



REVISTA TEOLÓGICA

JONATHAN EDWARDS

Dossiê especial: Cristianismo e Política

Volume I · Número 4 · Outubro a Dezembro de 2021

REVISTA TEOLÓGICA JONATHAN EDWARDS
SEMINÁRIO TEOLÓGICO JONATHAN EDWARDS
Diretor Geral Ary Queiroz Vieira Júnior

Revista Teológica Jonathan Edwards – v. 1, n. 4
(outubro a dezembro de 2021)

Publicação online – URL:
<https://www.stjedwards.com/revista>

Trimestral
ISSN 2763-8561

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Jairo Rivaldo
Prof. Antônio Carlos Florêncio
Pr. Thomas Magnum
Pr. Pedro Silva
Pr. Idauro Campos
Pr. William Orlandi
Pr. Marcos Roberto

DESIGN EDITORIAL

Stephan de Oliveira

NOTA

A Revista Teológica Jonathan Edwards é uma publicação trimestral do Centro Pós-Graduação Jonathan Edwards e do Seminário Teológico Jonathan Edwards. Os pontos de vista expressos nesta revista refletem as opiniões pessoais dos autores e não representam a posição dos editores ou da direção do Seminário. É permitida a reprodução, desde que citada a fonte e o autor do texto.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Revista Teológica Jonathan Edwards
Praça Presidente Getúlio Vargas, 75, Nossa Senhora das Dores – Caruaru-PE
E-mail: seminariostjedwards@gmail.com

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	5
--------------------	---

Artigos

O “LIBERALISMO” DE GROEN VAN PRINSTERER E KUYPER	7
--	---

Lucas G. Freire

ABRAHAM KUYPER E SUAS IDEIAS POLÍTICO-TEOLÓGICAS PARA A EDUCAÇÃO.....	17
--	----

Jean Francesco A. L. Gomes

LEX REX: A PRIORIDADE DA LEI SOBRE O GOVERNO CIVIL	36
--	----

Isaias Lobão Pereira Júnior

CRISTIANISMO E POLÍTICA NA CULTURA DO DESPREZO: O PAPEL DO CRISTÃO DIANTE DO ESGARÇAMENTO DO TECIDO SOCIAL	51
---	----

Felipe de Souza Marques

DÉSPOTAS NO PODER: UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE MIQUEIAS 3:1-3	64
--	----

Djesniel Krause; Samara Oliveira Krause

Resenha

DA SILVA, JAIRO RIVALDO. O LEVIATHAN DE HOBBS EM NOVA PERSPECTIVA: UM ESTUDO SOBRE O PAPEL DOS PRESSUPOSTOS NA INTERPRETAÇÃO. BELO HORIZONTE: EDITORA DIALÉTICA, 2020.....	75
--	----

Willian Orlandi

Apêndice: Transcrição das palestras da VI Semana Teológica do STJE

A INFLUÊNCIA DA IGREJA CRISTÃ NAS CONQUISTAS CIVILIZATÓRIAS
OCIDENTAIS.....81

Ary Queiroz Jr.

TEOLOGIA: DEFINIÇÃO, PRESSUPOSTOS E NECESSIDADE.....90

Marcos Roberto

COSMOVISÃO E ESCATOLOGIA: NORTEADORES PARA UMA TEOLOGIA
PÚBLICA REFORMADA..... 97

Thomas Magnum

O PÚLPITO COMO INSTRUMENTO DE EVANGELIZAÇÃO NA TEOLOGIA
PURITANA..... 104

Bruno César Cordeiro

APRESENTAÇÃO

O atual cenário de polarização política tem causado muita confusão entre os cristãos brasileiros sobre a relação entre igreja e estado e sobre o envolvimento da igreja nos diversos âmbitos da sociedade. Foi devido a esse cenário que, ainda em 2020, lançamos um curso de pós-graduação em Cristianismo e Política, visando equipar a liderança cristã em nosso país sobre qual deve ser a relação entre igreja e estado e como os cristãos devem tratar as ideologias políticas. O curso está com inscrições abertas para novas turmas: <https://www.stjedwards.com/cristianismo-e-politica>

Este número da Revista Teológica Jonathan Edwards é um dossiê especial sobre *Cristianismo e Política* e conta com a contribuição de quatro dos nossos professores e três alunos da nossa pós-graduação. O texto de abertura é um ensaio especial escrito pelo nosso professor, Lucas Grassi Freire, sobre “O ‘Liberalismo’ de Groen van Prinsterer e Kuyper”. O Professor Lucas demonstra como o movimento anti-revolucionário, encabeçado por van Prinsterer e Kuyper, interagiu tanto positiva quanto criticamente com algumas vertentes liberais e como suas posições refletem a proposta de uma alternativa cristã as ideologias vigentes. O segundo artigo segue na mesma tradição anti-revolucionária holandesa. O professor Jean Francesco escreve sobre *Abraham Kuyper e suas ideias político-teológicas para a educação*. O argumento central do texto é que a teologia de Kuyper funcionou um princípio arquitetônico que impulsionou seu raciocínio sociopolítico na batalha por uma educação plural na Holanda. O terceiro artigo, *Lex Rex: a prioridade da lei sobre o governo civil*, também escrito por um dos nossos professores, o professor Isaías Lobão, faz uma leitura das ideias políticas de Samuel Rutherford. O objetivo do texto é apresentar a contribuição do pensamento calvinista acerca do estado, governo civil e da construção da cidadania no Brasil. O quarto artigo, escrito pelo nosso aluno da pós-graduação em Cristianismo e Política, Felipe de Souza Marques, aborda uma questão urgente no contexto atual, “Cristianismo e política na cultura do desprezo: o papel do cristão diante do esgarçamento do tecido social”. O autor busca responder ao seguinte problema: como os cristãos devem agir diante de conflitos políticos e sociais em uma cultura fragmentada e marcada pelo desprezo? O quinto artigo é escrito por dois dos nossos alunos da pós-graduação, Djesniel Krause e Samara Oliveira Krause. O artigo “Déspotas no Poder” visa analisar exegeticamente o texto de Miqueias 3:1-3, em uma perspectiva luterana. Para isto, os autores farão uso de aspectos fundamentais das ideias políticas de Martim Lutero, tais como a teologia dos dois reinos e a ênfase no sacerdócio universal de todos os crentes. A sexta

contribuição é uma resenha crítica sobre o livro “O Leviathan de Hobbes em Nova Perspectiva”. O professor Willian Orlandi analisa criticamente o livro escrito pelo professor e coordenador da pós-graduação do STJE, Jairo Rivaldo.

Finalmente, essa edição também traz um apêndice especial como bônus. Trata-se da transcrição das quatro palestras da VI Semana Teológica do STJE que aconteceu entre os dias 19 e 22 de outubro deste ano.

Os Editores

Ensaio Especial

O “Liberalismo” de Groen van Prinsterer e Kuyper¹

Lucas G. Freire²

1. Múltiplos liberalismos

A tradição liberal clássica foi muito mais diversa até meados do século XIX do que em anos mais recentes. A partir daquela época, as duas vertentes principais do liberalismo clássico se bifurcaram.

F. A. Hayek, um dos intérpretes mais perceptivos da história do liberalismo clássico, chamou uma dessas vertentes de “racionalista” e a outra de “anti-racionalista”. É possível afirmar que a própria contribuição original de Hayek como filósofo e teórico da ordem social consiste justamente em tentar resgatar e atualizar para o século XX a vertente anti-racionalista.

O tipo de liberalismo que prevaleceu até hoje, no entanto, apesar de híbrido, tem traços muito mais marcados de racionalismo. Na descrição do próprio Hayek em seu ensaio “Freedom, Reason, and Tradition”, de 1958, o liberalismo racionalista se marca por um ranço “individualista”, “especulativo”, “doutrinário” e por uma esperança “utópica” de romper com a sociedade existente para implementar valores

¹ Este artigo resume partes da tese desenvolvida academicamente no artigo “Abraham Kuyper and Guillaume Groen van Prinsterer as Anti-Rationalist Liberals”, publicado no periódico *Journal of Church and State* em 2021. As diversas citações que documentam em detalhe o argumento, bem como os passos do desenvolvimento da tese, não podem ser reproduzidos na sua totalidade para não quebrar o acordo com a editora. Os interessados na leitura da versão integral do artigo podem encontrá-lo no link permanente em <https://doi.org/10.1093/jcs/csaa029>. Registro agradecimentos ao Dr. Jordan J. Ballor, editor geral do projeto de tradução das obras de Abraham Kuyper, pelos comentários feitos ao trabalho original.

Nota: Uma discussão gravada do artigo abaixo pode ser acessada em:

https://www.youtube.com/watch?v=Hzg6V_MohBg

² Doutor em Política pela Universidade de Exeter (Reino Unido). Pós-doutor pela North-West University (África do Sul). Especialista em línguas do antigo Oriente. Atualmente é professor no Centro Mackenzie de Liberdade Econômica e na Associação Reformada de Cultura e Ação Política.

liberais baseados em uma visão ingenuamente otimista do progresso, da razão e da natureza humana.

Representantes contemporâneos dessa tradição racionalista seriam Ayn Rand e Steven Pinker. Representantes clássicos são figuras ligadas ao liberalismo da Revolução Francesa, bem como J. S. Mill.

Já o liberalismo anti-racionalista rejeitava o *laissez-faire* (estritamente falando), considerava a razão míope, tinha uma visão mais prudente sobre as vantagens e desvantagens da mudança social radical, entendia o valor da história e da tradição, e rejeitava o individualismo radical. Afinal, todos nós vivemos em comunidade, dentro de uma cultura, herdando e transmitindo lições e práticas valiosas que nossos antepassados nos legaram. Utopias ou rupturas radicais devem ser vistas com suspeita. Por isso, o valor dos múltiplos ordenamentos orgânicos (ou “espontâneos”) e do conhecimento fragmentário e tradicional que cabia aplicar à vida política e social de uma nação era explicitamente reconhecido por essa tradição.

Hayek citou Alexis de Tocqueville e Edmund Burke como expoentes do liberalismo anti-racionalista, reiterando como esses autores do século XIX refinaram a visão de seus antecessores empiristas do Iluminismo escocês, como Adam Ferguson e Adam Smith.

O período de separação mais clara do liberalismo clássico nas duas vertentes contraditórias, no meio do século XIX, coincide, também, com o início de um movimento intelectual e político cristão europeu que, cem anos depois, veio a se fundir com o projeto da democracia cristã. Trata-se do movimento anti-revolucionário holandês.

2. Os anti-revolucionários

Dada a divisão da tradição liberal e sua importância na formação histórica e cultural europeia, não é surpresa que, nas suas décadas de consolidação, o movimento anti-revolucionário tenha interagido mais positivamente com algumas vertentes liberais e bastante criticamente com outras.

Em particular, Guillaume Groen van Prinsterer (1801–1876) e Abraham Kuyper (1837–1920), dois pioneiros anti-revolucionários na Holanda, merecem ser estudados

na sua interação com o liberalismo clássico como os articuladores de maior impacto intelectual na teoria política da fase inicial desse movimento.

Simplesmente classificar Groen e Kuyper como conservadores ou liberais não me parece fazer justiça à intenção declarada do seu projeto intelectual, inclusive porque ambos apresentam críticas fortes à variedade racionalista do liberalismo e também a certas vertentes conservadoras que defendiam o Antigo Regime. Como escrevi em “Abraham Kuyper and Guillaume Groen van Prinsterer as Anti-Rationalist Liberals”:

A crítica feita pelos dois foi um [importante] elemento acessório na sua rejeição da cosmovisão por trás das ideias da Revolução Francesa. Porém, sua principal preocupação, como cristãos comprometidos e de persuasão reformada, foi oferecer uma articulação fiel do pensamento político cristão interagindo com as questões da época.

