração, sacramentos ou discipulado” (WAGENMAN, 2019, p. 70).

Texto original: Kuyper argued against the church institutionalists, those who viewed the church only as a gathering. They are “those people committed to externality, who seek a sound and wellbuilt house at any price but show no sign of concern for the life lived inside the house – those people infatuated with the surface of things, who delight in looking into a clear mirror but never bother themselves about what is dying off in the hidden recesses – they can never build the church, because the church of Christ never permits her walls to be constructed with dead stones”. The church that only exists as a gathered community, built with dead stones, is destined to becomes a religious museum.

[...]

Kuyper also argued against church revolutionaries – those who wanted to jettison the gathered nature of the church and emphasize the sent nature of the church into the world. Some were deeply influenced by the hegelian view of history’s inevitable progress. They assumed that the church would evolve beyond the need to be a gathered community to exist only as a sent movement, a church of faithfull public action only, without worship, sacraments, or discipleship (WAGENMAN, 2019, p. 70).

mesmo se constitui igreja. Uma igreja sem sangue vital não produz frutos. Da mesma forma, uma igreja necessita da instituição, tal como a alma necessita do corpo. A igreja não pode operar sem a instituição, sem seus regramentos, do mesmo modo que a realidade social necessita de suas regras e arranjos (KUYPER, 2016b, p. 55).

A teologia de Kuyper exigia a quebra do controle direito do governo sobre as questões eclesiásticas, somente assim, com uma igreja independente, poder-se-ia ofertar autonomia aos ministérios e congregações locais (WAGENMAN, 2019, p. 65). Aqui retomase a ideia de soberania das esferas que Kuyper trouxe à lume. Igreja e Estado como esferas separadas, soberanas em seu âmbito de atuação e com suas leis internas, não podendo ingerir sobre assuntos internos uma das outras. Somente assim a igreja se tornaria verdadeiramente livre. De fato, tal era a divisa de Kuyper: “Uma Igreja livre num Estado livre” (KUYPER, 2014, p. 106).

Wood Jr. (2010, p. 4) via na eclesiologia de Kuyper e na sua ideia de uma igreja livre, um trabalho de improvisação, uma vez que não houve uma solução óbvia ou pré-programada para lidar com as questões e mudanças modernas sobre a separação entre Estado e igreja. Desta feita, sua teologia da igreja não surgiu totalmente formada, mas teve seu desenvolvimento em meio às contingências e eventos concretos ocorridos na e em face da igreja neerlandesa e que demandavam respostas diligentes.

A igreja nas circunstâncias em que se encontrava necessitava de Reforma, no entendimento de Kuyper. Uma das frentes de combate era em face do modernismo que entrava na igreja por meio do liberalismo teológico, outra era a secularização (Kuyper defendia a separação entre Igreja e Estado, mas não da religião do debate público), e, por fim, o controle estatal sobre as questões eclesiais.

Na ocasião da celebração do aniversário do quarto centenário de Martinho Lutero (1483-1546), Kuyper escreve *Tractaat van de reformatie der Kerken* (Tratado de Reforma das Igrejas)²²⁵, 1883, um tratado no qual tem a oportunidade de discorrer sobre muitas de suas críticas ao atual estado da igreja, notadamente enquanto instituição, sobre o papel do sínodo e sua indevida centralização de poder e sua burocracia, sua defesa da separação entre Igreja e Estado, principalmente em frente à Igreja Reformada Neerlandesa (NHK), bem como o papel

²²⁵ Uma versão completa de tal tratado encontra-se em: KUYPER, Abraham. *On the Church*. Bellingham, Lexham Press, 2016, p. 75-281.

da igreja enquanto corpo místico e instituição. A ideia de Reforma eclesiástica perpassa toda a argumentação de Kuyper em tal tratado, como o próprio título da obra o diz.

O termo Reforma teria um sentido mais amplo e outro mais restrito. Kuyper utiliza de sua retórica, muitas vezes barroca e alegórica, como lhe é peculiar, para trazer à baila tal distinção. Assim, o conceito mais amplo e geral de reforma se faz mediante a busca da verdade e da santidade ao invés do erro, bem como pela iluminação contínua que a igreja recebe por intermédio do Espírito Santo e o crescimento contínuo pela santificação. Isso se aplica à igreja enquanto um corpo e a seus membros individualmente considerados. Em seu sentido restrito, reforma ainda pode conceber três ideias distintas ou interpretações a depender do tipo de reforma que se necessita (aqui Kuyper passa a utilizar a figura de um paciente em busca de uma cura - reforma). A cura pode dar-se: restabelecendo a saúde outrora debilitada; expulsando os germes que invadiram o corpo; ou por meio de uma operação. O primeiro método de cura (reforma) apenas pretende estimular os espíritos entorpecidos a uma nova vida (reavivamento). O segundo método que expulsa os germes sem cirurgia é chamado de renovação da igreja. O terceiro método e mais invasivo, “que coloca a faca na ferida”²²⁶, leva o nome de reforma no seu sentido mais restrito, propriamente dito (KUYPER, 2016b, p. 196). Os sintomas apresentados pela igreja é que determinarão que tipo de reforma ela necessite. E na análise de Kuyper, a Igreja Reformada Neerlandesa (*Nederlandse Hervormde Kerk*, NHK) necessitava de uma reforma em seu sentido mais restrito, uma operação que pusesse a faca na ferida e expelisse o câncer pelo qual a igreja padecia²²⁷.

Os estágios da reforma devem ser gradativos, no sentido de que somente deve ser aplicada em seu sentido mais estrito quando a vida da igreja está sem vigor, as lideranças não mais conseguem erradicar o erro e restaurar a honra e a renovação gradual se torna impossível. Apenas assim, para salvar a vida da igreja, deve-se proceder com a solução mais

²²⁶ [...] which puts the knife in the wound [...] (KUYPER, 2016b, p. 196).

²²⁷ “Portanto, é mais importante manter o relacionamento adequado entre os dois lados ou formas em que o reino dos céus aparece. O corpo de Cristo se apresenta no mundo por meio da igreja visível, enquanto, ao contrário, a instituição da igreja deixa de ser a igreja assim que se separa do corpo místico de Cristo. Muita corrupção pode entrar na igreja e se espalhar nela, mas o câncer pode ser removido enquanto a igreja reter sua salvação no corpo de Cristo” (KUYPER, 2017a, p. 122).

It is therefore most important to maintain the proper relationship between the two sides or forms in which the kingdom of heaven appears. The body of Christ presents itself in the world in the visible church, while conversely the institution of the church ceases to be the church as soon as it separates from the mystical body of Christ. Much corruption can enter the church and spread in it, but the cancer can be removed as long as the church retains its lifeline to the body of Christ (KUYPER, 2017a, p. 122).

dolorosa “isto é, com a reforma pública, exatamente como o trabalho que Lutero começou e Calvino completou”²²⁸ (KUYPER, 2016b, p. 196).

Tal estágio, derradeiro, que se faz na ruptura da organização existente somente pode apresentar duas raízes: ou é profundamente pecaminosa ou é obra de Deus. Profundamente pecaminosa, pois aquele que divide a unidade do corpo de Cristo pode estar eivado por arrogância. Motivo pelo qual, o que assim procede, com tal audácia de perturbar a unidade da igreja, deve estar cômico de seu ato e de que ele é uma designação divina para cura de sua igreja, pois se trata de uma responsabilidade tamanha (KUYPER, 2016b, p. 199). A igreja precisava ser curada e libertada, mas os meios deveriam ser sopesados para que o corpo de Cristo como um todo e seus membros individualmente, não sofressem em demasia com o processo.

A partir de tais premissas Kuyper passa a militar interna (dentro do corpo eclesiástico com suas preleções) e externamente (por meio de sua atividade política e programa antirrevolucionário) para posicionar-se firmemente e reivindicar a desvinculação da Igreja Reformada de seus laços com o Estado. Como Kuyper afirmou em suas palestras *Stone*, “A soberania do Estado e a soberania da Igreja existem lado a lado, e limitam-se mutuamente uma a outra” (KUYPER, 2014, p. 113). A busca por uma igreja livre em um Estado livre não somente mostrou-se um dos maiores compromissos de Kuyper, mas também a busca por uma política pluralista, que permitisse o desenvolvimento das diversas confissões religiosas sem barreiras estatais.

Na ocasião das palestras *Stone*, em Princeton, 1898, Kuyper teceu elogios ao sistema constitucional americano, especialmente ao conteúdo da Primeira Emenda da Constituição de 1787, que versa sobre a separação entre Estado e Igreja. Sua plateia, naquele momento, tornava a discussão sobre tal separação mais confortável para o interlocutor, já que, não somente sua carta política, mas também sua vivência social demonstrava concordância com a necessidade da liberdade de consciência e religião e a livre estruturação das esferas eclesiástica e estatal, um desejo que Kuyper nutria por sua nação: “há mais de um quarto de século, escrevi em meu jornal semanal o moto – ‘Uma Igreja livre num Estado livre’”. (KUYPER, 2014, p. 106).

²²⁸ [...] that is, with public reformation, just like the work that Luther began and Calvin completed (KUYPER, 2016b, p. 196).

A experiência americana²²⁹ e as circunstâncias nas quais a Igreja Reformada se encontrava mostravam a imprescindibilidade da revisão da Confissão de Fé Belga em seu artigo 36 que tratava do poder civil. Até então, em sua redação originária apresentava, como dever das autoridades, “impedir e exterminar toda idolatria e falso culto a Deus, destruir o reino do anticristo”²³⁰. Conforme Kuyper, tal artigo extrapolava a ideia de soberania das esferas, legava ao Estado um papel que não lhe cabia, incumbindo-lhe de atribuições específicas da Igreja, o que demandava pronta revisão da Confissão de Fé (KUYPER, 2014, p. 106). A defesa da necessidade de revisão confessional sobre o referido artigo permaneceu na obra de Kuyper, já que ia ao encontro de seus ideais da liberdade religiosa em seu país. Contudo, seu posicionamento não recebeu apoio unânime, é o caso, por exemplo, do Dr. Philippus Jacobus Hoedemaker (1839 - 1910), pastor, teólogo e professor, que inclusive lecionou na Universidade Livre de Amsterdã até o ano de 1887, quando se desentendeu e afastou-se de Kuyper. Para Hoedemaker²³¹, em posicionamento antagônico ao de Kuyper, a Confissão deveria ser mantida em sua inteireza nas Igrejas Reformadas. A aliança com Deus estaria no centro de tudo, não somente na vida da Igreja, mas relevante para todo o povo (no caso, neerlandês), por entender que ele se constituía em uma nação cristã protestante, motivo pelo qual a Igreja não deveria se “retirar para um gueto ou para antítese”²³² (BLEI, 2006, p. 79). Com argumenta Blei (2006, p. 79), enquanto “Kuyper se resignou à realidade que

²²⁹ Kuyper elogia o rol de direitos e liberdades constitucionais na vida americana: “existe completa liberdade de consciência, liberdade para iniciar uma empresa e se envolver no comércio, liberdade para os cidadãos participarem de assuntos públicos” (KUYPER, 1998c, p. 286). A liberdade para participação social nos assuntos públicos é cara a Kuyper, bem como o desenvolvimento social de forma variegada em todas as esferas da vida humana. O conceito de cidadania exigia uma (re)leitura para incluir ativamente aqueles outrora excluídos dos debates sociais, como os pobres, os que trabalhavam nas áreas rurais, desempregados e as pessoas de classe média baixa. Como afirma Bacote (2005, p. 85) na sua atividade legislativa, Kuyper procurou ajudar os explorados pelos empregadores, dar voz e elevar o status social dos *Kleine Luyden* (povo pequenino, comum), amparar os idosos e doentes. Tal atuação deu-se de acordo com a cosmovisão cristã nos termos em que defendia, partindo de premissas bíblicas e lidando, em todas as esferas da existência em que agia, com os problemas concretos sofridos pela comunidade.

²³⁰ A celeuma em torno de tal artigo confessional gerou diversos debates. Em 1910, um Sínodo das *Gererformeerde Kerken in Nederland*, GKN (Igrejas Reformadas nos Países Baixos) formadas, em síntese, pela união das igrejas que se uniram sob a liderança de Kuyper dissidentes da Igreja Reformada Neerlandesa (*Nederlandse Hervormde Kerk*, NHK). Tal sínodo acrescentou uma nota explicativa ao artigo 36 da Confissão Belga. Somente no Sínodo de 1958 que houve, de fato, a alteração do referido artigo suprimindo a parte controversa.

²³¹ Hoedemaker escreveu um trabalho exclusivamente sobre o tema do artigo 36 da Confissão Belga e do posicionamento de Kuyper sobre tal. Ver: HOEDEMAKER, Philippus Jacobus. *Article 36 of the Belgic Confession Vindicated against Dr. Abraham Kuyper – A Critique of His Series on Church and State in Common Grece*. Trad. Ruben Alvarado. Aalten: WorldBridge Publishing, 2019.

²³² [...] the church may not withdraw into a ghetto or into antitheses (BLEI, 2006, p. 79).

amadureceu no século XIX, o estado neutro²³³, Hoedemaker implorou por um estado cristão, ou pelo menos por um ‘Estado com a Bíblia’”. O ideal, na leitura de Hoedemaker, provavelmente, seria o retorno das Igrejas Reformadas ao seu status pré-invasões napoleônicas (1795), no qual o protestantismo calvinista privilegiava-se ainda, em certa medida, com suas relações estatais.

A Igreja Reformada sofreu impacto com a propagação da eclesiologia de Kuyper, que atingiu o centro de tal igreja pública, de tal forma que produziu um desgaste que não poderia mais ser superado. As críticas de Kuyper ao espírito de acomodação da Igreja ao modernismo e a uma burocratização sinodal demasiadamente contraproducente, bem como a uma ausência de inter-relação harmônica entre aspectos da organicidade e institucionalidade da Igreja, provocaram uma forte frente de oposição.

No dia 06 de janeiro de 1886, quando Kuyper se dirigia à câmara do consistório, junto à *Nieuwe Kerke* (Nova Igreja), na praça Dam, em Amsterdã (vista como a capital do protestantismo neerlandês), ele se depara com as portas trancadas. As trancas e fechaduras foram propositalmente trocadas para impedirem sua entrada, mesmo que ainda fosse, até então, um membro regular do consistório (WOOD, JR, 2013, p. 1). Kuyper, diante de tal circunstância, retorna mais tarde na companhia de uma equipe de juristas e trabalhadores. A equipe jurídica composta por Frederick Rutgers, professor de direito da igreja na Universidade Livre; Alexander F. de Savornin Lohman, seu colega da faculdade de direito e juiz do banco provincial de Brabante do Norte (*Noord-Brabant*); e Theo Heemskerk, filho do ministro de Assuntos Internos no atual gabinete e futuro primeiro ministro. Estava acompanhado, também de uma equipe de carpinteiros, entre eles “estavam Klaas Kater, líder do sindicato calvinista *Patrimonium*, e Bart Poesiat, um presbítero do conselho da igreja de Amsterdã”²³⁴ (BRATT, 2013, p. 149). Em frente à porta do consistório, guardas postos pelo conselho regional da Igreja Reformada Neerlandesa acionaram a polícia. A situação prolongou-se diante de diversos debates pelas partes antagonistas e somente encerrou-se após um dos carpinteiros abrir um painel na porta. Assim, o lado de Kuyper estava agora no

²³³ Muito embora discordemos que Kuyper tenha entendido o Estado, notadamente, o modelo de Estado no qual vivia e dedicou anos de sua vida em analisar, como um Estado neutro. Como veremos mais adiante, mas talvez já seja possível arguir alguns pontos centrais, a partir do conceito de cosmovisão ou sistema de vida utilizado por Kuyper, entende-se que o teólogo e estadista neerlandês via o Estado muito mais como nutrido por uma visão de mundo materialista, ou seja, dotado de uma cosmovisão imanente que rejeitava a transcendência da religião. Por este pressuposto, para Kuyper, o Estado não poderia ser neutro.

²³⁴ Among workmen were Klaas Kater, leader of the Calvinist labor union *Patrimonium*, and Bart Poesiat, an Elder on the Amsterdam church council (BRATT, 2013, p. 149).

controle das instalações, inclusive mediante uma vigília de estudantes da Universidade Livre, que mantiveram guarda durante o restante do ano (BRATT, 2013, p. 149). O episódio ficou conhecido como *panelzegeerij* (serração ou corte da porta)²³⁵, um ato de teor significativo e simbólico que representou o esforço de Kuyper em reformar a Igreja Reformada em suas questões litúrgicas e doutrinárias. Como resultado do episódio conflituoso, Kuyper foi suspenso e finalmente deposto das funções que exercia no consistório.

Tal estado de coisas, somado a eventos que desgastaram a vivacidade da Igreja Reformada, resultou em um evento cismático, uma reforma no seu sentido mais restrito, como Kuyper temia e previa.

Não somente Kuyper, mas os que coadunavam com sua elaboração teológica, em especial sua teologia da igreja, viam que a ideia de Igreja enquanto organismo e instituição em vínculo dialético e dinâmico demandaria a reunião de crentes genuínos, que se sustentassem na verdade evangélica e na comunhão dos levam a sério sua base confessional. Uma Igreja que não age de tal forma, não poderia reivindicar tal nome (BLEI, 2006, p. 72), tampouco sustentá-lo. Alguns protestos foram levantados por congregações ortodoxas em face de trabalhos realizados por ministros adeptos da teologia liberal. Tais protestos espraiaram-se para além de Amsterdã. Em 1883, antes do episódio *panelzegeerij*, portanto, decidiu-se que os que eram fiéis às confissões nas congregações sob liderança de um conselho eclesiástico liberal deveriam romper seu vínculo com esse conselho e estabelecer sua própria igreja na localidade (BLEI, 2006, p. 73). Em janeiro de 1886, os oitenta membros que apoiaram tal decisão foram suspensos de suas atividades em uma reunião de emergência. Em julho desse mesmo ano, a suspensão converteu-se em deposição, com exceção de cinco membros que haviam mudado de ideia neste íterim (BLEI, 2006, p. 73-74). Em dezembro de tal ano, os membros depostos, em reunião, se autodenominaram o “conselho legítimo reaparecido da igreja de Amsterdã”, em oposição ao “jugo sinodal” que deveria ser lançado fora. Cerca de

²³⁵ Entretanto, cumpre consignar que, segundo De Bruijn (2013, p. 159), embora o evento tenha sido conhecido como *panelzegeerij* (serração da porta), tal nome é impróprio e inadequado às circunstâncias. Em sua biografia de Kuyper ilustrada, com fotos e gravuras da porta do consistório, inclusive, afirma: “A descrição da entrada forçada como “serrar o painel” não está correta, porque ao abrir a porta, nenhuma serra foi usada. Os ocupantes removeram primeiro a estrutura de madeira embutida que expunha o painel direito, depois o removeram para desparafusar a nova trava. Mas então descobriram que o interior da porta havia sido reforçado com chapas de aço. Depois que as chapas foram retiradas, a trava foi desparafusada e a porta se abriu” (DE BRUIJN, 2013, p. 159).

Describing the forced entry as “sawing out a panel” is not correct, because in breaking open the door, no saw was used. The occupiers first removed the inlay frame, which exposed the right-hand panel, then removed this panel in order to unscrew the new lock. But then discovered that the inside of the door had been reinforced with steel plates. After the plates had been knocked away the lock was unscrewed and the door opened (DE BRUIJN, 2013, p. 159).

vinte e cinco mil membros da congregação vincularam-se a eles. Tal repercussão também já havia alcançado outras congregações e pastores com em Kootwijk e Voorthuizen. Muitos dos que aderiram tal separação eram fiéis de baixo status social, em grande parte, *Kleine Luyden* (DE BRUIJN, 2013, p. 161).

Em 1887, representantes dos conselhos das congregações que se desvincularam do sínodo da *Hervormde Kerk*, reuniram-se em Amsterdã para um congresso. Tal congresso teve em Kuyper um de seus oradores e “espírito orientador” (BLEI, 2006, p. 75). Decidiu-se que as congregações que se separaram seriam chamadas de *Doleantie* (Lamento), seguindo os passos da congregação de Amsterdã. O termo *Doleantie* quer invocar sua tristeza na separação, algo que não era desejado, mas necessário, bem como pelo fato de não poderem manter em sua posse templos e casas pastorais que permaneceram em sua totalidade sob a propriedade e controle da Igreja Reformada (*Hervormde Kerk*).

Os *dolerenden* (aqueles que se entristecem) formam seu próprio vínculo eclesiástico formado por congregações dissidentes. Já no ano de 1892, alguns membros da *Afscheiding* de 1834 juntam-se a tais congregações para formar a *Gereformeerde*²³⁶ *Kerken in Nederland* (Igrejas Reformadas nos Países Baixos), os que não se aliaram permaneceram na Igreja Reformada Cristã (*Christelijke Gereformeerde Kerk*) (BLEI, 2006, p. 75).

Kuyper, dessa forma, alcança seu objetivo de elaborar sua teologia da igreja, expô-la, colocá-la em debate e promover a proliferação de uma visão social pluralista que também assegure uma Igreja livre da influência estatal e um Estado livre da influência eclesiástica. A concepção de uma igreja livre, tal como foi sua concepção de uma educação livre (o caso da fundação da Universidade Livre de Amsterdã) expressa a prática de sua elaboração conceitual de soberania das esferas que somente se submete à soberania divina.

Como afirma Troelstch (1960, p. 656), por meio do desenvolvimento das Igrejas Livres, forjou-se um vínculo de união com a democracia. Segundo Wood Jr. (2013, p. 29),

²³⁶ “As palavras *Hervormde* e *Gereformeerde* significam ‘Reformadas’. A confusão se tornou ainda maior à medida que as palavras foram usadas de forma intercambiável. No entanto, as igrejas reformadas mais tarde, particularmente no século XIX, conscientemente adotaram o nome *Gereformeerde* para sua própria comunhão. Esse uso está relacionado ao fato de *Gereformeerde* frequentemente apontar para um entendimento mais antigo da igreja, um que era fiel à igreja da Reforma, pelo menos para aqueles que usam a palavra para se identificar com esse entendimento mais antigo” (BLEI, 2006, p. 2, nota de rodapé nº 2). A preferência dos que se cindiram em 1834 e 1886 e posteriormente juntaram-se para formar a nova denominação reformada pelo termo *Gereformeerde*, ao invés de manter *Hervormde*, deixa claro seu intento de evocar sua vinculação com o passado da Reforma Protestante, um senso de continuidade, senso este que não viam mais na *Nederlandse Hervormde Kerk*. Trata-se, por conseguinte, de uma distinção mais de cunho semântico, de sentido atribuído a duas palavras cuja tradução para outras línguas encontra a similaridade.

Troelstch acerta ao vislumbrar a ambiguidade no modelo de Igreja Livre defendida por Kuyper, pois apresenta uma natureza dupla como instituição divinamente dada e uma associação voluntária, tendo, assim uma base subjetiva e objetiva. O significado essencial da Igreja Livre é a destruição da ideia medieval e primitiva dos protestantes de ordem social que se une por uma igreja estatal uniforme, em uma atitude revolucionária. Ainda de acordo com Troeltsch, tal forma eclesiástica, pluralista, sentiu-se obrigada a permitir que as diferentes comunhões religiosas existissem lado a lado (TROELSTCH, 1960, p. 656).

4.3. Cosmovisão religiosa e a participação política na vida social: a proposta kuyperiana

A atuação política de Kuyper inicia-se em certa medida sob a tutela de Groen van Prinsterer, que viu nele a oportunidade de revitalizar o calvinismo e o papel da religião perante o espaço público. O empenho, a oratória e o ímpeto de Kuyper entusiasmaram Groen van Prinsterer, pois o jovem pregador já esboçara seu intento de fornecer uma leitura da fé calvinista que fornecesse o engajamento nas esferas da vida, dentre elas a política. Enquanto Groen van Prinsterer em suas obras denunciava o que acreditava ser o fosso intransponível entre a vida moderna e a verdade cristã (KOSSMANN, 2003, p. 303), efeitos diretos da mentalidade revolucionária incrédula, em termos mais expositivos e negativos (no sentido de apontar distanciamentos), Kuyper apresenta-se mais responsivo e criativo, já que, a partir dos aspectos negativos da antítese entre a vida moderna e a verdade cristã, elaborou uma leitura da fé com efeitos políticos e sociais de cunho positivo, criando uma universidade e igrejas livres, jornais independentes, associações e um partido político, tudo em busca da criação de realidades cristãs concorrentes, autônomas e autossuficientes para disputar de forma igualitária com as propostas modernas (KOSSMANN, 2003, p. 303).

Em 1874, Kuyper abre mão de seu ministério pastoral e inicia sua atuação política pondo em prática sua visão social. Abdicar de seu ministério pastoral em 1874 em Amsterdã para empenhar-se politicamente no parlamento neerlandês foi algo imposto a Kuyper. Isso se desejasse, de fato, seguir na vida política e aplicar seus projetos políticos por meio de sua cosmovisão cristã. Tal era a previsão do artigo 91 da Constituição que proibia os membros do parlamento de serem ministros religiosos. A decisão de Kuyper pela vida ativa no meio político e abdicação de seu ministério pastoral não impediu, contudo, que continuasse a sua função de editor dos periódicos *De Heraut* (de publicação semanal) e *De Standaard* (de

publicação diária), seus escritos teológicos, bem como que participasse da igreja local de Amsterdam enquanto um ancião e participante do consistório que teve papel fundamental na reforma interna da *Hervormde Kerk* (BERG, 1978, p. 69). O primeiro período de mandato parlamentar de Kuiper estende-se até 1877, quando após um forte episódio de estafa física e mental, Kuiper abdica de seu cargo.