E, obviamente, não só o liberalismo ou o conservadorismo foram alvos das críticas de Groen e Kuyper. Particularmente o socialismo, o comunismo e a social-democracia foram também seriamente denunciados por ambos os autores, que os ligaram - diga-se de passagem, juntamente com o liberalismo racionalista (nas palavras de Kuyper, “liberalismo mais doutrinário”) - à mentalidade revolucionária e humanista da época.

Não obstante, a proposta de uma alternativa cristã foi articulada por Groen e Kuyper com elementos da tradição liberal anti-racionalista e com uma simpatia abertamente declarada por representantes importantes daquela tradição. Isso explica a forma original como os dois anti-revolucionários holandeses foram críticos do liberalismo amplamente concebido (juntamente com outras ideologias da época), ao mesmo tempo em que contribuíram com o desenvolvimento e avanço de ideias liberais clássicas no sentido anti-racionalista.

3. Groen: contra o individualismo, o estatismo e o racionalismo humanista

Groen van Prinsterer que, antes do seu ativismo político havia sido historiador da família real, inevitavelmente escreve sobre as questões da época levando em conta os desenvolvimentos históricos de longo prazo. Em *Le parti Anti-revolutionnaire*, um panfleto de 1860, Groen declara sua ênfase na tradição e continuidade orgânica das ideias, instituições e da cultura. Ecoando Burke, François Guizot e outros liberais anti-racionalistas, ele diz: “creio que cada noção ligada ao futuro tem raiz no

passado”. A Revolução Francesa, com sua defesa utópica de uma ruptura radical, ignora que “direitos históricos ... eram respeitados como os frutos que amadureceram devagar dos princípios de justiça que ... sujeitam a massa disforme dos fatos e circunstâncias em sua ... influência purificadora.”

Em suas preleções sobre *Incredulidade e Revolução*, de 1847, Groen fala sobre o que fora perdido com a tragédia jacobina. Citações de Burke e, agora, de Tocqueville em suas análises da Revolução permeiam essa obra. A tradição europeia de governo limitado havia reconhecido, ao mesmo tempo, o direito divino do governo civil e o princípio da autoridade limitada, com “todo mundo limitado à sua esfera de competência”. Ao longo dos séculos, uma rica malha social de famílias, corporações e estamentos havia se desenvolvido. Cada uma dessas associações, interdependentes que fossem, tinham uma lógica e lugar próprios e apresentavam uma organicidade de vínculos internos de solidariedade e autoridade.

Embora houvesse abusos no Antigo Regime (daí a crítica de Groen aos conservadores), a Revolução rompeu com tudo o que era positivo e instituiu, segundo a crítica de Groen em 1860, uma ordem radicalmente individualista, com seu ímpeto que “destrói a igreja e o estado, sociedade e família, produz a desordem sem sequer estabelecer a liberdade ou restaurar a ordem moral”.

O resultado foi um estado totalitário, que, dentre outras coisas, passou a desrespeitar a propriedade privada em nome do bem comum e da vontade geral da nação. Nas suas preleções sobre a Revolução, Groen liga esse desenvolvimento diretamente à teoria liberal. A essa altura, isso não nos surpreende. Trata-se de uma crítica ao liberalismo racionalista. Groen continua sua crítica, rejeitando a visão de que uma nova ordem pode ser projetada com base em uma fé otimista no progresso e na razão humana, removendo os contrapesos ao poder e à centralização estatais. Referindo-se à Confissão Belga, Artigo 14, ele escreve: “Nós crentes sabemos que o homem é inerentemente inclinado ao mal”.

Essa suspeita em relação à natureza humana, compartilhada com os autores anti-racionalistas da época e também com os autores do liberalismo clássico escocês, leva a algumas implicações: primeiro, não é possível ter uma fé cega no poder da razão de reinventar uma nova ordem social ignorando o ordenamento que emergiu espontânea e gradativamente da continuidade histórica. Segundo, é justificada a preocupação em manter os freios tradicionais e institucionais ao uso do poder. Terceiro, em pontos específicos, é urgente enfatizar a necessidade de se limitar o poder do estado e de restaurar a força das associações intermediárias. É nesse

sentido que Groen propõe dissociar, até onde seja possível, a educação do estado, bem como libertar a igreja dos ditames estatais, embora na sua visão devesse haver não uma separação estrita entre igreja e estado, mas um reconhecimento de que a ordem vigente era especificamente cristã.

4. Kuyper: esferas de soberania e governo limitado

Visto como herdeiro legítimo da liderança intelectual do movimento anti-revolucionário, Kuyper contribuiu para consolidar a teoria política ainda em formação e adaptá-la às novas condições do final do século XIX e começo do XX. Em Groen, uma tese central era de que ideias importam, e por trás dessas ideias há um sistema religioso que pode ser ou rebelde ou fiel ao Deus vivo. Fica clara a necessidade de os crentes se organizarem em contraposição a um sistema apóstata. Já em Kuyper, as teses tendem a ser mais positivas no sentido de se construir uma explicação positiva e derivações normativas da leitura cristã e reformada da realidade política e social.

Fazendo coro aos anti-racionalistas e a Groen, Kuyper reafirma o princípio de continuidade histórica orgânica. No seu comentário de 1880 à plataforma do Partido Anti-Revolucionário, o autor mostra que cada geração nasce já herdando um sistema de valores e instituições que não pode ser simplesmente redesenhado sem um risco temerário de desastre. Isso não quer dizer que não deva haver progresso, desde que gradual e seguro. Por exemplo, na questão eclesiástica Kuyper rompe com Groen e boa parte dos conservadores da sua época ao defender uma separação da igreja e estado que seja inclusive refletida em uma alteração do Artigo da Confissão Belga das Igrejas Reformadas que tratava do assunto.

Boa parte da teoria política de Kuyper e de suas derivações práticas gira em torno do conceito de “soberania das esferas”. Se Deus é o único Soberano Absoluto, então qualquer “soberania” terrena é relativa ao seu escopo específico de autoridade legítima. Por isso, diz Kuyper em suas famosas *Stone Lectures* proferidas na América em 1898, “nós entendemos ... que a família, os negócios, a ciência, a arte, etc. são todas esferas sociais que não devem sua existência ao estado, e que não derivam a sua lei da supremacia do estado, mas obedecem a uma autoridade mais alta no seu seio”.

Aqui, mais uma vez, fica revelado o caráter não-individualista da ênfase em associações intermediárias que positivam cada uma dessas esferas. Isso é normativo,

pois, na visão kuyperiana, a separação das esferas é ordenança divina para o bom funcionamento da vida social. O governo civil existe em paralelo, e não acima, dessas esferas. Seu dever deve ser limitado à aplicação da justiça e, no nível nacional, a manter o povo como uma unidade. Fazer o contrário disso, ao estilo do totalitarismo da Revolução Francesa, seria transformar o estado em um “polvo” que, com seus tentáculos, interfere em cada aspecto da vida.

A descrição que Kuyper faz da malha social como algo orgânico nos remete a Tocqueville, autor que é citado por nome em alguns de seus escritos. E a noção burkeana do valor da tradição e da historicidade é por vezes favoravelmente evocada. Todavia, essas alusões não colocam Kuyper no grupo conservador. Ao mesmo tempo em que escrevia dessa forma, Kuyper e seu movimento eram atacados, até dentro das Igrejas Reformadas, por desejar mudanças importantes pautadas por ideias liberais anti-racionalistas.

5. Ilustrações e exemplos

Algumas das implicações dos posicionamentos de Groen e Kuyper marcaram um ímpeto nos primórdios do movimento anti-revolucionário holandês no sentido de diminuir e conter o poder estatal, por um lado e, por outro, de aumentar o acesso à vida pública por parte de segmentos oprimidos da população na busca de maior igualdade dentro de um contexto de império da lei.

Groen e Kuyper batalharam para abrir espaço para a educação privada e confessional. Primeiro, houve uma demanda no sentido de legalizar essa possibilidade, uma vez que a mentalidade e as políticas públicas revolucionárias da época haviam barrado o ensino privado centralizando o sistema educacional debaixo do governo. Depois, a campanha foi para que o governo devolvesse parte dos impostos às famílias que usavam a educação privada e confessional em um sistema que lembra ligeiramente a proposta contemporânea de vouchers educacionais.

Eventualmente, inclusive uma universidade - a Universidade Livre de Amsterdã - foi criada para refletir melhor, no ensino superior, a noção de soberania das esferas. A ciência e o ensino superior deveriam estar livres tanto da influência indevida do estado como do controle da igreja institucional.

A separação entre igreja e poder público também foi alvo de uma campanha por parte dos anti-revolucionários, lembrando que no início do século XIX o estado

contava com uma projeção de poder dentro da igreja nacional e podia indicar os pastores das congregações locais. Isso abriu espaço para a infiltração de ideias iluministas e do liberalismo teológico nas igrejas. Embora com as rupturas dentro das federações de igrejas a ideia de uma igreja nacional tenha sido enfraquecida, foi somente em 1905 que a Confissão Belga das Igrejas Reformadas foi alterada para refletir melhor o princípio de soberania das esferas - e não sem controvérsias por parte dos conservadores.

Kuyper, que era admirador de estadistas contemporâneos como William Gladstone, se mostra favorável a uma noção liberal que ele chama, em um panfleto de 1895, de “menos doutrinária” em contrapartida ao liberalismo racionalista. Nesse panfleto, intitulado “Calvinism: The Origin and Safeguard of Our Constitutional Liberties”, Kuyper argumenta de modo a distinguir entre o liberalismo nocivo e humanista da Revolução Francesa e o projeto de governo limitado e liberdades comunitárias e individuais que, segundo ele (e com algum exagero), são derivadas da influência da fé reformada na civilização ocidental.

É possível ver aplicações práticas de princípios liberais anti-racionalistas na discussão de políticas públicas em Groen e Kuyper.

Por exemplo, embora Kuyper se mostre aberto a um papel do governo civil para lidar com questões de saúde pública, principalmente em uma emergência, ele veementemente nega a legitimidade de campanhas de vacinação obrigatória para imunizar a população. É interessante reparar na sua argumentação o caráter anti-racionalista: “nossos médicos podem estar enganados e o governo jamais deve certificar uma opinião médica em particular como ortodoxa e, portanto, vigente”, escreve Kuyper em *Ons Prograam*. E, mais adiante: “O governo não deve tocar nos nossos corpos” e “o governo deve respeitar quem se recusa por questão de consciência”. Porém, mais interessante ainda é a reflexão que ele faz sobre a exigência de vacinar as crianças nas escolas: “A forma de tirania oculta nessas ... vacinas é uma ameaça tão real aos recursos espirituais da nação como seria até mesmo uma epidemia de varíola”.

Groen lutou contra a centralização e a burocratização do governo holandês nas mãos de simpatizantes do sistema napoleônico revolucionário. Em *Ons Program*, Kuyper denuncia a centralização do poder como “violação das ordenanças que Deus deu para as nações e famílias”. Isso é uma linguagem forte para defender um princípio federalista de devolução de poder ao nível local contra um estado “todo-competente, todo-inclusivo e todo-corrompedor”.

Ao falar da questão social, talvez Kuyper inove mais que Groen e rompa mais com os conservadores da época. O sufrágio limitado, bem como as regulações que mantêm barreiras à entrada e obstáculos à vida nacional contra os mais fracos devem ser derrubados. A necessidade de uma reforma na “estrutura arquitetônica” da sociedade era um ponto compartilhado com o liberalismo da vertente anti-racionalista. Porém, reforma não significaria redesenhar utopicamente a sociedade. “O fanático pela onipotência governamental”, comenta Kuyper em *Ons Program*, “não está buscando o alvo moral de proteger os fracos, mas tem o objetivo doutrinário de remodelar a sociedade conforme um modelo ideal”. Aqui, a noção racionalista de planejamento de um sistema à busca da igualdade e fraternidade é rechaçado.