A década de 1870 mostra um partido liberal dividido entre os mantenedores do status quo e os reformistas, a mesmo passo que o partido conservador, com tons quase indistinguíveis dos liberais, sofria perdas que anunciavam sua morte política. A união das duas visões políticas notabilizava-se na busca da supremacia da política secular e por sua “oposição inflexível a uma espiritualidade política integrada”²³⁷ (LANGLEY, 1984, p. 15), com era o caso da hostilidade em face das tentativas legítimas de calvinistas e católicos em sua organização política.

O conservadorismo neerlandês pode ser dividido em tantas escolas quanto havia conservadores; contudo, duas se destacam em temas dominantes, a saber, o anticatolicismo e antiparlamentarismo. A escola de pensamento baseada em G. J. Mulder (1802-1880) pode ser resumida na indiferença tanto ao modernismo protestante quanto à ortodoxia do século XIX, bem como ferrenha oposição a algumas alterações constitucionais (1848) promovidas pela ala liberal que beneficiavam a Igreja católica e transferiam o poder de um regente, príncipe, para um parlamento, o que poderia se dividir em ódio partidário e quedar-se em inúteis e intermináveis discussões. Ao lado de tal escola, G. W. Vreede (1809-1880) defende outra linha pensamento com certas semelhanças com o anticatolicismo, mas não possuía tamanho menoscabo pelo parlamentarismo quanto seu colega Mulder, um orangista de forte e inegociável convicção. Vreede inicialmente possuía afinidades liberais, apenas tornando-se um conservador quando, na década de 1840, com alterações constitucionais de vertente liberal, entendeu pelo excesso por parte de Thorbecke, opondo-se ao seu “papo thorbeckianismo”, em clara alusão irônica aos preceitos constitucionais propostas pelo então primeiro-ministro neerlandês e que concediam liberdade religiosa às várias confissões de fé, inclusive a católica (KOSSMANN, 2003, p. 280-281).

Ao mesmo tempo, o movimento antirrevolucionário torna-se mais influente, por ser mais maduro e consistente que o conservadorismo estrito neerlandês. Um dos motivos de sua influência é sua preocupação com as questões sociais. Kuiper, muito mais que Groen van

²³⁷ [...] and by their unyielding opposition to an integrated political spirituality (LANGLEY, 1984, p. 15).

Prinsterer, inclina-se para a classe média baixa e o campesinato calvinista. Em 1876, quando da morte de Groen van Prinsterer, Kuyper inicia a elaboração de um novo programa partidário²³⁸ cujo teor serviu de base para o estabelecimento formal do primeiro partido político de âmbito nacional em território neerlandês, o Partido Antirrevolucionário, 1879 (*Anti-Revolutionaire Partij* - ARP). Dentre os tópicos que se destacavam estavam a separação da Igreja e do Estado, a revisão das leis eleitorais e educacionais, a questão social e a questão do trabalhador.

O movimento antirrevolucionário liderado por Kuyper organizou-se politicamente na luta pelas escolas confessionais privadas. A Igreja Católica também fez coro a este pleito somando forças aos antirrevolucionários. A coalizão antirrevolucionária-católica com fins de combater os efeitos das políticas liberais e secularizantes que afetavam suas respectivas confissões de fé, reformada e católica (apesar de outras confissões serem indiretamente beneficiadas pela coalizão), encontrou na luta pela escola, *De Schoolstrijd*, o propósito comum que os unia sob a liderança de Abraham Kuyper, pelos antirrevolucionários calvinistas, e Herman Johannes Aloysius Maria Schaepman (1844-1903), padre católico e político neerlandês. A aliança entre católicos e protestantes antirrevolucionários prosperou na medida em que o pacto entre os católicos e os liberais definhava, já que, desde a promulgação da Constituição de 1848, não se mostrava mais benéfica. Ato contínuo, com o surgimento do programa político antirrevolucionário de Kuyper, Schaepman mobiliza os católicos, projetando para estes um programa político, fazendo com que eles vissem nele uma liderança (KOSSMANN, 2003, p. 307).

A cooperação entre antirrevolucionários e católicos para adentrarem a arena política na campanha de 1875 impressionou positiva e negativamente. Enquanto alguns poderiam aplaudir a iniciativa, houve quem entendesse ser tal aliança “um casamento monstruoso entre Roma e Dordt”²³⁹ (BERG, 1978, p. 77).

Como aponta Bratt, o mais surpreendente foi a transcendência de uma antiga rivalidade religiosa. Kuyper tomou a iniciativa de organizar uma reunião na qual líderes calvinistas e católicos se juntam para debater um plano forjado por ele, no qual cada lado apoiaria o candidato do outro na fase das eleições gerais. “Se os oponentes seculares e religiosos atacaram o resultado com uma ‘aliança monstruosa’ entre Dordt e Roma, esse filho

²³⁸ O teor das proposições do programa político-partidário encontra-se em sua íntegra publicado na língua inglesa. KUYPER, Abraham. *Our Program*. Bellingham, Lexham Press, 2016

²³⁹ [...] monstrous marriage of Rome and Dordt (BERG, 1978, p. 77).

de Frankenstein em particular sentaria na maioria dos gabinetes neerlandeses no século XX”²⁴⁰ (BRATT, 2013, 217).

Para Kuyper a luta pela questão escolar não era apenas uma questão política e social, mas deveria ser colocada aos cuidados divinos; dito de outra forma, via-se que duas vias de ação deviam ser propostas, vias que não se excluía, mas integravam-se em uma espécie de espiritualidade política. Para melhor ilustrar, quando da coleta de assinaturas, um total de 305.000,00 por parte dos antirrevolucionários e 164.000,00 de uma petição de semelhante teor por parte da ala católica, Kuyper promoveu um período de uma hora de oração em âmbito nacional em prol da causa escolar. Assim, claramente, deixava transparecer que seu engajamento político não descurava da prática da piedade e que, como argumentava, sua atuação política era nutrida por uma cosmovisão religiosa, tal como a atuação política de outros agentes era alimentada por cosmovisões diversas em um ambiente democrático e pluralista.

O surgimento dos partidos religiosos era um fenômeno natural, a despeito do que os liberais e radicais neerlandeses da época acreditavam. Era algo que se poderia prever, dada a força política que surge não somente da coalização de calvinistas antirrevolucionários e católicos, sua formação partidária e sua luta pelas escolas confessionais subsidiadas, mas pela forte recusa de subordinar suas respectivas fés e a sociedade ao poder estatal. Tal recusa se verificava de forma profícua e consistente na formulação teológica e política de Kuyper. A ideia da formulação de tais políticas, partidos e associações religiosas era manter organismos intermediários entre Estado e sociedade que filtrariam o poder estatal antes de adentrarem o seio social. Trata-se de um muro de contenção que impediria a formação do monopólio estatal. Na Bélgica, tal estratégia denominou-se *liberté subsidieé*; nos Países Baixos, falava-se em descentralização social (KOSSMANN, 2003, p. 348-349).

Diante do sistema educacional vigente até então, as escolas confessionais eram custeadas pelos pais dos alunos, enquanto as escolas públicas eram subsidiadas por recursos públicos. O argumento de Schaepman, Kuyper, A. F. Savornin Lohman (1837-1924) e outros que se opunham à lei escolar era, dentre outros, de que os pais que pagavam escolas confessionais para seus filhos e pagavam impostos (financiando escolas públicas) pagavam duas vezes, seja por taxas ou impostos. Com a adoção de escolas livres o governo passava a ter menos gastos na área educacional, o que demandaria uma espécie de “restituição”, muito

²⁴⁰ If both secular and religious opponents assailed the result as a “monster alliance” between Dort and Rome, this particular child of Frankstein would sit in most Dutch cabinets the twentieth century (BRATT, 2013, 217).

embora tal ideia tenha sido, por muito tempo, ridicularizada na arena política (DE BRUIJN, 2013, p. 102).

O gabinete sob a liderança do liberal Kappeyne van de Coppello propõe em março de 1878 um projeto de lei que altera a lei educacional que colocaria as escolas confessionais em situação mais desconfortável com as exigências requeridas e custos resultantes. O projeto foi aprovado nas duas câmaras e levado para sanção real. Antirrevolucionários e católicos mobilizaram uma petição nacional dirigida ao rei William III a fim de inibi-lo de assinar a lei. Kuyper neste período foi acusado de agitação inconstitucional e valeu-se dos periódicos que editava para defender-se sob o argumento de que a decisão da segunda câmara (câmara baixa) carecia de legitimidade, pois não representava a vontade do povo, apenas uma aristocracia liberal (DE BRUIJN, 2013, p. 110).

Para Kuyper, a luta pela questão escolar não era apenas uma questão política e social, mas deveria ser colocada aos cuidados divinos, dito de outra forma, notabilizam-se duas vias de ação propostas, vias que não se excluíam, mas integravam-se harmonicamente em uma espécie de espiritualidade política. Para melhor ilustrar, quando da coleta de assinaturas, um total de 305.000,00 por parte dos antirrevolucionários e 164.000,00 de uma petição de semelhante teor por parte da ala católica, Kuyper promoveu um período de uma hora de oração em âmbito nacional em prol da causa escolar, durante a semana de 22 a 26 de julho de 1878. Assim, claramente, deixava transparecer que seu engajamento político não descurava da prática da piedade e que, como argumentava, sua atuação política era nutrida por uma cosmovisão religiosa, tal como a atuação política de outros agentes era alimentada por cosmovisões diversas em um ambiente democrático e pluralista.

Com a petição nacional em mãos foi formada uma delegação para entregá-la na presença do rei William III, no palácio Het Loo, em uma cerimônia específica para tanto, marcada para o dia 3 de agosto de 1878. A comissão foi liderada por P. J. Elout van Soeterwoude. Kuyper não pode fazer parte da delegação, já que o rei deixou claro que não queria recebê-lo (DE BRUIJN, 2013, p. 111). Mesmo tendo recebido a petição popular de bom grado, o rei, de acordo com suas prerrogativas constitucionais, assinou a lei para que surtisse seus efeitos. Entretanto, importante ressaltar quanto à petição popular que os números alcançados são significativos, já que as petições antirrevolucionária e católica conseguiram 305.000,00 e 164.000,00 assinaturas respectivamente, isso em um universo de apenas 122.000,00 eleitores na época (DE BRUIJN, 2013, p. 111).

Os partidos religiosos alcançaram forte êxito nas eleições de 1888, mormente pela participação da classe média baixa, muito embora nem toda ela pudesse ainda participar. As alterações na legislação eleitoral não beneficiavam a todos, notadamente as classes menos abastadas econômica e socialmente. As mulheres, por exemplo, somente (e lamentavelmente), tiveram seu direito ao voto reconhecido em 1919. Foram sucessivas alterações nas leis do sufrágio que permitiram, paulatinamente, o aumento do número de eleitores que, coincidentemente, alcançavam ainda mais o *kleine luyden*. Contudo, os efeitos da coalizão permitiram a formação do primeiro gabinete com antirrevolucionários e católicos romanos, formando um governo no qual “os protestantes eram esmagadores”²⁴¹ (KOSSMANN, 2003, p. 351-352).

O gabinete formado pela coalizão editou uma nova legislação, Lei da Educação (1889), por meio da qual as escolas livres/confessionais podiam repassar um terço de seus custos ao Estado. Houve uma alteração significativa em relação à legislação de 1878, uma vez que, outrora, além de não haver tal possibilidade de subsídio, as exigências regulamentares quanto à formação, instalação e operação das escolas e qualidade de seu corpo docente eram mais rígidas em relação à de 1889.

Outro projeto da coalizão de importância fundamental foi a Lei do Trabalho de 1889, que se baseou no material coletado por uma comissão de inquérito criada em 1886 por iniciativa de liberais de esquerda. Esta foi a primeira legislação social desde a Lei do Trabalho Infantil de 1874 (KOSSMANN, 2003, p. 354-355).

A lei de reforma do sufrágio (1896) aumentou o número de leitores de 300.000,00 para 700.000,00, sendo que a primeira eleição após tal inovação legislativa (1897) marcou o retorno de Kuyper ao parlamento em um ano em que os liberais já completavam seis anos no poder, já que a coalizão antirrevolucionários-católicos, outrora tão forte, entra em colapso por disputas e desacordos internos em matérias relativas às forças armadas. Contudo, este período mostra o apoio e carisma que Kuyper detinha junto aos *kleine luyden*, o “povo pequeno ou comum”, de classe média baixa, que passou a ter alguns dos seus com o direito à capacidade eleitoral ativa reconhecido. Tal aumento de influência popular pôde, inclusive, ter impulsionado Kuyper em sua empreitada política na oposição antirrevolucionária contra o capitalismo *laissez-faire* (defendido pelos liberais e tolerado pelos conservadores) e o

²⁴¹ In this governments of the Protestants was still overwhelming (KOSSMANN, 2003, p. 351-352).

socialismo estatista que estava começando a tomar vulto em terras neerlandesas (MCGOLDRICK, 2000, p. 186).