Groen e Kuyper se lamentaram que o estado havia tomado das igrejas o papel de trazer ajuda aos necessitados. Nos seus escritos, as igrejas são criticadas por sua omissão e por terem dado espaço às instituições de caridade. Essas, por não terem dado conta da tarefa, delegaram em momento posterior a ajuda aos pobres para o estado. Kuyper precisa criticar, no seu discurso de 1891 sobre a questão social, tanto o descaso das igrejas e dos supostos conservadores e liberais como o estatismo dos socialistas e social-democratas. Aqui, ele mais uma vez reflete a ênfase do liberalismo anti-racionalista no papel da pluralidade de esferas sociais. De um lado, o individualismo exacerbado apagou o papel da igreja e de outras associações intermediárias no alívio da questão social. De outro, o estatismo usurpou ilegitimamente a honra e o dever da igreja de trazer glória a Cristo por meio da atuação da sua diaconia ao cuidar dos pobres, enfermos e viúvas.

Comentários finais

Os exemplos e ilustrações acima dão uma ideia mais ampla de como exatamente as contribuições de Groen e Kuyper manifestam em pontos específicos uma rejeição ao liberalismo racionalista, um diálogo cuidadoso com a tradição anti-racionalista, uma tensão com movimentos mais à direita como o conservadorismo do Antigo Regime e uma crítica a ideias e políticas públicas estatizantes e centralizadoras.

Outros detalhes e uma argumentação mais técnica podem ser encontrados no meu artigo já citado, que apresenta um estudo voltado para a comunidade acadêmica. O

que não tive a oportunidade de incluir naquele estudo foram três observações com as quais desejo concluir esta apresentação do tema.

A primeira delas é que, em muitas das ideias e políticas públicas, os herdeiros do movimento anti-revolucionário holandês no século XXI já se distanciaram da visão anti-racionalista e se aproximam tanto do liberalismo racionalista, por um lado, como da social-democracia, por outro. As novas agendas refletidas nas plataformas da Christen Unie e do CDA, os dois principais partidos holandeses que mantêm vivo o movimento anti-revolucionário, denotam uma interação complexa dentro do movimento mais amplo da democracia cristã europeia. Obviamente, boa parte das igrejas “reformadas” na Holanda, e da própria cultura nacional refletem não mais a cosmovisão cristã e sim o humanismo secularista que ganhou espaço na vida nacional a partir principalmente da II Guerra Mundial. Porém, creio que só um futuro estudo mais detalhado poderá contar a história dessa ruptura interna ao movimento anti-revolucionário.

Em segundo lugar, seguindo esse desenvolvimento, boa parte da tradição neocalvinista, derivada do movimento anti-revolucionário (mas não idêntica a ele), também se distanciou de elementos da ortodoxia teológica reformada e principalmente do espectro político negociado intelectualmente por Groen e Kuyper. Isso aconteceu na medida que o neocalvinismo ganhou terreno internacional, sendo adaptado de formas originais no Reino Unido, na América do Norte e na África do Sul. Mudança é natural em uma tradição de pensamento. Argumentar o contrário seria uma forma de reducionismo ao aspecto teórico da tradição na hora de interpretá-la. Ao mesmo tempo, essa observação não esgota o assunto, mas apresenta uma questão para estudos futuros.

Em terceiro lugar, parece também natural que algumas ideias defendidas por Groen e Kuyper tenham de ser modificadas por qualquer movimento que se disponha a aplicar a visão anti-revolucionária cristã à política brasileira. Nossa cultura e história são diferentes. As coalizões possíveis com o que já existe por aqui é diferente. Os assuntos em pauta são diferentes. Tudo isso vai certamente levar a novos desenvolvimentos criativos na tradição, uma vez que suas ideias sejam transpostas para o contexto brasileiro.

O importante da minha contribuição com este estudo, penso eu, é que ele destaca o caráter anti-racionalista do movimento anti-revolucionário na sua raiz. Será importantíssimo pensar sobre isso, principalmente quando os interessados em Groen e Kuyper no nosso país vivem em um ambiente onde o poder centralizador

do estado está montado para distribuir privilégios e acesso assimétrico aos centros de poder. Ele é visto como uma ferramenta, pela esquerda e pela direita, de se fazer o bem, de cima para baixo. Nossa esquerda e nossa direita mostram muito daquele ranço racionalista criticado por Groen, Kuyper e - por que não?, Hayek e tantos outros. Seria culpa do positivismo? Da cultura nacional? É possível romper com esse legado sem maiores consequências negativas? Essas colocações deveriam paralisar, ainda que temporariamente para fins de maior reflexão, aquele que pensa encontrar em uma tradição específica de pensamento todas as respostas aos nossos males sociais.

Abraham Kuyper e suas ideias político-teológicas para a educação

Jean Francesco A. L. Gomes³

Estudiosos concordam que as conquistas mais notáveis da carreira pública de Abraham Kuyper como político se deram na esfera educacional.⁴ Para mencionar algumas dessas realizações, podemos citar o esforço para reconhecer o status legal do ensino superior não público, do ensino superior técnico e do ensino superior preparatório não público (Lei do Ensino Superior de 1905).⁵ Não é sem razão que Kuyper é referido por alguns pesquisadores como um “reformador educacional”.⁶

Kuyper defendia que reformas educacionais eram necessárias para quebrar o monopólio educacional secular de sua época e para criar espaço para que aqueles com uma visão de mundo diferente ocupassem seus lugares na sociedade. Para tanto, ele argumentou pelo princípio de que a responsabilidade primária pela educação das crianças era dos pais e, portanto, não deveria ser usurpada nem pela igreja nem pelo Estado. Visto que essas conquistas ganharam pouca tração nas Américas, Kuyper tem

³ O autor é pastor presbiteriano e doutorando (PhD) em Teologia Sistemática pelo Calvin Theological Seminary, em Grand Rapids, Michigan. Sua pesquisa se concentra na relação dogmática da graça comum e graça particular no pensamento de Abraham Kuyper.

⁴ Cf. Wendy Naylor, “Abraham Kuyper and the Emergence of Neo-Calvinist Pluralism in the Dutch School Struggle” (PhD diss., University of Chicago, 2006); R. E. L. Rodgers, *The Incarnation of the Antithesis: An Introduction to the Educational Thought and Practice of Abraham Kuyper* (Edinburgh: Pentland Press, 1992); Charles Leslie Glenn, “Contrasting Remedies to Social Tensions over Schooling,” *Review of Faith & International Affairs* 17, 2 (2019), p. 59-75; Anthony H. Nichols, “Abraham Kuyper: a summons to Christian vision in education,” *Journal of Christian Education* 16 (1973), p. 78-94; James Bratt, *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014), p. 130-48; Johan Sturm and Siebren Miedema, “Kuyper’s Educational Legacy: Schooling for a Pluralist Society,” in *Kuyper Reconsidered: Aspects of His Life and Work*, eds. Cornelis van der Kooi and Jan de Bruijn (Amsterdam: VU Uitgeverij, 1999), p. 242.

⁵ A agenda educacional foi uma das três mais importantes na campanha política de seu partido, a saber, (1) extensão do sufrágio; (2) apoio financeiro para escolas não estatais e (3) legislação social para ajudar a classe trabalhadora. Para uma análise mais detalhada das políticas do partido sobre essas questões, cf. Abraham Kuyper, *Our Program* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2015).

⁶ S. K. Chung, *Abraham Kuyper: His Life and Theology* (Seoul: Loving Touch, 2013), p. 155.

sido relido por muitos estudiosos como um paradigma intelectual que pode redirecionar as atuais escolhas de políticas educacionais de nosso continente.⁷

Apesar do crescente interesse pelo projeto educacional plural de Abraham Kuyper, as pesquisas atuais não abordam o papel específico que a teologia desempenhou no envolvimento político de Kuyper na luta escolar holandesa. Autores costumam apontar que a teologia era importante em seu pensamento, mas raramente demonstram quais eram as conexões e distinções que se deve fazer a respeito do pensamento teológico de Kuyper e seu papel no desenvolvimento de políticas públicas.⁸

Este ensaio procura contribuir para a pesquisa acadêmica na medida em que explora a influência das noções teológicas nos discursos de Kuyper como político. O argumento central aqui é que a teologia de Kuyper funcionou por trás das cortinas como um princípio arquitetônico que impulsionou seu raciocínio sociopolítico na batalha por uma educação plural holandesa. Por exemplo, em termos de argumentação política, os discursos de Kuyper são articulados de forma racional, pragmática e política, muitas vezes apelando para o senso comum da nação holandesa. Em outras palavras, enquanto a mentalidade de Kuyper é movida por convicções teológicas, sua retórica política vai além disso. Visto que o objetivo dele era persuadir o maior número possível de pessoas racionalmente, sua retórica política apelava para princípios como liberdade de consciência, justiça social, pedagogia sólida e direitos dos pais e não para conceitos teológicos, explicitamente.

Este breve ensaio está dividido em três partes. Em primeiro lugar, eu apresento como a convicção das raízes religiosas da cultura humana levou Kuyper a desvendar os motivos espirituais do sistema educacional secular de sua época, convocando a nação a relembrar sua herança religiosa e a lutar pela liberdade de consciência. Em seguida, examino o conceito de esferas soberanas. Embora essa fosse uma noção teológica, para Kuyper ela funcionava como uma teoria social para estabelecer os direitos e deveres do Estado em matéria educacional, deixando assim a educação livre para operar dentro de sua lógica própria, evitando injustiças sociais. Finalmente, exploro a doutrina da graça comum,

⁷ Charles Leslie Glenn, “Democratic Pluralism in Education.” *Journal of Markets & Morality* 21, 1 (2018), p. 117-18.

⁸ Estudiosos raramente articulam a relação entre a teologia de Kuyper e a forma como ela se torna política pública. O comentário de James Bratt é uma exceção: “Uma política verdadeiramente cristã deve defender esses princípios e pode até transformá-los em lei para toda uma nação. No entanto, tal promulgação deve prosseguir pelo devido processo em assembleias deliberativas sob restrições constitucionais, de modo que, por mais que o apelo à ordenação divina servisse para a construção da moral antirrevolucionário, cinquenta por cento mais um dos legisladores teve que acreditar a partir de algum fundamento lógico mais geral que uma proposta de lei servia ao bem comum. Isso exigiu um retorno à lista de quatro itens de Kuyper. Tendo visto onde as ordenanças estavam e como deveriam ser discernidas, os antirrevolucionários ainda precisavam aplicá-las ao nível da política concreta. Por falar nisso, o que essas ordenanças eram em primeiro lugar precisava ser explicado de forma consistente.” Bratt, *Abraham Kuyper*, p. 142-43.

explicando como ela facilitou o diálogo e a coalizão com outras religiões e filosofias em direção a uma pedagogia sólida.

1. As raízes religiosas da cultura e a liberdade de consciência

As ideias de Kuyper sobre educação estão espalhadas em suas palestras, artigos jornalísticos e em seus discursos políticos como membro do Parlamento e, posteriormente, como primeiro-ministro dos Países Baixos. No início de seu envolvimento na *schoolstrijd* (luta escolar de 1848-1917), Kuyper já havia percebido as motivações religiosas por trás da legislação escolar da época. Escrevendo contra o manifesto preparado pela “Sociedade para o bem comum”, Kuyper criticou a defesa de uma escola pública neutra religiosamente falando como sendo devastadora para o bem-estar do povo holandês.⁹ Segundo Kuyper, sua luta por uma escola pública neutra, na prática, violaria a liberdade de consciência da população. O objetivo de Kuyper era desmascarar o mito da neutralidade deste manifesto. Baseando-se nos argumentos de seu mentor político, Groen van Prinsterer,¹⁰ ele defendeu que o projeto da organização, em vez de promover a tolerância, era uma declaração de guerra contra aqueles que desejavam escolas gratuitas. Além de denunciar o ataque da organização ao movimento da escola livre, Kuyper sugeriu que a campanha de neutralidade religiosa funcionava como uma espécie de religião natural, uma forma de fé ou como um “cristianismo genérico” que se inspirava fortemente na chamada religião natural do filósofo Immanuel Kant,¹¹ “tornando-se agressivamente modernista em suas convicções.”¹²

Em outra publicação, “O ensino da imortalidade na escola pública”, Kuyper reiterou seu descontentamento com o crescente impulso antirreligioso da escola pública estadual. Insatisfeitos com a remoção de qualquer aspecto credal do Cristianismo, como a ressurreição do corpo, a doutrina do pecado, o juízo final e a vida eterna, agora os liberais estavam reformulando a lei escolar para remover o ensino da imortalidade da alma, colocando assim até os fundamentos da religião natural em cheque.¹³ Portanto, de acordo com Kuyper, “A máscara havia sido finalmente retirada e a escola exposta em toda a sua nudez e esterilidade”. A dissimulação sobre os elementos da fé havia sido

⁹ Abraham Kuyper, *On Education* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2019), p. 3-14.

¹⁰ Para uma visão panorâmica sobre a relação entre Prinsterer e Kuyper, cf. Harry van Dyke, “Groen van Prinsterer: Godfather of Bavinck and Kuyper,” *Calvin Theological Journal* 47, 1 (2012), p. 72-97.

¹¹ Kuyper também se refere a essa proposta educacional religiosa disfarçada de neutra como deísmo kantiano, religião incolor, cristianismo genérico, que em vez de não religioso promoveu abertamente a descrença. Cf. Kuyper, *On Education*, p. 10, 12, 20, 28, 146, 285, 290, 318.

¹² Kuyper, *On Education*, p. 12

¹³ Kuyper, *On Education*, p. 24-26.

removida completamente, sendo substituída por esforços ativos para “silenciar Deus” e a doutrina da “vida eterna”.¹⁴

Por trás dessa linguagem de neutralidade, as novas leis escolares estariam doutrinando a nação a partir de uma perspectiva materialista. Como Kuyper argumentou: “O sepultamento da noção de imortalidade não é acompanhado por um retorno alegre à rica doutrina da ‘vida eterna’, mas por uma rejeição de todo o mundo invisível e de tudo que eleva o coração humano”.¹⁵ Na prática, o discurso de Kuyper teve o propósito de despertar a nação e, principalmente os pais, que a nova lei escolar acabaria por contradizer a educação religiosa que as crianças recebiam em casa, sem falar que seus impostos arcariam com tudo isso. Kuyper advogou que a consciência da nação deveria se levantar contra essa injustiça.¹⁶

O objetivo é eliminar certas confissões da vida pública, tudo em nome da tolerância. As táticas que antes eram usadas para suprimir a dissidência nas escolas públicas de nosso país agora são propostas também para nossas vidas religiosas. Proíba escolas alternativas por lei e, eventualmente, não sobrar nenhuma. Desencoraje toda expressão de diferença religiosa e, assim, reforce a unidade e a tolerância. Desta forma, todo pensamento será suprimido, todo conflito eliminado. Apague a centelha da vida e a luta da vida será eliminada. Então, teremos tolerância, sim, mas tolerância da indiferença, da superficialidade, da perda total dos princípios.¹⁷

As crenças teológicas de Kuyper o ajudaram a reconhecer que o modelo de escola pública estadual tinha raízes religiosas e, portanto, deveria ser alterado. Mas qual seria a melhor retórica política para trazer esse tema à tona e promover mudanças significativas em tal cenário?

Na primavera de 1874, Kuyper assumiu seu assento na câmara baixa do Parlamento.¹⁸ Em dois discursos proferidos em 7 e 8 de dezembro do mesmo ano, ele se aventurou a propor um plano para um sistema nacional de educação. Kuyper cria que todas as pessoas justas deveriam ser capazes de apoiar o seu projeto.¹⁹ Para não avançar nos temas das próximas seções deste ensaio, vale mencionar apenas como a teologia de Kuyper se manifestou em seu discurso político. Em linhas gerais, podemos verificar que a retórica teológica de Kuyper está virtualmente ausente em seu projeto político para a

¹⁴ Kuyper, *On Education*, p. 28.

¹⁵ Kuyper, *On Education*, p. 28.

¹⁶ Kuyper, *On Education*, p. 13.

¹⁷ Kuyper, *On Education*, p. 12.

¹⁸ Semelhante à Câmara dos Deputados em solo brasileiro.

¹⁹ Kuyper, *On Education*, p. 139-63.

educação. Os tons religiosos se manifestam apenas como uma articulação dos efeitos sociais de suas convicções reformadas. Deste modo, é justo concluir que Kuyper assumiu um tom humanista e estratégico ao apelar para a consciência da nação e seu antigo espírito de liberdade civil.

Em primeiro lugar, Kuyper procura esclarecer que seu projeto não é uma teocracia educacional. A tentativa não é a de substituir um modelo secularista de escola pública por um distintamente cristão. Em vez disso, ele defende que a educação deve ser desprendida das mãos da igreja e do estado e, como resultado, ter sua própria autonomia para servir ao interesse público da sociedade:

Acredito que um partido político responde às demandas das pessoas apenas se souber como derivar de seus princípios uma agenda que valorize e promova não apenas os interesses de seus simpatizantes, mas antes de tudo os interesses da nação como um todo... Minha intenção não é defender deste pódio os interesses exclusivos da escola cristã, mas sim os interesses da escola primária em geral... Qual é o sistema de ensino mais adequado para a nossa nação? Em primeiro lugar, pressionaria a necessidade de a educação adquirir, de uma vez por todas, o direito a uma posição independente.²⁰

Criticando a atitude dos reformadores, Kuyper sugere que a igreja não deveria seguir o modelo no qual a igreja tem autoridade sobre a escola pública, dado que ele não promoveria o bem comum, mas apenas fomentaria as ideias de um corpo eclesiástico. Para Kuyper, a “dependência das escolas em relação à igreja teve de levar ao resultado de que, no cardápio escolar, a refeição religiosa gradualmente se tornou o prato principal e, na natureza do caso, a instrução em assuntos seculares não poderia atingir seu pleno potencial.”²¹ Seguindo a mesma rota, mas em uma direção oposta, Kuyper menciona que, a partir de 1789, a Holanda passou por uma revolução na esfera escolar de tal forma que o Estado assumiu a postura de “educador” e arrogou para si o direito primário de educar. Assim, o Estado cometeu o mesmo erro da Igreja, isto é, emancipar a escola para o serviço de si mesma.²² Kuyper aponta que o resultado inevitável disso foi que, mais uma vez, a escola desabou em uma posição de dependência, pois, pela natureza do caso, “o Estado agora tentava fazer exatamente a mesma coisa que a igreja havia feito antes: propagar as suas próprias ideias por meio da escola”.²³

Essa crítica reflete a preocupação de Kuyper com a direção da educação holandesa ao assimilar o sistema revolucionário francês de escola pública. Ao contrário do processo

²⁰ Kuyper, *On Education*, p. 140-41.

²¹ Kuyper, *On Education*, p. 142.

²² Kuyper, *On Education*, p. 142.

²³ Kuyper, *On Education*, p. 142.

de absolutização do Estado em andamento na Holanda, Kuyper resistiu seus colegas parlamentares, dizendo que: “nada disso poderia ter sucesso em nossa boa Holanda com seu antigo espírito de liberdade civil que sempre foi a artéria coronária de nossa política.”²⁴ Em última análise, a retórica política de Kuyper implicava que o modelo de escola neutra liderada pelo Estado atentava contra as crenças fundamentais da história holandesa e violava diretamente a sua liberdade de consciência.

Na raiz do projeto educacional pluralista de Kuyper, portanto, encontramos a afirmação de que nenhum modelo educacional pode ser religiosamente neutro. Deveria ser uma pauta comum – e não apenas cristã – que nenhum governo tem autoridade para apoiar um tipo de escola e ignorar os demais.

2. A noção das esferas soberanas e o papel do Estado na educação

Outro elemento teológico responsável por emoldurar o pensamento sociopolítico de Kuyper é o conceito de esferas soberanas. Originalmente, o termo se refere ao título do discurso que Kuyper proferiu na inauguração da Universidade Livre de Amsterdã em outubro de 1880.²⁵ O discurso ilustra as inquietações de Kuyper sobre a importância da universidade cristã e o papel público que intelectuais cristãos desempenham no enfrentamento do monopólio estatal na educação.²⁶

Por um lado, no cerne do conceito de esferas soberanas está o protesto contra a absolutização do Estado – ou de qualquer outra esfera – sobre as diferentes esferas da vida. Por outro lado, Kuyper afirma que “o princípio glorioso da liberdade” está garantido sob a soberania absoluta de Cristo. É justamente a autoridade suprema de Cristo que garante “a separação das esferas, cada uma com sua própria soberania”, ou seja, cada uma com seu domínio específico, e cada uma com sua própria lógica de governo dentro de seus limites.²⁷ Desse modo, quando uma esfera extrapola seus limites, tentando subverter as demais, não é a própria conjuntura da vida social que está ameaçada, mas a própria soberania de Cristo que mantém a vida comum em ordem. Kuyper assim se esforçou para libertar a nação holandesa de um Estado autoritário em busca de uma ordem social que favorecesse a liberdade entre as esferas. Para ele, isso só

²⁴ Kuyper, *On Education*, p. 145.

²⁵ Abraham Kuyper, “Sphere Sovereignty,” in *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, ed. James D. Bratt (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), p. 461-90.

²⁶ Kuyper, “Sphere Sovereignty,” p. 466-67.

²⁷ Kuyper, “Sphere Sovereignty,” p. 467.

poderia ocorrer pelo reconhecimento de esferas separadas com sua própria soberania, sob a soberania absoluta de Cristo.²⁸

Mas afinal, o que a teoria das esferas soberanas tem a ver com a educação? Precisamente falando, o discurso de Kuyper é um manifesto pela liberdade da pesquisa acadêmica. Lutar pela soberania da esfera educacional é o caminho para a promoção de uma “capacidade intelectual santificada”, que pavimentaria o caminho de resistência a qualquer força superior que tentasse limitar a liberdade humana para produzir boa ciência.²⁹ Em síntese, a teoria das esferas soberanas nos dá o aparato teórico necessário para libertar o trabalho acadêmico de suas amarras – sejam elas eclesiásticas e/ou políticas.

Em um contexto de supressão da liberdade intelectual pelo Estado, Kuyper via a pesquisa acadêmica como um importante meio pelo qual Deus “concede a povos mais nobres a defesa de suas liberdades”.³⁰ Não obstante, a liberdade acadêmica só é real na medida em que possibilita que a pesquisa científica seja feita em conformidade com seus próprios princípios, livres da imposição do aprendizado pela Igreja ou Estado.

Teologicamente falando, o conceito de esferas soberanas emerge da interpretação bíblica que Kuyper faz da ordem criada. Nesse sentido, falamos de esferas de soberania como uma conclusão ou implicação de uma boa “teologia da criação”. As esferas representam todos os domínios da atividade humana. No entanto, como teólogo reformado que era, Kuyper precisava lidar com o dilema de uma boa ordem criacional que foi invadida pelos efeitos danosos da Queda. Como reconciliar a nossa confissão de que o mundo está imerso em pecado com a realidade de que os incrédulos continuam produzindo boa arte, ciência e progresso? A resposta para o enigma está na doutrina da graça comum. Para Kuyper, o mundo está repleto de um favor que Deus dispensa a todos os seres humanos para as questões ordinárias da vida. É somente por causa dessa “graça comum” que os pecadores são freados de seu mal potencial e instigados pelo próprio Senhor a produzir o bem, ainda que de modo imperfeito. Era por causa da doutrina da graça comum que Kuyper endossava uma certa noção de progresso social no sentido de que os seres humanos, religiosos e não religiosos, compartilhavam de um mandato universal para subjugar a natureza, tornando a vida comum mais ordeira, civilizada e desenvolvida.