A década de 1890 também apresentou alguns desafios partidários internos para os antirrevolucionários. No ano de 1898, Alexander de Savornin Lohman (1837-1924), político neerlandês, rompe com os antirrevolucionários para formar uma facção conhecida como Antirrevolucionários Livres, compondo um grupo bastante aristocrático que não se simpatizava com as ideias democráticas de Kuypers (MCGOLDRICK, 2000, p. 187).

No parlamento, Kuypers busca apoiar projetos que acredita estarem de acordo com sua visão de mundo, como foi o caso de sua defesa vigorosa para a implementação da Lei do Seguro Social do Trabalhador que se tornou lei em 1901, lei esta que oferecia compensação financeira para funcionários feridos no trabalho, sendo a primeira medida de tal gênero na história neerlandesa (MCGOLDRICK, 2000, p. 187). Do ano 1901 ao ano 1905, Kuypers exerce o cargo de primeiro ministro neerlandês e ministro de assuntos internos, alcançando o auge de sua carreira política. Ao ser convocado pela rainha Wilhelmina para assumir o cargo e formar um gabinete (em sua maioria formado por antirrevolucionários e católicos), Kuypers resigna-se de seu cargo de professor universitário na Universidade Livre, função que ocupava desde sua abertura, em 1880. No discurso de abertura dos trabalhos parlamentares, a rainha Wilhelmina discursa sobre os interesses espirituais da nação e declara que a política do gabinete formado será edificada a partir dos fundamentos cristãos da sociedade e exaltou a preocupação dos membros do gabinete na questão da educação e nas várias e necessárias reformas legislativas na seara social (LANGLEY, 1984, p. 73).

Se, para a coalizão e seus adeptos, a possibilidade de igualar o ensino confessional ao ensino estatal tratava-se de uma oportunidade de separar as esferas da educação e do Estado, mantendo cada uma em sua autonomia e livre desenvolvimento, bem como permitir aos pais a seleção do que entendessem como os melhores padrões escolares para seus filhos ou dependentes no que concerne às cosmovisões subjacentes ao ensino, o que para eles soaria uma visão social mais pluralista e não monolítica, para o historiador neerlandês E. H. Kossmann existe uma relação sutil e raramente reconhecida entre aceitar a educação confessional como igual à estatal e aceitar o sufrágio universal, pois em ambos descarta-se o rígido sistema segundo o qual o objetivo da educação é o desenvolvimento do pensamento racional e independente, e a condição de participar do governo é a capacidade de formar uma opinião racional e independente. O autor aponta inclusive, um importante acontecimento sociopolítico na história neerlandesa, um acordo parlamentar para revisão constitucional que

permitiu, em 1917, o subsídio integral das escolas confessionais com fundos estatais e introduzir o sufrágio universal masculino (KOSSMANN, 2003, p. 354).

Kuyper alega que seu desejo é a igualdade de direito para todos, qualquer que seja sua situação ou religião mediante a defesa da liberdade de consciência, imprensa e reunião. Para isso se faz necessária a libertação da Igreja em uma separação justa e completa do Estado, assim como a libertação da escola, sem que a devolvam para a Igreja, mas aos pais sob as regras e supervisão do Estado, já que o Estado impessoal não pode ser um professor (KUYPER, 1998c, p. 314-315).

O sistema de vida (*wereldbeschouwingen*), cosmovisão, que Kuyper vê no calvinismo não é meramente replicativo das premissas calvinistas aplicadas e vividas previamente. Deve-se escapar do que ele denominou de reprimatização imitativa²⁴² (*imitative reprimatization*) (KUYPER, 2008, p. 156). O que foi vivido pelos velhos calvinistas neerlandeses (ou no caso americano, dos pais peregrinos) foi próprio e adequado para eles, não deve ser acriticamente copiado, como se o calvinismo fosse algo fossilizado. A intenção de Kuyper era utilizar o calvinismo enquanto fonte principiológica para adaptá-lo às exigências da vida atual e dos tempos modernos (KUYPER, 2008, p. 156). Kuyper se levanta, entretanto, contra um falso conservadorismo (KUYPER, 1998d), este sim antagonista, contrário ao espírito criativo do cristianismo. O verdadeiro conservadorismo entende que mudanças são necessárias para que um doente seja curado, o falso conservadorismo apenas luta pela manutenção do *status quo*. Uma vez que o cristianismo milita contra a destruição e prega um evangelho de salvação, o conservadorismo encontra nele um parceiro, já que na teologia cristã haverá uma nova criação, mas a partir da velha, uma restauração, um trabalho de aprimoramento redentivo.

É na busca desta força criativa do cristianismo (principalmente a vertente calvinista, na qual Kuyper via sua expressão mais elevada) que Kuyper alerta aos cristãos para que não se contentem com um conservadorismo fossilizante ou se percam em uma via liberal que lhes faça perder os passos da tradição que seguem, mas que, ao buscar ter uma visão de mundo sólida, criativa e responsiva, busquem, antes de tudo, ter a vida de seus pais, tal como eles tiveram (seus pais na fé) e reterem o que é bom, para em seguida articularem sua cosmovisão em suas próprias vidas, em sua própria linguagem, tal como fizeram seus pais. Isso fará com que, por meio de tal participação orgânica e viva, haja uma comunhão pulsante que unirá em

²⁴² Insta ressaltar que tal terminologia não consta da versão neerlandesa das palestras *Stone*, apenas da versão inglesa.

fé os que viveram, os que vivem e os que viverão sob os mesmo fundamentos. Uma comunhão de fé cristã que será uma força capaz de nutrir não somente a cosmovisão do cristão para seu tempo, mas seu engajamento no mundo (KUYPER, 1998d, p. 74).

A ideia de tradição, comunhão orgânica de fé e experiência liga-se com a compreensão de Michael Oakeshott (2003, p. 50) sobre história enquanto investigação e entendimento a partir de uma ideia de passado, evento ou relacionamento significativo a ser estabelecido entre eventos e que nutra uma ideia de mudança. Em tal leitura, Oakeshott trabalha com a ideia de uma consciência histórica distinguível do passado (2003, p. 50). Neste sentido, segundo Oakeshott, o mundo para o qual abrimos nossos olhos é inequivocamente o presente. Contudo, a depender de como nos portamos enquanto observadores, podemos vislumbrar em nossa percepção e descrição as qualificações que revestem tanto a consciência de passado e de futuro dos eventos observados. Dito de outra forma, o mundo, evento ou pessoas que observamos no presente contínuo podem estar significativamente qualificados por experiências, eventos ou circunstâncias passadas, como o caso de uma pessoa que manca de uma perna, apresenta alguma cicatriz ou outro sinal distintivo. A análise que fazemos dele no presente (ou até o que entendemos como o presente do observado) está significativamente qualificado pelo passado, talvez de uma experiência dolorosa de acidente e outras tantas circunstâncias que formam sua vida. Assim, também, o presente, pode ser qualificado de forma significativa por uma consciência de futuro, expectativa, por óbvio, de ações que pode ser previstas ou esperadas, como a assinatura de um tratado entre nações ou uma pessoa que (presume-se) está prestes a atravessar a rua (OAKESHOTT, 2003, p. 51).

Kuyper inequivocamente estava qualificado de forma significativa não somente por suas experiências de conversão e de fé, mas por um passado que evocava para si enquanto membro de uma igreja reformada, enquanto calvinista, enquanto cristão. Evocava para si a força de uma tradição religiosa para qualificar seu presente e proporcionar uma consciência de futuro que fundamentava sua cosmovisão.

O intuito de Kuyper era retirar o calvinismo da confusa mesquinha confessional para elevá-lo ao patamar de um sistema autossuficiente de princípios que constituísse uma filosofia de vida e de mundo completamente única e abrangente (*alomvattende wereld en levensbeschouwing*); que pudesse fazer frente em termos de concepção de vida ao paganismo, islamismo e romanismo. O calvinismo, segundo Kuyper, não se ateve exclusivamente a questões dogmáticas e eclesíásticas, pois se expandiu em um sistema de vida (*wereldbeschouwingen*), criando uma vida e cosmovisão que ainda são capazes de ajustar-se

às necessidades do desenvolvimento humano, seja qual for o estágio em que se encontre (KUYPER, 1898, p. 168-169; KUYPER, 2014, p. 179-180).

Possuindo por fundamento a soberania de Deus e o reinado de Cristo sobre todas as coisas Kuyper elabora toda sua teologia e prática. Para Kuyper, o reino de Cristo se estende a todas as áreas da existência e se desenvolve ao longo dos séculos gradualmente até que chegue à consumação de seu reino com seu retorno (KUYPER, 2016d, p. 405-406). Por se estender e se desenvolver por toda as áreas da vida, o reinado de Cristo (e o próprio Cristo), não tem a igreja tão somente como preocupação, pois enquanto rei suas preocupações alcançam a sociedade, suas contingências e mazelas, como um todo. “Como Rei, Cristo irá lutar por esse reinado na igreja e na família, mas, não menos, lutará por seu reinado no terreno da vida social”²⁴³ (KUYPER, 2019b, p. 6).

Para Kuyper, entender a luta de Cristo por seu reinado e dos cristãos como seus servos e testemunhas implica compreender a sociedade humana como parte integrante de seu reino. Seu governo é exercido em virtude de sua influência nos corações individuais, nas famílias e na igreja. No seio da vida social, uma esfera própria, Cristo também exerce sua influência. É de suma importância, ressalta Kuyper, que os cristãos tenham isso em mente, pois, a partir da real e viva compreensão da soberania de Deus e do reinado de Cristo sobre toda a existência humana eles podem entender seu papel na vida e na sociedade. Cristo pode trabalhar diretamente na sociedade sem a contribuição humana, “mas não se pode negar que ele exerce seu domínio real por meio de nós - e isso é algo que também precisamos reconhecer com vista à nossa vida em sociedade”²⁴⁴ (KUYPER, 2019b, p. 6).

O aspecto escatológico é mais que meramente discursivo em Kuyper, pois nutria suas práticas e fazia parte essencial de sua cosmovisão, norteador radicalmente sua conduta. “O destino de uma jornada sempre determina o caminho que você deve seguir”. Kuyper mesmo afirma, e isto pode ser verificado pelas suas práticas eclesiológicas e sociopolíticas que demonstram suas tentativas de “desenvolver o reino de Cristo” até que este seja consumado de modo sobrenatural e divino. A volta de Cristo para Kuyper era uma realidade para qual convergia sua ação e sua vida, seja espiritual, seja “mundana”. “Para nós, é um fato decisivo do futuro pelo qual não apenas nossa vida espiritual, mas também nossa conduta política são

²⁴³ As King, Christ will fight for this kingdom in his church and in the family, but he will no less fight for his kingdom on the terrain of social life (KUYPER, 2019b, p. 6).

²⁴⁴ Our King does indeed work directly on society, without our input, but it cannot be denied that he similarly exercises his kingly dominion through us – and this is something we also need to acknowledge with a view to our life in society (KUYPER, 2019b, p. 6).

totalmente controladas”²⁴⁵ (KUYPER, 1998h, p. 207-208). É a consciência de servir a um Deus pessoal e soberano que impulsiona Kuyper na sua hermenêutica bíblica e na sua prática teológica em busca de elaborar uma espécie de teologia pública que possibilitasse a (re)entrada da religião no espaço público enquanto um sistema de vida abrangente e capaz de responder às perguntas e desafios modernos em par de igualdade com as demais visões de mundo que se apresentavam na modernidade como conflitantes, tal como o modernismo, tão combatido por Kuyper, por suas raízes secularizantes e revolucionárias, segundo argumenta. É o fim da história na teologia cristã, em termos escatológicos, que legitima, para Kuyper, sua conduta no mundo, sua busca pela liberdade religiosa e pelo livre desenvolvimento das esferas da criação de acordo com suas leis e soberania internas.

A formulação da prática sociopolítica de Kuyper compreende a evocação de um conjunto de experiências passadas aglutinadas de forma justaposta que qualificam significativamente seu presente e sua atuação, formulando um legítimo “espaço de experiência”, para nos apropriarmos das categorias históricas de Koselleck (2015, p. 311-312). Ora, para Koselleck existem duas categorias, “experiência” e “expectativa”, cujo teor intrínseco gera um grau de generalidade mais elevado, tornam-se equivalentes às categorias históricas de espaço e tempo.

Experiência e expectativa são indissociáveis entre si: “não há expectativa sem experiência, não há experiência sem expectativa” (KOSELLECK, 2015, p. 307). Assim, conjugadas, as equivalências: experiência/expectativa e espaço/tempo configuram-se em condições de possibilidade histórica, categorias amplas que indicam uma condição humana universal remetendo a um dado antropológico prévio, “sem o qual a história não seria possível, ou não poderia ser imaginada” (KOSELLECK, 2015, p. 307-308). Enquanto o espaço de experiência, que é saturado de realidade, torna presente os acontecimentos passados em uma conformação de justaposição, o horizonte de expectativa aponta para um futuro no qual um novo espaço de experiência se descortina (KOSELLECK, 2015, p. 313). É nesta tensão entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa que o tempo histórico se faz (KOSELLECK, 2015, p. 313). Passado e futuro se presentificam na consciência e vivência históricas.