²⁸ Kuyper, “Sphere Sovereignty,” p. 470.

²⁹ Kuyper, “Sphere Sovereignty,” p. 472.

³⁰ Kuyper, “Sphere Sovereignty,” p. 475.

É por meio da operação da graça comum sobre crentes e incrédulos que podemos continuar falando de esferas soberanas. Kuyper entendia a teoria das esferas, portanto, como um princípio teológico que captava o coração da revelação bíblica para o bem comum, uma espécie de tesouro para a vida ordinária.

Entretanto, os cristãos têm um papel distinto no cenário educacional. A tarefa deles não é a de apenas promover o bem comum e pavimentar o caminho para que todas as confissões e cosmovisões tenham liberdade para produzir ciência. Vai além disso, pois diz respeito a influenciar a opinião pública com o que há de melhor da própria cosmovisão cristã.³¹ Para Kuyper, enquanto a graça comum torna possível o ser humano continuar produzindo boa ciência, a graça particular, destinada exclusivamente aos eleitos de Deus, torna possível que cristãos produzam ciência e desenvolvimento social em níveis ainda mais elevados. Assim, os cristãos se inserem no universo educacional com uma postura de diálogo e antítese. A fundação da Universidade Livre de Amsterdã é um excelente exemplo para alcançar esse duplo ideal: uma escola livre para todos e ao mesmo tempo com princípios explicitamente reformados.³² Kuyper estava apreensivo com a timidez dos cristãos em praça pública. Ao fundar uma nova universidade, ele almejava que cristãos enxergassem o labor acadêmico como um instrumento para propagar suas convicções e voltassem a influenciar a opinião pública da nação.

Diferente dos fervorosos discursos teológicos que Kuyper apresentou em ambientes cristãos, a sua retórica teológica é praticamente ausente em seus discursos no Parlamento. Kuyper era um notável bilíngue em matéria de persuasão de audiências, pois ele sabia usar a linguagem teológica para convencer seus correligionários e, ao mesmo tempo, empregar com brilhantismo sua retórica humanista para alcançar a maioria de votos entre seus colegas parlamentares. Em seus discursos políticos, a doutrina das esferas soberanas aparece somente como uma teoria sociopolítica, uma espécie de ontologia social. Como parte do tecido social, a vida acadêmica é uma esfera de vida com sua própria lógica soberana, no caso, a busca pela verdade. Kuyper compara a esfera da erudição com um organismo vivo que cresce de sua raiz para sua própria vida e, assim, supera a tutela do estado ou da igreja.³³

É importante notar que no início e meados do século XIX, como observa Wendy Naylor, “a visão de que as crianças pertenciam antes de mais nada ao Estado estava se espalhando entre muitos líderes de escolas, tanto em nível nacional quanto municipal”. Segundo Naylor, a norma era que famílias cuidassem dos cuidados físicos dos filhos,

³¹ Kuyper, “Sphere Sovereignty,” p. 475.

³² Kuyper, “Sphere Sovereignty,” p. 480.

³³ Kuyper, “Sphere Sovereignty,” p. 477.

enquanto o Estado formaria as mentes deles.³⁴ Em contrapartida, Kuyper e seu partido afirmaram o direito e a responsabilidade dos pais de nutrir e educar filhos por meio de suas crenças mais profundas. Em um discurso no Parlamento, Kuyper enfatizou que “o pai é a única pessoa legal, chamada naturalmente a esta tarefa, para determinar a escolha da escola para seu filho. Devemos nos apegar a isso. Essa é a verdade primordial em toda a questão escolar. Se existe algum axioma na área da educação, é este”.³⁵ Kuyper continua: “Os direitos dos pais devem ser vistos como um direito soberano neste sentido, que não é delegado por nenhuma outra autoridade, que é inerente à paternidade e à maternidade, e que é dado diretamente de Deus ao pai e à mãe”.³⁶

Para Kuyper, a educação não é, antes de tudo, uma questão política, mas social. É um interesse público distinto porque toca em questões fundamentais da vida, incluindo as questões mais profundas que convidam a humanidade para a busca de conhecimentos como antropologia, psicologia, religião, sociologia, pedagogia e moralidade, isto é, questões que perpassam todas as partes da vida social. Por isso, diz Kuyper, como elemento da vida cultural, a educação tem direito, em todos os aspectos, a uma organização independente.³⁷

Para manter tal independência, Kuyper instou o Parlamento a formular leis que concedessem a todas as cosmovisões o direito de desenvolver suas escolas administradas por pais, com padrões estaduais mínimos e independentes da política. Como político, a missão de Kuyper era lançar luzes sobre os direitos e deveres do Estado na educação, de forma que eles não entrassem em conflito com os direitos e responsabilidades dos pais.

O lema de Kuyper: “a escola pertence aos pais”, não deve ser entendido como uma concessão aos pais do direito à soberania dentro da escola. Para Kuyper, a escola é uma esfera independente onde educadores exercem sua vocação diante de Deus e em submissão à cosmovisão ordenada pelo seu conselho. Aliado a isso, os pais devem ter o direito fundamental de estabelecer escolas de acordo com sua visão de mundo e de escolher livremente entre essas escolas. No entanto, isso não significa que o dever dos pais inclui uma espécie de livre deliberação sobre as especificidades do currículo escolar. Embora Kuyper afirmasse que as escolas deveriam ser criadas pelos pais de acordo com regras pré-estabelecidas pelo Estado e sem fins lucrativos, ele não considerava que

³⁴ Wendy Naylor, “Religious Liberty and Educational Pluralism: Abraham Kuyper’s Principled Advocacy of School Choice,” in *The Wiley Handbook of Christianity and Education*, ed. William Jeynes (Medford, MA: Wiley Blackwell, 2018), p. 341.

³⁵ Naylor, “Religious Liberty,” p. 341

³⁶ Naylor, “Religious Liberty,” p. 341.

³⁷ Kuyper, *On Education*, p. 142.

escolas devessem se sujeitar aos pais em todos os assuntos. Em última análise, os educadores são responsáveis perante os pais pela visão de mundo que ensinam, mas não necessariamente pelo método como ensinam.

Qual seria então o papel exclusivo do Estado na educação? À luz dos discursos políticos de Kuyper no parlamento holandês, podemos ponderar nas seguintes atribuições. Primeira, que o Estado tem o direito *indireto* de promover educação compulsória. Como a cláusula explícita, é um direito indireto porque depende das próprias condições que a sociedade civil impõe ao Estado. Por exemplo, é legítimo ao Estado tornar a educação obrigatória quando ele se responsabiliza por arcar financeiramente com a formação elementar da prole dos cidadãos e respeitando suas diferentes cosmovisões. No entanto, a legislação da época permitia ao Estado que obrigasse a população a se escolarizar sem respeitar essas duas condições, isto é, promovendo uma educação supostamente “neutra” e “gratuita” somente no contexto de uma formação intelectual secular.³⁸

Em segundo lugar, o Estado tem o direito de estabelecer a legislação escolar, incluindo a estipulação do nível de resultados educacionais. Kuyper se refere aqui a uma série de elementos curriculares básicos que estivessem presentes em todas as instituições educacionais da nação a despeito de sua cosmovisão – conhecimento da língua, história da nação, noções básicas de cidadania, por exemplo. A legislação escolar também deveria contemplar os alvos acadêmicos e sociais que a nação almeja para suas crianças e levar em conta que nem todos os pais têm a mesma capacidade financeira para custear os custos da educação de seus filhos. Portanto, para o ter o direito de fomentar a educação em nível nacional, o Estado deve reconhecer seu dever de fornecer ajuda financeira proporcional àqueles incapazes de pagar.³⁹

Em terceiro lugar, o Estado tem o direito e a responsabilidade de supervisão e fiscalização do andamento das escolas. Novamente, essa supervisão não deveria se concentrar nos aspectos particulares de cada crença fundamental ou religioso de cada instituição, mas meramente nos elementos básicos e comuns às demais escolas dentro do sistema nacional. Na prática, isso significa que o Estado tem o dever de proteger a liberdade de consciência de cada educador, bem como das escolas. Para Kuyper, isso poderia ser assegurado de quatro maneiras: (1) ordenando que conselhos escolares estabeleçam escolas *estritamente* neutras, isto é, não explicitamente seculares ou antirreligiosas; (2) garantindo a educação domiciliar; (3) fornecendo alternativas para remediar problemas locais; e (4) construindo escolas residenciais regionais. Assim, a

³⁸ Kuyper, *On Education*, p. 199-200.

³⁹ Kuyper, *On Education*, p. 200.

dificuldade de Kuyper não era se o Estado tinha algum papel na educação da nação, que claramente era legítima, mas com a legislação vigente que promovia a uniformidade educacional travestida de “educação neutra”.⁴⁰

Em quarto lugar, o Estado também deve ter o direito de emitir licenças de professores, isto é, ter um controle de quem são os profissionais de educação tecnicamente aptos para ensinar. Na prática, isso funciona na medida em que o Estado emite certificados de competência para aqueles que desejam ser professores e supervisiona o andamento destes em sua carreira ao longo dos anos.

Com base nos direitos e deveres do Estado na esfera educacional listados acima, concluímos que o projeto de Kuyper para educação se fundamentava em princípios reais de pluralidade social. Como primeiro-ministro, ele discursou o seguinte sobre as visões rivais de mundo presentes na nação:

o poder do Estado não deve ser usado a favor de nenhum deles. A disputa entre as visões de mundo deve ser decidida em uma luta livre dos espíritos – desde que as condições da disputa sejam iguais – para que enfim os dois lados clarifiquem o ar e possibilitem chegar a um acordo, um certo *modus vivendi* que satisfaça a ambos os lados. Acredito que começamos a chegar a um *modus vivendi* feliz na área da educação primária e, eventualmente, seremos capazes de concluí-lo. Quanto mais trabalharmos nessa direção, mais alcançaremos a paz em todas as áreas de nossa vida nacional e mais promoveremos o interesse pela educação em todos os seus ramos.⁴¹

Kuyper tentou convencer o Parlamento das quatro vantagens de seu novo modelo de escola. Em primeiro lugar, o modelo plural é concreto e integra as dimensões sociais, morais e religiosas da vida da criança, contrariando o modelo “neutro” da época que era relativamente abstrato e fragmentava o ensino fundamental. Em segundo lugar, o novo modelo incluía instrução na história do país. Kuyper temia que a nação degenerasse gradualmente em uma coleção de cidadãos globais, em vez de fomentar a cultura nacional. Terceiro, Kuyper apontou que a situação política iria melhorar. Ele argumentou que enquanto a justiça e a liberdade de consciência não estivessem garantidas para todos os grupos, não haveria pacificação social. Quarto, o novo modelo traria justiça aos pais. Na visão de Kuyper, o cenário educacional da época retratava um impasse entre a escola e os pais, como se fossem duas entidades em conflito. Por exemplo, ele ilustrava que a criança aprendia a religião, valores e princípios de vida em casa, mas essas noções básicas eram resistidas na escola. Com esse novo modelo plural, Kuyper almejava que os princípios de ordem e autoridade que têm sua origem na esfera

⁴⁰ Kuyper, *On Education*, p. 146-47.