De sua dinâmica relação dialética que surgem novas experiências, expectativas, desafios, soluções, atos e omissões que se somam para compor o tempo histórico. Desta feita,

²⁴⁵ [...] To us it is decisive fact of the future by which not only our spiritual life but also our political course conduct is utterly controlled (KUYPER, 1998h, p. 207-208).

a leitura do tempo histórico tem nas categorias da experiência e da expectativa categorias instrumentais adequadas, já que entrelaçam passado e futuro. Sua adequação nos permite a hermenêutica do tempo histórico, já que tais categorias, “enriquecidas em seu conteúdo, dirigem as ações concretas no movimento social e político” (KOSELLECK, 2015, p. 308).

O espaço de experiência de Kuyper enriqueceu sua visão de mundo ao mesmo passo que fortaleceu seu horizonte de expectativa, o que trouxe ao seu presente um espaço significativamente qualificado de experiência em relação dialética com seu horizonte significativamente qualificado pela expectativa, apropriando-nos de Oakeshott e Koselleck. Tal amálgama é crucial para a cosmovisão de Kuyper, já que se apoia no passado que se torna presente em forma de tradição revivida pela (re)leitura de seu sistema de vida calvinista (bem como sua experiência individual), para adequá-lo à modernidade, e fita no horizonte escatológico e na ideia do reino de Cristo que se desenvolve por meio de atos de crentes como ele e se consumará por atos sobrenatural e divino. Esta tensão provocada pela relação entre experiência e expectativa faz surgir o evento histórico, fruto dela mesma, a uma forma de teologia pública kuyperiana.

Kuyper estava longe de querer instituir uma teocracia em território neerlandês; pelo contrário, deixava clara sua intenção de formar um ambiente pluralista que respeitasse a liberdade de consciência, seja individual ou coletiva, a liberdade religiosa e o desenvolvimento da sociedade em sua forma variegada. Kuyper entendia e se empenhava para alcançar tolerância e aceitação do pluralismo político no seio social e não excluir mentalidades divergentes que sabia serem constituintes da realidade vivida. Seu apelo era por igualdade de condições de estabelecimento e de desenvolvimento, sem que uma cosmovisão seja privilegiada ou suprimida em detrimento de outra e que o governo, detentor de poder estatal e punitivo, não se imiscua escolhendo uma cosmovisão de preferência. Liberais, socialistas, cristãos, ou portadores de outras filosofias de vida, disfrutando e disputando legitimamente o espaço público, participando do governo e lutando contra a intolerância e sua inflexibilidade.

Langley (1984, p. 21) entende que a visão cristã de Kuyper está baseada em uma profunda fé em Cristo enquanto rei de todo o cosmos, um reinado abrangente. O exercício de tal visão cristã da realidade, notadamente nos assuntos alusivos ao espaço público, é chamado pelo autor de “espiritualidade política” (*political spirituality*).

Na vivência política de Kuyper, ele observou que tanto o partido conservador quanto liberal eram seculares em princípio e em prática. O partido liberal, que era reinante boa parte

do tempo em que Kuyper se dedicou à atividade política, procurava diminuir o impacto da religião na cultura e na sociedade, como fizera na política, daí uma das oposições de sua parte a esse partido. O secularismo e o humanismo progressivo eram, segundo Kuyper, um fruto da Revolução Francesa, e um perigo a ser combatido, pois iam de encontro a uma real sociedade pluralista, já que colocavam uma cosmovisão materialista e excludente de tudo que se relacionam a religião em seu cerne. “O *status quo* era a descrença ateuista, o que significava um papel muito obscurecido para a religião na vida pública. O religioso foi essencialmente privatizado”²⁴⁶ (BACOTE, 2005, p. 56).

O sistema de vida proposto por Kuyper não é inativo, inerte ou místico (no sentido em que aponta Max Weber, 2013; 2015), pelo contrário, propõe ao cristão que adentre ao “mundo” enquanto cristão para desenvolver o reino de Cristo, configurando, talvez uma espécie de ascetismo intramundano como a categoria também proposta por Weber (2013; 2015). O que em Weber poderia ser entendido como vocação, poderia, guardadas as distinções necessárias, ser lido como mandato cultural, ou seja, algo que evoque no cristão um ânimo para atuação em todas as esferas da vida alimentadas por uma experiência histórica e visão cristã da realidade.

Evadir-se do mundo não é uma marca característica do calvinista, de acordo com Kuyper, ao contrário do que contempla na vertente anabatista. O específico dogma anabatista da “evasão” (*avoidance*) provaria isto (KUYPER, 2008, p. 60). Segundo este dogma, os anabatistas, anunciando-se como “santos”, estavam separados do mundo. Eles colocaram-se em oposição a ele. Criaram um novo mundo para eles em meio ao presente, mas isto é contestável pela teologia calvinista. Não existem dois mundos, um mal e outro bom que estão conectados um ao outro. É um único mundo, outrora em toda sua glória, que caiu em maldição pela Queda e agora é sustentado pela graça comum divina. Por esta mesma razão, para Kuyper, o calvinista, em amplo sentido, o cristão em geral, não pode encerrar-se em sua igreja e “abandonar o mundo à sua sorte”. Antes, detém um chamado para promover o desenvolvimento deste mundo a um estágio mais elevado e fazê-lo de acordo com as ordenanças divinas e em santidade em todas as áreas da existência humana. (KUYPER, 2014,

²⁴⁶ The status quo was atheistic unbelief, which meant a greatly diminished role for religion in public life. Religious was primarily privatized (BACOTE, 2005, p. 56).

p. 81). Como observa Skillen (1991, p. 399-400), “Kuyper insiste que as atividades culturais e políticas devem ser conduzidas com vistas a uma reforma cristã”²⁴⁷.

É o que Abraham Kuyper sintetiza aludindo à ideia de um mandato cultural (cuja base se encontra na narrativa bíblica de Gn. 1:28), pelo qual todo cristão deve atuar na cultura, nas artes, na política, etc. como agentes da manifestação redentora de Cristo. Partindo da narrativa bíblica cosmogônica em Gênesis, o homem deve não somente habitar na terra, mas responsabilizar-se por ela. Deste modo, no movimento neocalvinista, por meio de uma vocação intramundana, haveria uma espécie de sacralização das esferas sociais, uma hierofanização, um espaço de manifestação do sagrado, configurando-se em legítimo espaço de trabalho religioso (HUFF JÚNIOR, 2013, p. 181).

Kuyper, em seu discurso partidário em 1891, denominado *Maranatha*, desafiou seu partido a buscar a tomar a frente pela luta democrática, notadamente uma forma que se baseasse em preceitos afeitos ao cristianismo. O “espírito democrático” espreadava-se na nação neerlandesa tomando ou não os cristãos parte dele. A democracia era inevitável. Contudo, era inaceitável que os cristãos se limitassem a aceitar o *status quo* e não participassem ativamente da vida sociopolítica de sua nação. Kuyper utiliza do aspecto escatológico em seu discurso para incentivar seus compatriotas cristãos a tomarem uma posição mais significativa em sua sociedade e no destino da nação em que vivem. Nesta leitura feita por Kuyper, os cristãos que ansiosamente aguardavam o retorno de Cristo, não deveriam tornar-se inertes em uma questão tão premente; ao contrário, deveriam portar-se corajosamente e prepararem-se para o desenvolvimento democrático-cristão do governo nacional e impedir que políticas anticristãs fossem desenvolvidas. A recusa em engajar-se poderia atingir a liberdade cristã (KUYPER, 1998h, p. 222).

O pluralismo toma a diversidade como um dado da realidade, motivo pelo qual reconhece e legitima os mais diferenciados grupos dentro de uma determinada sociedade (KENNEDY, 2013, p. 74). Um dos aspectos do pluralismo kuyperiano, segundo Kennedy (2013, p. 82-83), é ser um pluralismo de visão de mundo. Kuyper entendeu que todos possuem uma cosmovisão que informa e dá sentido a cada aspecto de suas vidas e que naturalmente as pessoas tendem a agrupar-se em instituições, grupos ou associações “confessionalmente orientadas”, ou melhor, que onde há um compartilhamento de cosmovisão. É tal conceito de visão de mundo, igualado por Kuyper ao de religião, que o

²⁴⁷ Kuyper insists that cultural and political activities must themselves be conducted with a view to Christian reform (SKILLEN, 1991, p. 399-400).

permite distinguir a relação Igreja e Estado e Religião e Política. Há uma diferença entre uma visão de mundo e instituições compostas por pessoas ou grupos que as detêm. Enquanto Kuyper defende veementemente a separação da influência do Estado sobre a Igreja e vice-versa, se opõe com todas as reservas à restrição da participação ou entrada da religião no espaço público, uma vez que se constitui em uma visão de mundo tal como outras, a exemplo da liberal, socialista, humanista, etc., que detêm a prerrogativa de adentrar de forma legítima na esfera sociopolítica sem quaisquer embaraços.

Valendo-nos de Bratt (2013, p. xiii), um dos pontos mais significativos da contribuição de Kuyper para o engajamento religioso na esfera sociopolítica e cultural se encontra na maneira que ele propôs aos crentes de levarem todo o peso de suas convicções para a vida pública, respeitando os direitos de outras pessoas em uma sociedade pluralista sob um governo constitucional.

Considerações finais

No ano em que apresentamos e defendemos esta tese doutoral alcançando o fim desta exaustiva e gratificante etapa de labor intelectual, completa-se o centenário da morte de Abraham Kuyper (1920-2020). Trata-se de uma coincidência simbólica que pode nos dar a oportuna condição de lembrar seu legado e como sua teologia pode fornecer uma sólida fonte teórica para o engajamento cristão nos dias atuais. O momento é mais que oportuno, haja vista a massa de cristãos que desenfreadamente²⁴⁸ se arvoram em adentrar na esfera sociopolítica por meio de um ativismo político acrítico e belicoso ou até mesmo por meio de sua vertente mais destrutiva e pífida, o ativismo partidário-ideológico desarrazoado à direita e à esquerda que menos se aproxima de um cristianismo que pretende ser formativo e crítico em tempos de populismo, nacionalismos²⁴⁹ e extremismos.

Abraham Kuyper propôs uma leitura da tradição calvinista que não se atrelasse a uma rigidez dogmática fossilizante; pelo contrário, sua busca foi por elaborar uma leitura que fosse consentânea à época e aos desafios que estavam postos ao cristianismo e à religião que em seu entendimento eram o modernismo, o panteísmo e secularismo que impedia a permanência ou entrada da religião no espaço público. A cosmovisão kuyperiana abstraída da

²⁴⁸ Por certo há outro extremo a ser observado, a saber, os que se abstêm de uma atuação mais ativa na vida pública. Para tal recomenda-se o estudo do historiador norte-americano Mark Noll (1994); estudo que, com as devidas ressalvas, pode ser aplicado a um contexto geográfico mais amplo que o estadunidense. Segundo aponta, aqueles que pensam que as operações intelectuais e acadêmicas realizadas pelas universidades modernas é algo que deve ser reservado tão somente aos cuidados seculares ou ao “mundo” estão, na verdade, causando grandes danos à causa cristã sob a justificativa de serem cristãos ortodoxos, quando são, na realidade, os maniqueístas, gnósticos e docetistas de nossos dias (NOLL, 1994, p. 51). Mas as críticas podem ser estendidas a outras atividades, como as artes, a cultura e a política. Os maniqueístas dividiram, em síntese, o mundo em luz e trevas, de igual forma o fazem os evangélicos que se dizem os únicos portadores da verdade e que tal não poderia vir de outros cristãos não evangélicos ou incrédulos, que praticariam somente o erro. Como afirma Noll, os evangélicos e os cristãos como um todo fariam bem em prestar atenção ao mundo intelectual mais amplo e os benefícios que ele pode trazer desde que o faça de forma crítica, seletiva e exigente. Os evangélicos demonstram ser gnósticos quando tratam a Bíblia como se fosse um código esotérico cujo ato de decifrá-lo traria informações privilegiadas sobre a criação do mundo natural, dos eventos históricos ou do futuro. O docetismo apresenta-se hoje ao tratar a existência como se fosse apenas aparentemente real, uma máscara para realidades eternas e imutáveis de um mundo invisível (NOLL, 1994, p. 51-54). Segundo Mark Noll, evangelicalismo não pode ser confundido com um “ismo” como os outros “ismos” cristãos, tais como o presbiterianismo, catolicismo, anglicanismo, pentecostalismo, ortodoxia, etc. trata-se mais de um conjunto de movimentos inconstantes ao longo do tempo, formado por alianças heterogêneas e temporárias (NOLL, 1994, p. 8); existe certa ênfase em evangelização, conversão pessoal, exame das Escrituras e a obra redentora de Cristo²⁴⁸. Um trabalho denso e detalhado sobre o evangelicalismo norte-americano encontra-se em MARSDEN, George. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

²⁴⁹ Nacionalismo para fins desta tese deve ser entendido como uma compreensão coletivista que propicia uma mentalidade xenófoba e repercussões em suas políticas públicas sociais e, principalmente, econômicas. Nacionalismo deve ser distinguido de patriotismo que é um vínculo saudável entre o indivíduo e a nação, um sentimento de pertença e comunhão entre um povo, sociedade e cultura específicos.

leitura da tradição calvinista não pode ser vista como algo estático e rígido, mas algo provido de potencial crítico e construtivo para uma teologia sociocultural que nutre e capacita a atuação cristã na vida pública em razão de sua distinção nuclear baseada não somente em princípios cristocêntricos, mas em um sistema capaz de desenvolver-se gradualmente e adaptar-se às necessidades concretas da vida sociocultural onde se insere.