⁴¹ Kuyper, *On Education*, p. 284.

familiar fossem reafirmados pela escola de sua escolha. Para ele, apenas um modelo nitidamente plural poderia fazer justiça às famílias e à própria história ético-religiosa holandesa.⁴²

Em termos estratégicos, boa parte do engajamento político de Kuyper com a questão da educação exigia que ele se concentrasse na desigualdade financeira do sistema escolar holandês, o qual favorecia as escolas públicas sem religião e deixava as escolas alternativas subfinanciadas. Kuyper estava especialmente preocupado com os pobres, que mais sofriam com o sistema atual. Muitos não conseguiam pagar nem mesmo uma pequena parte das mensalidades e só podiam mandar seus filhos para a escola quando uma bolsa de estudos tornasse isso possível. Antes da aprovação do sistema educacional plural financiado pelo governo, Kuyper exortou firmemente os cristãos de todo o país a serem generosos para com as famílias mais pobres que partilhavam da mesma fé. O mesmo foi defendido nas tribunas do parlamento:

Não deve ser esquecido que muitas pessoas acreditam que, quando uma criança é criada sem a fé em Cristo, ela sofre dano eterno. Não pergunto se todos os membros da Câmara pensam desta forma, mas é a opinião de milhares e milhares. Ser forçado a enviar um filho para uma escola onde ele será nutrido em um espírito oposto ao de seus pais é um mal que não pode mais ser perpetuado.⁴³

Em outro lugar, Kuyper reiterou que a luta escolar era uma oportunidade para corrigir uma injustiça social flagrante:

A luta escolar põe em ordem uma questão completamente diferente, a saber, a questão da justiça. Dois grupos em nossa população, que possuem direitos iguais aos de todas as pessoas, foram tratados de maneira tão ofensiva e vergonhosamente desigual em uma área tão sensível como a da criação de seus filhos, de modo que um grupo recebeu praticamente tudo de graça, enquanto o outro grupo teve que pagar por tudo sozinho – que se chocou tão gravemente com a primeira exigência de todo senso de justiça, que aqueles que pressionaram para eliminar esse câncer em nosso meio não poderiam ser vistos como motivados por um interesse especial.⁴⁴

Em suma, a noção de esferas soberanas de Kuyper, embora um princípio teológico *a priori*, funcionou em seus discursos políticos como uma teoria social com o objetivo de estabelecer os direitos e deveres do Estado em relação à educação. A mesma teoria social também ajudou Kuyper a convencer o parlamento de como o programa de educação

⁴² Kuyper, *On Education*, p. 147-50.

⁴³ Naylor, "Religious Liberty," p. 346.

⁴⁴ Naylor, "Religious Liberty," p. 347.

plural promoveria a independência escolar, atendendo melhor os direitos dos pais e reduzindo as injustiças sociais.

3. A graça comum, pedagogia e política

Em termos de definição, a doutrina da graça comum se refere à operação divina que garante a manutenção da ordem criada após a queda. A doutrina é uma tentativa de solucionar a coexistência do mal e bem que vemos no mundo. Por um lado, está a corrupção total de nossa natureza pelo pecado, o que significa que nossa natureza corrompida, se deixada por si mesma, se renderia imediatamente como presa da morte eterna. Por outro lado, o rico desenvolvimento contínuo da sociedade provado ser uma possibilidade real na vida das pessoas. Como resolver essa aparente contradição? Para Kuyper, a doutrina da graça comum é a melhor solução para explicar o porquê deste mundo caído não ter se transformado em um inferno imediatamente após o pecado de nossos primeiros pais. Ele explica que a graça comum é o fator que torna possível este universo se manter de pé e ainda florescer, pois Deus está com sua mão providencial freando as inclinações dos seres humanos e mantendo a ordem natural de pé.⁴⁵

A graça comum é um conceito teológico que aborda um problema real na tradição reformada, a saber, qual é a razão pela qual os incrédulos que habitam em nosso meio muitas vezes superam os filhos de Cristo em sua devoção e seriedade em seus deveres?⁴⁶ Para Kuyper, a graça comum nos ajuda a reconhecer as virtudes dos não regenerados como frutos da graça soberana de Deus. Obviamente, Kuyper aqui não se refere a graça particular, que é destinada somente aos eleitos para a salvação eterna. Essa manifestação comum da bondade de Deus pode ser chamada de graça pelo simples fato de ser “imerecida”.⁴⁷

Em termos práticos, para Kuyper, a doutrina da graça comum é o motivo básico que legitima a participação cristã com pessoas de outras convicções na vida pública.⁴⁸ Para o nosso propósito aqui, vale lembrar que o trabalho de Kuyper sobre a graça comum teve conexões óbvias com sua carreira política em ascensão. James Bratt explica: “Ele desdobrou o conceito em sua coluna de teologia no *De Heraut* durante um período de

⁴⁵ Cf. Kuyper, *De Gemeene Gratie*, II.8.1. Veja também II.11.1.

⁴⁶ João Calvino, *Institutas da Religião Cristã*, II.3.3.

⁴⁷ Bratt, *Abraham Kuyper*, p. 198.

⁴⁸ Para uma introdução, cf. Bratt, *Abraham Kuyper*, p. 197-204.

seis anos – de setembro de 1895, logo depois de ter reingressado no Parlamento, até julho de 1901, quando estava formando o gabinete”.⁴⁹

A inter-relação da graça comum e a carreira política de Kuyper não é apenas historicamente entrelaçada, mas também lança luzes sobre o papel da teologia em sua formação política. Bratt explica: “a política baseada na fé requer algum terreno comum com pessoas de convicções fundamentalmente diferentes – pelo menos para estabelecer inteligibilidade mútua e respeito pelas regras do jogo, e no máximo para construir coalizões em questões de interesse comum.”⁵⁰

É nesse espírito de aliança, motivado pela doutrina da graça comum, que Kuyper tenta convencer as autoridades da nação holandesa a repensar sua pedagogia. Antes de explorar a relação entre teologia, pedagogia e política na visão de Kuyper, é importante lembrar que ele não era um pedagogo.⁵¹ Como Sturm e Miedema apontam, Kuyper estava interessado na educação na medida em que se encaixasse em seu novo sistema sociopolítico. Ou seja, a pedagogia de Kuyper nasce com traços eminentemente políticos. Posteriormente, outros nomes da tradição neocalvinista, como Herman Bavinck e Jan Waterlink, darão continuidade à sua teoria educacional, não se limitando à esfera política.⁵² Por enquanto, é suficiente sublinhar as opiniões de Kuyper sobre o desenvolvimento saudável da criança, fazer algumas notas iniciais sobre a pedagogia e como a doutrina da graça comum tornou possível que católicos e reformados, embora teologicamente adversos, pudessem agir em conjunto nas questões de educação e moral.

Em primeiro lugar, Kuyper sustentava que a criança é uma unidade orgânica cujo desenvolvimento saudável requer que a nutrição que ela recebe em casa, na escola e na igreja brote das mesmas crenças básicas.⁵³ Ele diz: “A criação de filhos nasce de três fatores: primeiro, pela educação doméstica, segundo, pelo ensino eclesiástico e, em terceiro lugar, pela influência da sociedade”. Segundo Kuyper, o primeiro fator “pertence à família, o segundo ao domínio da igreja, e apenas o último está no solo da sociedade”. Essa visão tripla da educação não é novidade em Kuyper, mas parte do longo

⁴⁹ Bratt, *Abraham Kuyper*, p. 197-98.

⁵⁰ Bratt, *Abraham Kuyper*, p. 198.

⁵¹ Embora Kuyper tenha lançado as bases para a teoria educacional neocalvinista, estudiosos apontam que, em comparação com os escritos dos pedagogos profissionais subsequentes dentro da mesma tradição, as ideias de Kuyper são notavelmente conservadoras, influenciadas pelos deveres de respeito, obediência e submissão por parte dos filhos aos pais e o chamado aos pais para manter a ordem e punir com firmeza. Consequentemente, Kuyper estava mais interessado em educação na medida em que se encaixasse em seu novo sistema sociopolítico. Cf. Sturm and Miedema, “Kuyper’s Educational Legacy,” p. 241.

⁵² Sturm and Miedema, “Kuyper’s Educational Legacy,” p. 242.

⁵³ Kuyper escreveu quarenta páginas lidando com pedagogia em sua trilogia sobre a graça comum, cf. Abraham Kuyper, *De Gemeene Gratie*, Vol. 3 (Kampen: Kok, 1938).

legado que remonta à influência de João Calvino em Genebra.⁵⁴ No entanto, a ideia de que a escola não deve estar sob o domínio da igreja, mas da sociedade civil, é uma novidade da perspectiva de Kuyper, como já foi explicado acima.

Em segundo lugar, Kuyper acreditava que a criança não poderia ser dividida em compartimentos, como os intelectuais, morais e religiosos, ou compartimentos de caráter e habilidades práticas, uma vez que uma criança é una e deve ser formada como uma unidade. Os efeitos colaterais de uma educação fragmentada, de acordo com Kuyper, se manifestam na confusão da criança e na falta de firmeza de caráter. Por causa disso ele entende necessidade de coesão entre a educação na escola e a educação no lar.⁵⁵ Consequentemente, como Naylor capta bem, “um sistema educacional que ignorava a religião ou impunha uma religião particular às crianças, contrariamente à sua experiência em casa, violava não apenas a consciência dos pais, mas também uma norma pedagógica fundamental”.⁵⁶ Em outras palavras, os direitos de uma criança são violados quando lhe é negada uma educação unificada. Kuyper escreveu: “A criança tem o direito moral de ser criada de maneira consistente, em uma direção, de acordo com princípios firmes, porque do contrário ela não será fortalecida, mas enfraquecida, não iluminada, mas levada à confusão e moralmente prejudicada”.⁵⁷

Em terceiro lugar, Kuyper vinculou a ideia de graça comum, pedagogia e seu programa pluralista para a educação de três formas. Primeiro, ele acreditava que Deus concedeu à humanidade uma curiosidade natural sobre a vida e a capacidade de observar, questionar, experimentar e descobrir novos aspectos da maneira como este mundo funciona. Em segundo lugar, para que as crianças desenvolvam seus instintos de aprendizagem da graça comum, elas precisam estar em escolas que promovam e estendam as crenças básicas que experimentam em casa. Terceiro, Kuyper se opôs veementemente ao método abstrato então usado em muitas escolas públicas, que tinha pouca ou nenhuma conexão com a experiência da vida real da criança.

Com o relativo sucesso de sua empreitada política nos assuntos educacionais, Kuyper passou a ser acusado por seus opositores de dividir a nação. Em um de seus discursos no parlamento, ele respondeu que o tipo mais confiável de unidade nacional é aquele que abre espaço para uma multiplicidade de comunidades de fé. Ou seja, o objetivo deveria

⁵⁴ Para uma visão geral da estratégia de Calvino para a educação cristã em Genebra, cf. Jean Francesco A. L. Gomes, “Reforming the Church, Home, and School: The Strategic Role of Catechesis in Calvin’s Geneva,” *Fides Reformata* 24, 1 (2019), p. 87-108.

⁵⁵ Kuyper, *De Gemeene Gratie*, 3:393.

⁵⁶ Naylor, “Religious Liberty,” p. 338.

⁵⁷ Naylor, “Religious Liberty,” p. 338.

construir políticas públicas que fomentassem a pluriformidade, em vez da uniformidade:

Existe unidade e unidade... qual devemos procurar? A unidade do pintor de paredes que cobre tudo com a mesma cor, ou aquela unidade superior na harmonia de cores em que o artista persegue com uma rica diversidade de tons e gradações? O primeiro tipo é a unidade que o membro de honra deseja ao colocar todos no mesmo molde; a unidade que eu defendo é a unidade do canteiro de flores por meio da qual cada flor retém sua forma e cor peculiares das quais nasce essa harmonia superior.⁵⁸

Em outro momento, agora como primeiro-ministro, ele foi acusado de quebrar a unidade da nação ao rejeitar o projeto de uma escola pública comum para todos. Ele respondeu com as seguintes palavras:

Essa unidade não é absolutamente promovida por uma escola comum... Na verdade, o que trouxe divisão na nação foi a escola pública do jeito que está... Depois que a escola comum foi reforçada em 1857, pouquíssimo foi feito para fomentar a tolerância. A própria imprensa liberal nunca se cansou de atizar o fogo da discórdia entre católicos e protestantes... Então, o que resta da alegação de que escolas privadas quebram a unidade da nação e que a escola pública nos une a todos? Nada. É uma afirmação que não passar pelo teste dos fatos.⁵⁹

Kuyper estava correto em sua leitura da história do país. De fato, quando católicos e protestantes perceberam seu terreno comum em termos de pedagogia, liberdade de consciência e a necessidade de um programa plural para a educação nacional, os dois movimentos se uniram contra as elites holandesas da época e gradualmente conseguiram despertar a consciência da população. Atualmente, os Países Baixos permanecem com o sistema de liberdade educacional mais evoluído, segundo o qual as escolas que refletem uma variedade de visões de mundo e abordagens pedagógicas desfrutam de financiamento público igual e proteção de sua distinção.⁶⁰ Como Charles Glenn observa, esses arranjos “não caíram simplesmente do céu, mas foram alcançados por meio de amarga luta e mobilização de elementos da população que eram vistos como o alvo sem voz da política educacional.”⁶¹

⁵⁸ Kuyper, *On Education*, p. 163.

⁵⁹ Kuyper, *On Education*, p. 307-8.

⁶⁰ Para uma discussão sobre a postura neocalvinista sobre educação e financiamento de escolas não governamentais, cf. Kevin Pybas, “Neo-Calvinist Social Thought and Civic Education,” in *Faith, Morality, and Civil Society* (Lanham, MD: Lexington Bks, 2003), p. 17-35.

⁶¹ Charles L. Glenn, “Kuyper and Free Schools, Then and Now,” in *On Education*, xlvi.

4. Considerações finais

Tenho explorado até aqui a interação entre a teologia de Kuyper e seu pensamento político sobre a educação a partir de seus discursos políticos. Argumentei que os princípios teológicos de Kuyper, como a noção das raízes religiosas que permeiam a cultura, a teoria das esferas soberanas e a doutrina da graça comum, funcionaram como um princípio abrangente que impulsionou o raciocínio sociopolítico do polímata na luta por uma educação pluralista holandesa.

Kuyper soube conectar a teologia dogmática com seus empreendimentos políticos e, ao mesmo tempo, distinguir a retórica do púlpito daquela praticada como magistrado. No geral, enquanto a mentalidade de Kuyper é alimentada por convicções teológicas, sua retórica política vai além disso, articulada de forma racional, pragmática e política, muitas vezes apelando para a consciência e herança da nação holandesa.

Mais precisamente sobre a questão educacional, mostrei como Kuyper aplicou o conceito de raízes religiosas da cultura à questão da liberdade de consciência; expliquei como Kuyper fez uso da teoria das esferas para legitimar os direitos dos pais, libertar a educação como uma esfera independente, definir os direitos e deveres do Estado e combater as injustiças cometidas contra as minorias; e explorei a maneira pela qual Kuyper se apropriou da doutrina da graça comum como estratégia política para repensar a pedagogia e legitimar a participação cristã com pessoas de outras convicções na vida pública.

Qual seria o cenário adequado para o florescimento de escolas cristãs na perspectiva de Kuyper? Em minha avaliação, o bom andamento de uma escola cristã em um contexto plural exige o envolvimento de pelo menos quatro parceiros: a igreja para verificar se a fé é apresentada corretamente, o governo para revisar se os alunos são apresentados a um currículo adequado necessário para participar da vida pública, os pais para verificar se a escola os ajuda a manter seus votos batismais de treinar a criança no temor do Senhor, e os professores para garantir se os alunos estão sendo treinados adequadamente em métodos sólidos de ensino.

Bibliografia

Bratt, James. *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*, edited by John T. McNeill, translated by Ford L. Battles. Philadelphia: Westminster, 1960.

Glenn, Charles Leslie. “Contrasting Remedies to Social Tensions over Schooling” *The Review of Faith & International Affairs* 17, 2 (2019): 59-75.

_____. “Democratic Pluralism in Education.” *Journal of Markets & Morality* 21, 1 (2018): 117-40.

Gomes, Jean Francesco A. L. “Reforming the Church, Home, and School: The Strategic Role of Catechesis in Calvin's Geneva.” *Fides Reformata* 24, 1 (2019): 87-108.

Kuyper, Abraham. *On Education*. Bellingham, WA: Lexham Press, 2019.

_____. *Our Program*. Bellingham, WA: Lexham Press, 2015.

_____. “Sphere Sovereignty.” In *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, edited by James D. Bratt. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998, 461-90.

_____. *De Gemeene Gratie*, Vol. 3. Kampen: Kok, 1938.

Naylor, Wendy. “Abraham Kuyper and the Emergence of Neo-Calvinist Pluralism in the Dutch School Struggle.” PhD diss., University of Chicago, 2006.

_____. “Religious Liberty and Educational Pluralism: Abraham Kuyper's Principled Advocacy of School Choice.” In *The Wiley Handbook of Christianity and Education*, edited by William Jeynes. Medford, MA: Wiley Blackwell, 2018, 325-53.

Nichols, Anthony H. “Abraham Kuyper: a summons to Christian vision in education.” *Journal of Christian Education* 16 (1973): 78-94.

Pybas, Kevin. “Neo-Calvinist social thought and civic education.” In *Faith, Morality, and Civil Society*. Lanham, MD: Lexington Bks, 2003, 17-35.

Rodgers, R. E. L. *The Incarnation of the Antithesis: An Introduction to the Educational Thought and Practice of Abraham Kuyper*. Edinburgh: Pentland Press, 1992.

Chung, S. K. *Abraham Kuyper: His Life and Theology*. Seoul: Loving Touch, 2013.

Sturm, Johan and Siebren Miedema. “Kuyper's Educational Legacy: Schooling for a Pluralist Society.” In *Kuyper Reconsidered: Aspects of His Life and Work*, edited by Cornelis van der Kooi and Jan de Bruijn. Amsterdam: VU Uitgeverij, 1999, 238-247.

Van Dyke, Harry. "Groen van Prinsterer: Godfather of Bavinck and Kuyper." *Calvin Theological Journal* 47, 1 (2012), 72-97.

Lex Rex: a prioridade da lei sobre o governo civil

*Isaias Lobão Pereira Júnior*⁶²

Resumo: O presente artigo faz uma leitura das ideias políticas de Samuel Rutherford. O objetivo é apresentar a contribuição do pensamento calvinista acerca do estado, governo civil e da construção da cidadania no Brasil.

Palavras-Chave: Política, estado, resistência, constitucionalismo, Francis Schaeffer, Samuel Rutherford, Lex Rex, federalismo.

Introdução

Desde o surgimento do estado de bem-estar social, existe uma devoção religiosa à ideia de que o estado deve obrigar os indivíduos a participarem de uma determinada atividade ou serem forçados a renunciar a sua renda para fornecer a outrem o referido bem ou serviço. Semelhante a uma divindade secular, como nas palavras de Rousas Rushdoony (2020).

Em praticamente todas as nações do planeta, o estado impõe elevados níveis de regulação e intervenção e o Brasil não foge desse padrão. Como observou Bastiat, o “governo é a grande ficção por meio da qual todos se esforçam para viver às custas de todos”.⁶³ A observação astuta de Bastiat, infelizmente, passa despercebida pela sociedade, que foi ludibriada por políticos e pela intelectualidade ao acreditar que esses serviços são gratuitos e devem ser fornecidos por todo o coletivo da sociedade.

⁶² Professor de história e teologia. E-mail: isaias@monergismo.com.
www.isaiaslobao.com.br.

⁶³ BASTIAT, Frédéric, *O que se vê e o que não se vê*, 2ª. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010, 23.

Seguindo estes pressupostos, conclui-se que o paternalismo estatal, isso é, a ideia que o estado tem que cuidar das pessoas, deve ser rejeitado por completo, pois, como diz o Professor Gianturco, “se as pessoas são irracionais e precisam de cuidados, serão outros seres humanos a decidir para elas!”⁶⁴

Na Constituição de 88, nossos legisladores criaram uma infinidade de direitos e, num passe de mágicas, transformaram o governo em protagonista, garantidor das mudanças sociais idealizadas pelos seus autores.⁶⁵

Demasiadamente minuciosa e dirigista, regulando praticamente tudo na vida do cidadão, nossa carta magna acabou criando um ambiente de insegurança jurídica permanente, engessando a economia e impondo grandes dificuldades para a governabilidade do país.⁶⁶

Como consequência, herdamos um estado hipertrófico, o qual retroalimenta todo o estamento burocrático brasileiro e estabelece relações pouco republicanas entre os agentes que operam dentro de nosso sistema político. Esse modelo limita a livre escolha dos indivíduos e os impelem a se tornarem cada vez mais dependentes de um ilusório estado de bem-estar social.⁶⁷

Os constitucionalistas acreditam que os mecanismos de freios e contrapesos dados em nossa lei maior são suficientes para a preservação da harmonia e independência entre os três poderes (artigo 1º da CF), entretanto, em face a tudo que temos presenciado, nosso *check and balance* se mostra ineficaz, ficando evidente que nossos problemas vão além da falta de bom senso de nossos juristas e políticos.⁶⁸

A política intervencionista adotada pelo governo brasileiro prejudicou nosso desenvolvimento socioeconômico, além de reforçar a mentalidade estatista. Quanto mais a sociedade mergulha no intervencionismo, menos ela é capaz de conceber, de imaginar, soluções fora do estado. As intervenções nunca cessam com o comando inicial, e sempre atingem o contrário do que almejavam.

⁶⁴ GIANTURCO, Adriano, *A ciência da política: Uma introdução*, 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p.60.

⁶⁵ BARROS, Adriano de Oliveira; PEREIRA JR, Isaias Lobão, Os problemas da Constituição de 1988 e seus impactos na política atual, *Revista de Geopolítica*, v. 12, n. 2, p. 17–25, 2021.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

Políticos ou burocratas detestam admitir que erraram. As medidas iniciais dificilmente são revogadas; as distorções causadas pelas primeiras intervenções são a justificativa para novas intervenções. Quando um processo intervencionista se desenvolve num ambiente de ideologia estatista, cada fracasso de uma intervenção gera demandas por novas intervenções: a culpa dos problemas nunca é a intervenção em si, mas a falha em aplicar a lei e o egoísmo dos agentes econômicos.⁶⁹

O chamado Paradoxo de Garschagen, afirma que os brasileiros são extremamente críticos e desconfiam dos políticos, entretanto, desejam e esperam tudo o que o estado pode oferecer. Segundo Garschagen, “embora também não confiemos nas instituições públicas, nos políticos e no próprio governo, esperamos e pedimos que o governo resolva os principais problemas do país”⁷⁰.

A esse respeito, a contribuição do pensamento calvinista acerca do governo civil, do estado e da política torna-se imprescindível. Partindo de pressupostos teológicos, tais como, a soberania de Deus, pecado original, autoridade e suficiência das Escrituras Sagradas, os calvinistas ao longo da história constituiriam uma “teologia da política”, utilizando a famosa expressão de Rushdoony.

Neste artigo nos deteremos nas ideias de Samuel Rutherford, pastor presbiteriano escocês que por meio de sua obra *Lex, Rex, or the Law and the Prince: A dispute for the just prerogative of king and people*.⁷¹ Neste tratado, foi definido algo revolucionário para a sua própria época: o primado das leis e o constitucionalismo como instrumentos de limitação ao poder tirânico dos governantes.