A própria eclesiologia elaborada por Kuyper (2016b) nos fornece sua visão sobre como deve atuar a igreja e os cristãos nas questões pertinentes ao engajamento público. Sua interpretação teológica, além de demonstrar a dinâmica relacional entre a igreja enquanto organismo e a igreja enquanto instituição, atribui papéis distintos a cada um. Em tal sentido, com papéis e atribuições mais bem definidas a igreja enquanto organismo, a comunidade de cristãos, é responsável pelo engajamento social nas esferas da criação em testemunho e serviço cristãos; e a igreja como instituição deve ser a responsável por celebrar os sacramentos, reunir os crentes em adoração a Deus e discipular (ainda que tenhamos visto que a questão do discipulado é muito mais ampla para Kuyper, é um exercício diário e que está para além dos muros eclesiásticos em busca de aprender de e testemunhar a Cristo em todos os atos de sua vida).

O Deus em que Kuyper acreditava e por meio do qual elaborou sua teologia é pessoal, relacional, presente, interventor na história, disponível, bom e justo, mesmo em sua ira, por mais que tal ou tais circunstâncias pareçam inconciliáveis ou incompreensíveis. É sua soberania que se perfaz em elemento central que espraia seus reflexos sobre toda a ordem criada, uma criação que é multifacetada e rica em potencial criativo. Arte, cultura, ciência, política, educação, economia, estas e outras mais, são esferas da existência humana que são fruto de seu desenvolvimento; esferas estas para as quais os cristãos não devem furtar-se a interagir com o espírito crítico e formativo inerente ao cristianismo. Os cristãos não podem deixar o espaço público sem suas contribuições, seus questionamentos e problematizações no debate público.

A consideração em si de atribuir a Kuyper um posicionamento conservador, liberal ou socialista, soa como uma gestação caricatural de uma personagem pseudo-histórica para amainar um sentimento de redução ao ato de uma filiação a um pensamento político-partidário ou ideológico específico. Em outras palavras trata-se de forjar uma caricatura traçada por elementos falseados que fragmentam pontos sensíveis à teologia kuyperiana, como a ideia de soberania divina sobre toda a ordem da criação e sua oposição às visões de mundo que se fundamentam em individualismos e submissões acríticas a outras autoridades,

seja à própria humanidade, ao Estado, à sua política econômica, seus sentimentos de ganância e busca por bem-estar acima e a despeito de quaisquer parâmetros divinamente tracejados, sua diluição a uma coletividade que transforma o povo em uma massa sem cor e sem vida ou a suas tradições, transformando em algo petrificado fazendo da conservação o fim e não o instrumento útil para salvaguardar certos pontos de uma tradição. Ao fim e ao cabo, a despeito de tudo isso, respeitando a visão plural e democrática que pauta uma sociedade na qual o desenvolvimento humano se vê sem amarras, Kuyper constrói um sistema teológico cristão que supera e não se sintetiza com nenhuma destas visões, apesar de exigir em prol e respeito a elas o direito inalienável de existirem e organizarem-se livremente, e vincula-se à soberana vontade divina assim como à antítese radicalmente irreconciliável entre a visão cristã e a não cristã, demonstrando que toda tentativa de promover tal síntese é fadada ao fracasso por sua superficialidade tópica.

Por certo, Kuyper não nutria uma visão fundamentalista das Escrituras como se elas contivessem as normas e preceitos finais sobre todas as áreas da existência humana, mas as defendia enquanto portadoras de normas gerais de conduta social ou princípios hermenêuticos a partir dos quais poderia orientar sua conduta sociocultural, política e econômica, mostrando questões que versam sobre cidadania, a tratativa em relação aos pobres e às riquezas, para além de apontar para a soberania divina em todas essas relações e na necessidade de uma vida em santificação. Desta feita, Kuyper entendia que as visões e experiências sociopolíticas, culturais e econômicas dos cristãos, deveriam estar sob o escrutínio constante da vontade e Palavra divinas, seja qual for a manifestação em que se dê tal visão, se mais socialista, liberal ou conservadora, sob pena de transformar tal aspecto em um objeto de idolatria política.

Isto nos leva às concepções mais contemporâneas trabalhadas por kuyperianos recentes como o filósofo epistemologista norte-americano Nicholas Wolterstorff (1932-) que compreende o calvinismo como portador de uma visão social que lhe fornece características de uma religião ou tradição religiosa formativa de mundo (*world-formative*)²⁵⁰, mundo, é

²⁵⁰ Por mais que seja fundamental em uma vasta gama de religiões a convicção de que na existência ordinária, comum, haja algo de mal, perverso, decaído ou ameaçador em um reino de inferioridade, é natural ter, aliada a esta, a visão de que há uma cura; na qual esta, muitas vezes, consiste em transformar as preocupações de alguém, afastando-a deste reino inferior de modo a alcançar um contato mais próximo com uma realidade mais alta e superior ou mais real. Esta forma de reação em face da realidade (trazendo uma dicotomia entre realidade inferior e realidade superior e a reação em face delas) provocando o afastamento dos seus crentes de vários aspectos da vida podem produzir dois tipos principais de religiões, a saber, as evasivas e as formativas. As religiões evasivas negligenciam quase que totalmente essa realidade dita inferior e se dedicam à busca e contato com a realidade superior, que se torna o objetivo fundamental de seus crentes. As religiões formativas, ao contrário, não descaram a existência de uma realidade inferior, não a abandonam ou menosprezam, mas seus

claro, em seu sentido social, enquanto socialmente estruturado. Tal caráter formativo dota-lhe de potencial para promover reformas significativas não somente no âmbito restrito eclesiástico ou da piedade e interioridade, mas sua concepção de que toda a existência estava abrangida e sujeita ao escrutínio e soberania divinos lhe fornecia o impulso necessário para estender tais reformas em direção ao mundo social (WOLTERSTORFF, 1987, p. 10). Exercer tal caráter formativo e crítico exige uma criteriosa e sólida elaboração teológica, pressupostos para uma teologia pública que adentre ao espaço público de forma a fomentar ambientes de comunicação e informação sadios nos quais a religião possa ter um caráter contributivo. Para tanto, as liberdades fundamentais são de importância fulcral, como o próprio Kuyper sustentava serem a liberdade de expressão, consciência, crença, religião, de imprensa, de locomoção e as demais liberdades e suas garantias que são necessárias para o desenvolvimento de um Estado democrático.

Naturalmente, é por tal motivo que Kuyper defendia com tanta veemência a liberdade de consciência. A consciência em si e seu livre exercício são barreiras cujos limites o Estado não pode ultrapassar (KUYPER, 2016c, p. 69). Configura-se na expressão mais íntima da vida do ser humano e se revolta contra toda a injustiça. É o contato imediato na alma de uma pessoa à santa presença de Deus. Em sua consciência, a personalidade humana se encerra e torna-se inatacável. Caso o governo abuse de sua força e atribuição e a pressione, o fim será o martírio e em tal morte sairá derrotado o governo e triunfante a consciência. “A consciência é, portanto, o escudo da pessoa humana, a raiz de todas as liberdades civis, a fonte da felicidade de uma nação”²⁵¹ (KUYPER, 2016c, p. 72-73).

Com sua introdução na história, o cristianismo trouxe mudanças significativas na ordem social estabelecida; tal característica é que leva Wolterstorff a denominá-lo de uma religião formativa de mundo (*world formative*), com citamos, justamente por seu caráter abrangente, universal, crítico e formativo que tende a participar da formação sociocultural dos territórios em que se instalam. Um caráter que Kuyper se esforçou em reinstalar em terras neerlandesas e traduzir a tradição calvinista para sua época para que auxilie no desenvolvimento sociocultural humano não somente em sua nação, mas de todas as nações em uma atuação em prol do reino de Deus (*Pro Rege*). Desde sua origem o cristianismo está na história atuando, ora de forma mais velada, quase imperceptível, ora com ares de

crentes, quando se deparam com alguma inferioridade, não a negligenciam, mas buscam sua reforma (WOLTERSTORFF, 1987, p. 5).

²⁵¹ Conscience is therefore the shield of the human person, the root of all civil liberties, the source of a nation's happiness (KUYPER, 2016c, p. 73).

triumfalismo, ora com libertadora modéstia, ora fomentando alterações revolucionárias. Participar do desenvolvimento histórico da humanidade faz parte do cristianismo. É o caso que Wolterstorff cita da Revolução Puritana. A religião não era algo distinto e separado da vida social, mas nesta revolta dos santos puritanos, eles eram responsáveis pela estrutura do mundo social em que se encontravam. Como tal estrutura não era simplesmente fruto da ordem da natureza, mas das decisões humanas, poderia ser alterado pelo esforço conjunto daqueles que, indignados com a estrutura decaída, sentiram-se responsáveis e hábeis a propor uma reforma. Tal responsabilidade dos santos em lutar por uma reforma da ordem social “é uma das facetas do discipulado para o qual seu Senhor Jesus Cristo os chamou. Não é um acréscimo à religião deles; está entre os próprios movimentos da espiritualidade cristã”²⁵² (WOLTERSTORFF, 1987, p. 3).

Obviamente, Kuyper não se contém ao tomar tons apologéticos do calvinismo em detrimento das outras vertentes cristãs ou religiões. É categórico em dizer que o calvinismo é a manifestação mais próxima do que considera o cristianismo verdadeiro e, assim sendo, capaz de contrapor às demais visões de mundo tais como o modernismo. Esta apologia ao calvinismo ou ao sistema de vida calvinista como também o denomina é para Kuyper antagônico ao anabatismo enquanto uma fuga do mundo social e cultural e consequente engajamento público, a título de exemplo (KUYPER, 2014, p. 19, 26, 30-31, 47-49). Tal tom apologético não retira sua visão pluralista e democrática que vê o desenvolvimento social saudável em um ambiente no qual as visões de mundo e as esferas da sociedade possam organizar-se e manifestar-se livremente, desde que não agridam a vida e a liberdade. Por certo sua elaboração teológica não é uma panaceia nem pretendia sê-la. Entretanto, a teologia kuyperiana é propícia para que se alcance um ambiente público minimamente sadio de relações entre visões de mundo, ainda que se saiba que tais relações são por vezes conflituosas e eivadas de vícios, ou em uma linguagem teológica, contaminadas e corrompidas pelo pecado. Wolterstorff, alicerçado em bases kuyperianas, trabalha atualmente na promoção de uma teologia cristã que abrace o espaço público em busca do que chama de *shalom*. *Shalom*, na abordagem de Wolterstorff, vai além de seu significado primário ou costumeiro, a saber, paz; está acima de uma vida sem conflitos e uma vida que se direciona ao céu, mas uma vida que se volta para o presente; é gozar de forma salutar a relação entre a humanidade e Deus; os seres humanos entre si; a humanidade e o mundo natural; e a pessoa

²⁵² [...] is one facet of the discipleship to which their Lord Jesus Christ has called them. It is not an addition to their religion; it is there among the very motions of Christian spirituality (WOLTERSTORFF, 1987, p. 3).

humana consigo mesma. Trata-se de um florescimento em todas as dimensões da existência humana²⁵³.

A partir de uma teologia kuyperiana pluralista cristã e de uma leitura trinitária das Escrituras, podemos acrescentar ao debate público sobre o engajamento do cristão em face da sociedade e sua responsabilidade diante de Deus e do próximo uma forma mais relacional de interação da igreja como organismo e que pode promover uma ideia de dignidade humana relacional. Em uma teologia trinitária, Deus, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um único Deus e ser (apesar de tal designação ser restritiva) pessoal e relacional. Isso é bem assentado e afirmado pela pericorese de há muito defendida pelos pais da igreja. Um Deus pessoal que se relaciona consigo mesmo, o Pai com o Filho, o Filho com o Espírito Santo, o Espírito Santo com o pai; todos harmonicamente em uma relação de amor eterno. Um amor que surge da e na relação entre as pessoas da Trindade e que se espraia para sua obra direcional. Para a teologia cristã, somos obra do amor criativo de Deus. Os seres humanos são feitos à imagem e semelhança divinas e em tal condição graciosa habitaria a dignidade humana; em sermos imagem e semelhança do ser divino, obras de suas mãos. Falar de dignidade humana importa em ir para além de uma apreensão humanista e/ou abstrata, tão somente, que vê o ser humano enquanto digno apenas por ser humano, uma dignidade estática, por assim dizer. Os ganhos epistemológicos com a complementação da apreensão cristã de dignidade humana podem nos dar novos nortes hermenêuticos e práticos para lidar com um tema tão central quanto este. A dignidade enquanto imagem e semelhança divinas implica em compreender que a dignidade humana não é estática e inoperante; antes, como o Deus triuno, é relacional, ou seja, a dignidade habita na relação, na ação, no trato, na caridade, no cuidado, no amor, no *shalom*. A dignidade humana se dá no ato relacional entre a humanidade. Vai muito além de uma compreensão inerte que desenvolve uma cadeia de direito inócuos sem uma perspectiva de ação. Retomar a ideia de dignidade enquanto relação com o próximo pode contribuir e não anular outras teorias para uma sociedade saudavelmente construída em princípios efetivos e não panaceias.

Portanto, a teologia kuyperiana formada em terras neerlandesas nos desafios concretos do século XIX postos à religião ao lado da vivência da fé, da prática política e social, das preferências e necessidades sociais, econômicas e culturais que encontrou seu principal expoente, Abraham Kuyper, tem em si potencial formativo, crítico e criativo

²⁵³ Wolterstorff trabalha as categorias do amor e da justiça nas relações humanas em seu livro *Justice in Love: WOLTERSTORFF, Nicholas. Justice in Love. Grand rapids: Eerdmans, 2015.*

necessários em seus conceitos de soberania divina, graça comum, antítese, e soberania das esferas (conceitos que não a desqualifica, mas pelo contrário a qualifica) para subsidiar uma teologia que se quer pública, que promova o engajamento dos cristãos no espaço público, que busque a justiça social, busque atender aos pobres e necessitados, almeje a liberdade e dignidade humanas, persevere no testemunho do reino de Cristo em obediência às Escrituras e não descure da busca pela piedade e da experiência divina.

Referências bibliográficas

- ALENCAR, Gustavo de Castro Patricio de. **Evangélicos e a nova direita no Brasil: os discursos conservadores do “neocalvinismo” e as interlocuções com a política.** 42º Encontro Anual da Anpocs, 2018. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/42-encontro-anual-da-anpocs/spg-5/spg09-5/11452-evangelicos-e-a-nova-direita-no-brasil-os-discursos-conservadores-do-neocalvinismo-e-as-interlocucoes-com-a-politica/file>>. Acesso em: 07/07/2019.
- ALMEIDA, Vinnícius Pereira de. **O projeto ético-político do Kuyperianismo: Apontamentos Históricos, teológicos e seu processo de recepção no Brasil contemporâneo.** Dissertação (mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo, 2019.
- ASHFORD, Bruce Riley. **Every Square Inch: An Introduction to Cultural Engagement for Christians.** Bellingham: Lexham Press, 2015.
- BACOTE, Vincent. **The Spirit in Public Theology: Appropriating the Legacy of Abraham Kuyper.** Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- BARROS, José D’Assunção. **História das Ideias** – Em torno de um domínio historiográfico. *Locus: revista de história, Juiz de Fora*, v. 13, n. 1, p. 199-209, 2007.
- BARTHOLOMEW, CRAIG G. **Contours of the kuyperian tradition** – a systematic introduction. Downers Grove: IVP/Academic, 2017.
- BAVINCK, Herman. Calvin and Common Grace. *The Princeton Theological Review*, vol. 7 n. 3, 1909, p. 437-465.
- _____. General Biblical Principles and the Relevance of Mosaic Law for the Social Question Today (1891). Trad. John Bolt. *Journal of Markets & Morality*, vol. 13, n. 2, 2010, p. 437–446.
- _____. **Dogmática Reformada** – Prolegômena. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2012, v.1
- BECKENKAMP, Joãosinho. A penetração do panteísmo na filosofia alemã. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 14, n. 19, p. 7-27, sep. 2004. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/200>>. Acesso em: 20 jan. 2019.
- BERG, Fran Vander. **Abraham Kuyper.** Ontario: Paideia Press, 1978.
- BERGER, Peter L. **Dossel Sagrado.** São Paulo: Paulus, 2013.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade.** 36. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- BIÉLER, André. **A força oculta dos protestantes.** São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999.
- _____. **O pensamento econômico e social de Calvino.** 2. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2012.
- BIEMA, David Van. **10 Ideas changing the world right now.** Times Magazine, 2009. Disponível em: <http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,1884779_1884782_1884760,00.html>. Acesso em 10/10/2015.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira** – religiosidade e mudança Social. Petrópolis: Vozes, 2003.

BLEI, Karel. **The Netherlands Reformed Church** – 1571-2005. Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Cambridge Press, 2006.

BOESAK, Allan. **Black and Reformed: Apartheid, liberation and the Calvinist Tradition**. New York: Orbis Press, 1984.

BOLT, John. **A Free Church, A Holy Nation: Abraham Kuyper's American Public Theology**. Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Cambridge Press, 2001.

_____. Introdução do Organizador *In* BAVINCK, Herman. **Dogmática Reformada** – Prolegômena. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2012, v.1, p. 11-21.

_____. Herman Bavinck's Contribution to Christian Social Consciousness. **Journal of Markets & Morality**, Volume 13, Number 2, p. 413–436, 2010.

BOSSENBROECK, Martin. **The Boer War**. New York: Seven Stories Press, 2018.

BRATT, James D. **Abraham Kuyper: A Centennial Reader**. Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Paternoster Press, 1998.

_____. Abraham Kuyper: A compact Introduction. *In*: ESCALANTE, Peter; LITTLEJOHN, W. Bradford (Orgs.). **For the healing of the Nations: Essays on Creation, Redemption, and Neo-Calvinism**. Lincoln: Davenant Press, 2014a, p. 1-19.

_____. Sphere Sovereignty among Abraham Kuyper's Other Political Theories. *In* ESCALANTE, Peter; LITTLEJOHN, W. Bradford (Orgs.). **For the healing of the Nations: Essays on Creation, Redemption, and Neo-Calvinism**. Lincoln: Davenant Press, 2014b, p. 21-47.

_____. **Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat**. Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Cambridge Press, 2013.

_____. **Dutch Calvinism in America: A History of a conservative subculture**. Eugene: Wipf and Stock, 2002.

BRAY, Gerald. **História da Interpretação Bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

BULL, Malcolm. Who was the first to make a pact with the devil? **London Review of Books**, vol. 14 n. 9, 1992, p. 22-23.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales – 1929-1989: A revolução francesa da historiografia**. 2. ed. São Paulo: Unesp, 1992.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. São Paulo: Edipro, 2016.

CALVINO, João. **A Instituição da Religião Cristã**. São Paulo: Unesp, 2008, Tomos I e II.

_____. **Comentário de 2 Coríntios**. São Paulo: Fiel, 2014.

_____. **Comentário de Gálatas, Efésios, Filipenses e Colossenses**. São Paulo: Fiel, 2015.

_____. **Comentário de Hebreus**. São Paulo: Fiel, 2014.

_____. **Comentário Pastorais**. São Paulo: Fiel, 2015.

_____. **Comentário de Romanos**. São Paulo: Fiel, 2014.

CARSON, D. A. **Cristo e Cultura** – Uma releitura. São Paulo: Vida Nova, 2012.

- CASTRO, Celso (org.). *Evolucionismo Cultural: Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- CHADWICK, Owen. *The Secularization of the European Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CLOUSER, Roy A. Genesis on the Origin of the Human Race. *Perspectives on Science and Christian Faith*, vol. 43 (March 1991), p. 2-13.
- COMPAGNON, Antoine. *Os Antimodernos – De Joseph de Maistre a Roland Barthes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014a.
- _____. *Os Cinco Paradoxos da Modernidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014b.
- DAWSON, Christopher. *Dinâmicas da história do mundo*. São Paulo: É Realizações, 2010.
- DE BRUIJN, Jan. *Abraham Kuyper: A Pictorial Biography*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 2013.
- DE VRIES, John Hendrik. “Nota Biográfica”. In KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental: Estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico*. Brasília: Monergismo: 2018.
- _____. *Raízes da cultura ocidental – As opções pagã, secular e cristã*. São Paulo: Editora Cultura cristã, 2015.
- DOUMA, J. *Common Grace*. Hamilton: Lucerna, 2017.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.
- ELIADE, Mircea. *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992a.
- _____. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. *Origens – História e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992b.
- _____. *Tratado de História das Religiões*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ERICKSON JR., Edward E. 1987. *Abraham Kuyper: cultural critic*. *Calvin Theological Journal* 22(2): 210–227.
- ESCALANTE, Peter; LITTLEJOHN, W. Bradford (Orgs.). *For the healing of the Nations: Essays on Creation, Redemption, and Neo-Calvinism*. Lincoln: Davenant Press, 2014.
- FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*. Tradução de Artur Mourão; Lisboa: Edições 70, 1987.
- FLEINER-GERSTER, Thomas. *Teoria Geral do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia, a História. In: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas e pensamento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 261-281.
- GRAY, John. *Missa Negra: Religião Apocalíptica e o fim das Utopias*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.

HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica constitucional**: a sociedade aberta dos intérpretes da constituição, contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da constituição. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

HABERMAS, Jurgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**: Sobre razão e religião. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

HABERMAS, Jurgen. **Entre Naturalismo e Religião**: Estudos Filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. São Paulo: Unesp, 2011.

HAYMOND, Jeffrey E. Common Grace and the Competitive Market System. **Journal of Markets & Morality**, vol. 19, n. 1, 2016, p. 79–98.

HEGEL, G.W.F. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HENDERSON, Roger D. How Abraham Kuyper Became a Kuyperian. *In* KUYPER, Abraham. **The Problem of Poverty**. Iowa: Dorst College Press, 2011, p. 73-94.

HESCHEL. Abraham Joshua. *Betwween God and Man: An Interpretation of Judaism*. New York: Simon & Shuster Inc., 1997, p. 74-75.

HESLAM, Peter Somers. **Creating a Christian worldview**: Abraham Kuyper’s Lectures on Calvinism. Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Paternoster Press, 1998.

HEXHAM, Irving. Política Cristã de Acordo com Abraham Kuyper. Trad. Felipe Sabino de Araújo Neto. **Monergismo**, 2006. Disponível em: <<https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/14662/1/FRVB17052019.pdf>>. Acesso em: 07/07/2018.

HIMES, Brant M. **For a Better Worldliness** – Abraham Kuyper, Dietrich Bonhoeffer, and Discipleship for the Common Good. Eugene: Pickwick Publications, 2018.

HOEDEMAKER, Phillippus Jacobus. **Article 36 of the Belgic Confession Vindicated against Dr. Abraham Kuyper** – A Critique of His Series on Church and State in Common Grece. Trad. Ruben Alvarado. Aalten: WorldBridge Publishing, 2019.

HOEKEMA, Anthony A. **Criados à Imagem de Deus**. 3. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.

HSIA, Ronnie Po-Chia. Introduction *In Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 1-7.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Escatologia e história em Richard Shaull: a narrativa mítico-teológica entre a memória e o futuro. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Maringá (PR) v. V, n.15, jan/2013, p. 169-183.

_____. **Um Protestantismo Protestante**: Richard Shaull, missão e revolução. Tese (doutorado em História Social). Universidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012.

ISRAEL, Jonathan. **A Revolução das Luzes**: O Iluminismo Radical e as origens intelectuais da Democracia Moderna. São Paulo: Edipro, 2013.

_____. **Democratic Enlightenment** – Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790. New York: Oxford University Press, 2013.

_____. **Iluminismo Radical** – A Filosofia e a Construção da Modernidade 1650-1750. São Paulo: Madras, 2009.

_____. **The Dutch Republic** – Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806. New York: Oxford Press, 1998.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**: um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1995.

JAPIASSU, Hilton. **O Mito da Neutralidade Científica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1981.

JESUS, Ana Paula Lobato de. **O (Anti)-Imperialismo de J. A. Hobson na Alvorada do Século XX**. Tese (mestrado em Estudos Ingleses e Americanos). Universidade de Lisboa. Lisboa, 2013.

KANT, Immanuel. **O que é Iluminismo?** Königsberg, 1784. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf. Acesso em: 17/05/2017.

KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KOYZIS, David T. **Visões e Ilusões Políticas** – Uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas. São Paulo: Vida Nova, 2014.

KENNEDY, Simon P. Abraham Kuyper and his Political Thought: Calvinist and Pluralist. **The Reformed Theological Review**, Vol. 72, August, 2013, n. 2, p. 73-85.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado** – Contribuição para a semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUCRio, 2015.

KOSSMANN, E. H. **The Low Countries** – 1780-1940. New York: Oxford, 2003.

KUYPER, Abraham. A Destrução das Fronteiras no Panteísmo (partes Ie II) **In Em Toda Extensão do Cosmos**. Brasília: Monergismo, 2017c.

_____. **A obra do Espírito Santo**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.

_____. Calvinism: Source and Stronghold of Our Constitutional Liberties. *In*: BRATT, James D. **Abraham Kuyper: A Centennial Reader**. Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Paternoster Press, 1998c, p. 279-322.

_____. **Calvinismo**. 2. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2014.

_____. Christ and the needy. Trad. Herbert Donald Morton, ed. e notas Harry Van Dyke. **Journal of Markets & Morality**, Volume 14, Number 2, p. 647–683, 2011b.

_____. **Common Grace - I**. Bellingham: Lexham Press, 2016a.

_____. **Common Grace - II**. Bellingham: Lexham Press, 2019a.

_____. Confidentially. *In*: BRATT, James D. **Abraham Kuyper: A Centennial Reader**. Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Paternoster Press, 1998b, p. 45-61.

_____. Conservatism and Orthodoxy: False and True Preservation. *In*: BRATT, James D. **Abraham Kuyper: A Centennial Reader**. Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Paternoster Press, 1998d, p. 65-85.

_____. **Em Toda Extensão do Cosmos**. Brasília: Monergismo, 2017c.

_____. **Het Calvinisme** – Zes Stone-Leizingen. Amsterdam: Höveker & Wormser, 1898.

_____. **Kuyper in America**. (Editor) George Harinck. Iowa: Dordt College Press, 2012.

_____. **Lectures On Calvinism**. Peabody: Hendrickson Publishers, 2008.

_____. Maranatha. *In*: BRATT, James D. **Abraham Kuyper: A Centennial Reader**. Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Paternoster Press, 1998h, p. 205-229.

_____. *Modernism: A Fata Morgana in Christian Domain. In: BRATT, James D. Abraham Kuyper: A Centennial Reader.* Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Paternoster Press, 1998a, p. 87-124.

_____. *On Islam.* Bellingham: Lexham Press, 2017b.

_____. *On the Church.* Bellingham: Lexham Press, 2016b.

_____. *Our Program.* Bellingham: Lexham Press, 2016c.

_____. *Pro Rege - I.* Bellingham: Lexham Press, 2016d.

_____. *Pro Rege - II.* Bellingham: Lexham Press, 2017a.

_____. *Pro Rege - III.* Bellingham: Lexham Press, 2019b.

_____. *Sabedoria e Prodígios: graça comum na ciência e na arte.* Brasília: Monergismo, 2018.

_____. *Sphere Sovereignty. In: BRATT, James D. Abraham Kuyper: A Centennial Reader.* Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Paternoster Press, 1998e, p. 461-490.

_____. *The Blurring of the Boundaries. In: BRATT, James D. Abraham Kuyper: A Centennial Reader.* Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Paternoster Press, 1998f, p. 363-402.

_____. *The problem of poverty.* Iowa, Dordt Press, 2011a.

_____. *The South Africa Crisis. In: BRATT, James D. Abraham Kuyper: A Centennial Reader.* Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Paternoster Press, 1998g, p. 323-360.

_____. *Uniformity: The Curse of the Modern Life. In: BRATT, James D. Abraham Kuyper: A Centennial Reader.* Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Paternoster Press, 1998i, p. 19-44.

LARSON, Mark J. *Abraham Kuyper, Conservatism, and Church and State.* Eugene: WIPF and STOCK, 2015.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória.* São Paulo: Editora Unicamp, 2016.

LÉONARD, Émile G. *O Protestantismo Brasileiro.* 3. ed. São Paulo: Aste, 2002.

LEONE, Alexandre. *Mística e Razão: dialética no pensamento judaico.* São Paulo: Perspectiva, 2011.

LIJPHART, Arend D'Engremont. *Patterns of democracy – governments forms and performance in thirty-six countries.* 2. ed. London: Yale University Press, 2012.

_____. *The Politics of Accomodation – pluralism and democracy in Netherlands.* 2. ed. Berkeley: University of California Press, 1975.

LILLA, Mark. *A Mente Naufragada: Sobre o Espírito Reacionário.* São Paulo: Editora Record, 2018.

LUCKMANN, Thomas. *A religião invisível.* São Paulo: Olho D'Água-Loyola, 2014.

LYNCH, Christian Edward Cyril. *Conservadorismo Caleidoscópico: Edmund Burke e o pensamento político do Brasil Oitocentista.* Lua Nova, São Paulo, n. 100, p. 313-362, Jan. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452017000100313&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 30/12/2019.

- MADURO, Otto. **Mapas para a festa: Reflexões Latino-americanas sobre a crise do conhecimento.** Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- MARSDEN, George. **Understanding Fundamentalism and Evangelicalism.** Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010
- MCGOLDRICK, James E. **Abraham Kuyper: God's Renaissance man.** Auburn: Evangelical Press, 2000.
- MCGRATH, Alister. **Surpreendido pelo Sentido.** São Paulo: Hagnos, 2015.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil.** São Paulo: Loyola, 1990.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil.** São Bernardo do Campo: Editora IMS, 1995.
- _____. **Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos – o campo religioso e seus personagens.** 2. ed. São Paulo: UESP, 2008.
- MIDGLEY, Mary. **A Presença dos Mitos em Nossas Vidas.** São Paulo: Unesp, 2014.
- MORAES, Fabrício Tavares. Antimodernos: da Contrarrevolução ao Sublime. **Estado da Arte.** 22/02/2019. Disponível em: <<https://estadodaarte.estadao.com.br/antimodernos-conta-sublime/>>. Acesso em: 07/07/2019.
- _____. Apresentação *In* KUYPER, Abraham. **Em Toda Extensão do Cosmos.** Brasília: Monergismo, 2017.
- MORAIS, Edson Elias; POKER, José G. A. B. Religião, Esfera Pública e o Problema Político: Uma Contribuição Habermasiana. **Mediações**, Londrina, vol. 23 n. 2, maio/agosto, 2018, p. 327-365.
- MOUW, Richard J. **Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction.** Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2011.
- _____. **The Challenges of Cultural Discipleship – Essays in the Line of Abraham Kuyper.** Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- NAUGLE, David K. **Cosmovisão: A História de um conceito.** Brasília: Monergismo, 2017.
- _____. **Worldview – the history of a concept.** Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- NIEBUHR, Richard. **Cristo e Cultura.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- NOLL, Mark A. **The Scandal of the Evangelical Mind.** Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans 1994.
- OAKESHOTT, Michael. **Sobre história e Outros Ensaios.** Rio de Janeiro: TopBooks/Liberty Fund, 2003.
- ORR, James. **The Christian View of God and the World as Centering in the Incarnation.** Grand Rapids, Michigan: Kregel, 1989.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado.** 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2014.
- PADEN, William E. **Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião.** Paulinas, 2001.
- PELIKAN, Jaroslav. **The Vindication of Tradition.** New Haven: Yale University Press, 1984.

- PONDÉ, Luiz, Felipe. Prefácio. In OAKESHOTT, Michael. **A política da fé e política do ceticismo**. São Paulo: É Realizações, 2018.
- RAMOS, Leonardo; CAMARGO, Marcel; AMORIM, Rodolfo (Orgs.). **Fé cristã e cultura contemporânea** – cosmovisão cristã, igreja local e transformação integral. Viçosa: Ultimato, 2009.
- REID, W. Stanford (Org.). **Calvino e sua influência no mundo ocidental**. 2. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2014.
- REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2003.
- RIVERA GARCIA, Antonio. **Republicanism Calvinista**. Madri: Murcia, 1999.
- RIVERA, Paulo Barrera. **Tradição, Transmissão e Emoção Religiosa** – Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina. São Paulo: Olho D'Água, 2001.
- ROOKMAAKER, H. R. **A arte moderna e a morte de uma cultura**. Viçosa: Ultimato, 2015.
- _____. **A arte não precisa de justificativa**. Viçosa: Ultimato, 2010.
- ROY, Kevin. **The Story of the Church in South Africa**. Cumbria: Langham, 2017.
- RYRIE, Alec. **Protestants** – The Faith that made the Modern World. New York: Penguin Books, 2017.
- SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2013.
- _____. **A Doutrina Cristã**. São Paulo: paulus, 2017.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. **Filosofia e Cosmovisão**. São Paulo: É Realizações, 2015.
- SCHAEFFER, Francis A. **A arte e a Bíblia**. Viçosa: Ultimato, 2010.
- _____. **A morte da razão**. 2. ed. Viçosa: Ultimato, 2014.
- _____. **Como Viveremos?** 2. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013.
- _____. **O Deus que intervém**. 2. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2009.
- _____. **O Deus que se revela**. 2. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008.
- SCHAMA, Simon. **O desconforto da riqueza** – A cultura holandesa na época de ouro. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SCHILDER, Klaas. **Christ & Culture**. Hamilton: Lucerna, 2016.
- SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (Orgs.). **“Fiel é a Palavra”** – Leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS, 2011.
- SINNER, Rudolf. **Teologia Pública: novas abordagens numa perspectiva global**. Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião, v. 13, n. 1 -2, Juiz de Fora. p. 325-357, 2010.
- SIRE, James W. **Dando nome ao elefante** – cosmovisão como um conceito. Brasília: Monergismo, 2012.
- SKILLEN, James. Introduction: The Problem of Poverty in Centennial Perspective. In KUYPER, Abraham. **The Problem of Poverty**. Iowa: Dordt College Press, 2011, p. 3-15.
- SKILLEN, James; ROCKNE, M. McCarthy. **Political Order and the Plural Structure of Society**. Atlanta: Scholars Press, 1991.

_____. Sphere Sovereignty, Creation Order, and Public Justice: An Evaluation. *In*: SKILLEN, James; ROCKNE, M. McCarthy. **Political Order and the Plural Structure of Society**. Atlanta: Scholars Press, 1991a, p. 397-417.

SMART, Ninian. **The religion experience of mankind**. New York: Fount Paperbacks, 1981.

_____. **Worldviews – Crosscultural Explorations of Human Beliefs**. 2.ed. New Jersey: Prentice Hall, 1995.

SMITH, John E. **Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism**. St. Martin Press: New York, 1994.

SPYKMAN, Gorodn J. “Sphere Sovereignty in Calvin and the Calvinist Tradition” in David E. Holwerda (ed.). *Exploring the Heritage of John Calvin*. Grand Rapids: Baker, 1967, p. 167 *apud* MOUW, Richard J. **Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2011, p. 24.

STACKHOUSE, Max L. General Introduction. *In*: STACKHOUSE, Max L.; PARIS, Peter J. (editors). **God and Globalization: Religion and the Powers of the Common Life**. Harrisburg: Trinity Press International, 2000, v.1, p. 1-52.

STRANGE, Daniel. Rooted and Grounded? The Legitimacy of Abraham Kuyper’s Distinction between Church as Institute and Church as Organism, and Its Usefulness in Constructing an Evangelical Public Theology. **Themelios**, vol. 40, n. 3, 2015, p. 429-444.

TAYLOR, Charles. **Uma Era Secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TENZITHOFF, Gerrit J. **Sources of Secession**. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 1987.

TILLICH, Paul. **A dinâmica da fé**. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

_____. **A Era Protestante**. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: IEPG, 1992.

_____. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TROELTSCH, Ernst. **The Social Teaching of the Christians Churches**. New York: Harpers & Brothers, 1960, v. 2.

VAN DRUNEN, David. **Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought**. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.

VAN DYKE, Harry. **Abraham Kuyper: Heir of an Anti-revolutionary Tradition**. Paper presented at International conference ‘Christianity and Culture: The Heritage of Abraham Kuyper on Different Continents’ held on 9–11 June 1998, Free University, Amsterdam, 1998, 26p.
Disponível em: <<http://www.alloflifereedeemed.co.uk/Van%20Dyke/Kuyper%27sForerunners.pdf>>. Acesso em: 25/08/2017.

VAN PRINSTERER, Guillaume Groen. **Christian Political Action in an Age of Revolution**. Aalten: WordBridge Publishing, 2015.

VAN TIL, Cornelius. **Graça Comum e Evangelho**. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.

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

VENÂNCIO, Norma Braga. **A mente de Cristo – Conversão e cosmovisão e cristã**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2012.

VOEGELIN, Eric. **Israel e a Revelação**. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. **Revolução e a Nova Ciência**. História das Ideias Políticas. VI. São Paulo: É Realizações, 2017.

WAGENMAN, Michael. **Engaging the World with Abraham Kuyper**. Bellingham, Lexham Press, 2019.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Trad. Mário Moraes. São Paulo: Martin Claret, 2013.

_____. **Sociologia das Religiões**. 2. ed. São Paulo: Ícone, 2015.

WILKENS, Steve; PADGET, Alan G. **Christianity and Western Thought: A History of Philosophers, Ideas and Movements – Faith and Reason in the 19th Century**. Downers Grove: IVP/Academic, 2000.

WOLTERS, Albert M. **A Criação Restaurada: base bíblica para uma cosmovisão reformada**. Trad. Denise Pereira Ribeiro Meister. 2. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2019.

WOLTERSTORFF, Nicholas. **Justice in Love**. Grand rapids: Eerdmans, 2015.

_____. **Until Justice and Peace Embrace**. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

WOOD JR, John Hasley. **Going Dutch in the Modern Age – Abraham Kuyper's Struggle for a Free Church in the Nineteenth-Century Netherlands**. New York: Oxford University Press, 2013.

ZUMTHOR, Paul. **A Holanda no Tempo de Rembrandt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.