Samuel Rutherford, notável clérigo escocês, foi escritor, membro da Assembleia de Westminster e filósofo político. Ao longo de sua carreira na igreja e na academia, Rutherford conheceu as principais correntes de pensamento e compreendeu as trágicas dimensões das crises da civilização em seus dias. Ele se envolveu, com intensa paixão, nos principais dilemas existenciais da alma humana e trouxe imensas contribuições para a igreja e para a sociedade.

Rutherford teve uma influência duradoura na formulação e no desenvolvimento pensamento político moderno. A esse respeito, Freitas afirma: “A contribuição de

⁶⁹ GARSCHAGEN, Bruno, **Pare de acreditar no governo: Por que os brasileiros não confiam nos políticos e amam o Estado**, 13ª. Rio de Janeiro: Record, 2015. Edição do Kindle, posição 488.

⁷⁰ *Ibid.* Edição do Kindle, posição 3834.

⁷¹ A Lei é rei ou a Lei e o Príncipe: Uma disputa pela justa prerrogativa do rei e do povo.

Rutherford para o pensamento reformado não deve ser descartada. Rutherford foi, sem dúvida, um teólogo e teórico político proeminente⁷².

Diversas obras foram escritas apresentando suas ideias e procuram trazê-lo ao diálogo com as teorias, questões e problemas contemporâneos⁷³. Quem lê, mesmo pequenas partes de sua obra, concordará que seu pensamento ainda é muito relevante.

1. Breve Biografia

Samuel Rutherford nasceu na paróquia de Nisbet, em Roxburghshire, Escócia, no ano de 1600. Pouco se sabe a respeito de sua família, mas é provável que seu pai tenha se engajado em atividades relacionadas à agricultura e tenha consigo sustentar uma posição respeitável na sociedade, caso contrário não teria sido capaz de ter dado ao filho uma educação tão superior.⁷⁴

Em 1617, Rutherford foi enviado a Edimburgo para estudar na universidade local, onde, passados quatro anos, obteve o grau de mestre em artes. Em 1623, depois de uma acirrada disputa com outros três competidores, foi eleito um dos regentes do colégio. No entanto, Rutherford exerceu o cargo por apenas dois anos, pois abandonou-o para se dedicar ao estudo da teologia.⁷⁵

Naquela época a igreja da Escócia estava quase que inteiramente sob o domínio dos episcopais. O estabelecimento do episcopado foi sendo feito gradualmente desde a ascensão de James ao trono da Inglaterra. Os presbiterianos escoceses, que não se conformavam com a disciplina eclesiástica que lhes era imposta, foram cruelmente oprimidos. Muitos foram aprisionados e tiveram seus bens confiscados, outros foram banidos de suas terras natais e não poucos foram arrastados para o cadafalso ou para as estacas. Com a morte do rei James, em 1625, seu filho Charles o sucedeu no trono. Havia uma expectativa por parte do povo de

⁷² FREITAS, Shaun A. de, *Samuel Rutherford on law and covenant: the impact of theologico-political federalism on constitutional theory*, Master of Law, University of the Free State, 2003.

⁷³ Maclear, J. F. "Samuel Rutherford: The Law and the King", pages 65-87 in *Calvinism and the Political Order*, edited by George L. Hunt. Philadelphia: The Westminster Press, 1965. Coffey, John. *Politics, Religion and the British Revolutions. The Mind of Samuel Rutherford*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Flinn, Richard. "Samuel Rutherford and Puritan Political Theory", *Journal of Christian Reconstruction*, Vol. 5, (1978-9), 49-74.

⁷⁴ *Sketch of the Life of Samuel Rutherford*. In *Lex, Rex, or The Law and The Prince*. Colorado Springs: Portage Publications, 2009. p. xviii. Minha tradução.

⁷⁵ *Ibid.*, p. xviii-xix. Minha tradução.

que as suas queixas seriam finalmente ouvidas e que os abusos da tirania seriam reparados, mas o desapontamento foi generalizado. James manteve os princípios de uma prerrogativa real e requereu obediência absoluta.⁷⁶

Em 1627, Rutherford se licenciou do ofício de ministro do Evangelho e por meio da influência de John Gordon de Kenmure foi designado para o pastorado de uma igreja situada na paróquia de Anwoth, em Kirkcudbright. Sendo firmemente apegado à forma de governo presbiteriana, Rutherford manifestou grande desprazer em relação ao prelado, de modo que nunca poderia ser induzido a se inclinar ante a autoridade dos bispos.⁷⁷

Em 1630, quase cinco anos após seu casamento, Rutherford sofreu o passamento de sua esposa, que partiu depois de contrair uma dolorosa e prolongada enfermidade.⁷⁸

Por volta desta época, as doutrinas de Armínio começaram a ganhar notoriedade entre os episcopais. Seus princípios foram esposados por Laud, arcebispo da Cantuária, bem como por muitos dos prelados escoceses, encabeçados por Maxwell, bispo de Ross. Rutherford via a promulgação desses perigosos princípios com grande ansiedade, usando toda sua força para combatê-los. Em 1636, publicou o tratado "*Exercitationes Apologeticae pro Divina Gratia*", em razão do qual foi convocado para dar explicações diante da corte da alta comissão⁷⁹, reunida em Wigton em junho daquele mesmo ano. Essa comissão contava com a presença de Thomas Sydserff, bispo de Galloway, homem de princípios arminianos, e decidiu privar Rutherford de seu ofício como pastor. Não satisfeito, Sydserff convocou outra reunião daquela corte para o mês seguinte, em Edimburgo, onde Rutherford foi acusado de não-conformidade. Depois de três dias de julgamento, Rutherford foi sentenciado à privação de seu ofício pastoral e proibido de pregar em qualquer parte da Escócia, sob a pena de rebelião. Além disso, Rutherford foi obrigado a se confinar, antes do dia 20 de agosto de 1636, dentro da cidade de Aberdeen. Essa sentença, embora injusta e severa, foi obedecida, e não desencorajou Rutherford.⁸⁰

⁷⁶ Ibid., p. xix. Minha tradução.

⁷⁷ Ibid., p. xix. Minha tradução.

⁷⁸ Ibid., p. xx. Minha tradução.

⁷⁹ *High Commission Court*, no original.

⁸⁰ *Sketch of the Life of Samuel Rutherford*. In *Lex, Rex, or The Law and The Prince*. Colorado Springs: Portage Publications, 2009. p. xx-xxi. Minha tradução.

Durante seu confinamento em Aberdeen, Rutherford escreveu muitas de suas tão conhecidas “cartas”. Uma das coisas impressionantes sobre Rutherford são as cartas que ele escreveu. Eram extremamente ricas em incentivo pastoral, discipulado, orientação para a vida cristã. São como um tesouro da história da igreja.

Nesse período, o episcopado e o arminianismo exerciam uma influência única em Aberdeen, de modo que a presença de Rutherford na cidade não era vista com bons olhos. No entanto, sua inocência, bem como a verdade de sua causa, finalmente começaram a ser conhecidas, fazendo com que sua popularidade aumentasse dia a dia. Isso alarmou os doutores locais, os quais passaram a desejar o banimento de Rutherford do reino como um todo. Rutherford travou várias disputas com tais doutores, provando que era páreo para eles.⁸¹

Por volta dessa época, uma grande comoção tomou conta da Escócia. Era um desejo de longa data do rei Charles introduzir o livro de liturgia da igreja da Inglaterra e os cânones anglicanos na adoração dos presbiterianos da Escócia. Estes, permanecerem firmes na oposição a tais medidas que violavam sua liberdade religiosa e manifestaram um forte espírito de resistência. Durante esses tumultos, Rutherford se aventurou a deixar o seu confinamento em Aberdeen, retornando, em fevereiro de 1638, à paróquia de Anwoth. Mas Rutherford não se demorou lá, pois naquele mesmo ano estava em Glasgow ativamente engajado na grande obra da reforma. Rutherford foi um delegado dos comissionários do presbitério de Kirkcudbright na famosa Assembleia Geral de 1638 que se realizou em Glasgow em 21 de novembro. Rutherford havia sido convocado para dar conta das acusações que a corte da alta comissão proferira contra ele. Passadas as deliberações, foi lavrada uma sentença em seu favor, de modo que Rutherford foi reconhecido como um membro legítimo da Assembleia. Logo após isso, a Assembleia o transferiu para Glasgow e, posteriormente, para a Universidade de Saint Andrews, onde Rutherford foi eleito professor de divindade, muito embora tenha expressado seu desejo de permanecer em Anwoth.⁸²

Rutherford foi nomeado um dos comissionários da Assembleia Geral realizada em Westminster em 1643. Ele exerceu um papel proeminente em todas as discussões e publicou diversas obras de natureza prática e controversa. Por volta dessa época, publicou a celebrada obra *Lex Rex*, uma resposta ao tratado de John Maxwell, o excomungado bispo de Ross, intitulado “*Sacro-Sancta Regum Majestas*”, que defendia

⁸¹ Ibid., p. xxi. Minha tradução.

⁸² Ibid., p. xxii-xxiii. Minha tradução.

a autoridade suprema dos reis como oriunda do próprio Deus, implicando a obediência passiva absoluta dos súditos. Os argumentos contidos em *Lex Rex* refutam completamente o pensamento de Maxwell e inspiraram os sentimentos democráticos dos tempos modernos. Rutherford demonstra um conhecimento íntimo dos autores clássicos, dos pais da igreja e dos escolásticos. Trata-se de uma obra que gerou grande furor quando de sua publicação.⁸³

Rutherford, devido a problemas de saúde, estava muito ansioso em voltar à Escócia, mas seus serviços eram muito valiosos, de modo que a Assembleia não permitiu seu retorno à terra natal até o ano de 1647. Ao retornar à Escócia, Rutherford retomou suas atividades em Saint Andrews, sendo designado, em dezembro desse mesmo ano, diretor do New College. Em 1651 foi eleito reitor da Universidade. Dois anos antes, Rutherford já havia sido convidado a ocupar as cadeiras de divindade e hebraico nas universidades de Harderwyck e Utrecht, solicitações que foram respeitosamente rejeitadas. Rutherford nutria grande consideração pelos interesses da igreja da Escócia e não gostaria de deixar o Reino Unido justamente durante aquele período tão conturbado.⁸⁴

Durante o período que se seguiu à morte de Charles I até a restauração monárquica, Rutherford assumiu um papel ativo na luta da igreja pela afirmação dos seus direitos. O parlamento escocês, reunido em 1651, reconvocou o pacto nacional, aboliu o presbiterianismo e rescindiu todos os decretos do parlamento que sancionavam o sistema presbiteriano desde 1638. Os direitos e liberdades individuais foram desrespeitados e o que se viu até 1688 foi um terrível cenário de perseguição intolerante e derramamento de sangue. Rutherford, como era de se esperar, não escapou da perseguição. Sua obra *Lex, Rex* foi considerada pelo governo um insulto à monarquia que preparava o terreno para a rebelião. Ordenou-se que todos os exemplares encontrados fossem queimados e todo aquele que possuísse uma cópia e não o fizesse deveria ser tratada como um inimigo do governo. O próprio Rutherford foi privado de seus ofícios tanto na universidade quanto na igreja, seu estipêndio foi confiscado, foi obrigado a permanecer confinado em sua própria residência e convocado a se apresentar perante o parlamento em Edimburgo, a fim de responder à acusação de alta traição. Pode-se facilmente imaginar qual teria sido o seu destino caso Rutherford tivesse vivido o suficiente para obedecer àquele mandato. Contudo, quando o tempo chegou, Rutherford se apresentou diante de uma corte infinitamente mais

⁸³ Ibid., p. xxiii. Minha tradução.

⁸⁴ Ibid., p. xxiii-xiv. Minha tradução.

elevada do que qualquer tribunal terreno. Apesar de não ser ainda um idoso, sua saúde havia piorado sensivelmente ao longo dos anos. Poucas semanas antes de sua morte, Rutherford deu grandes mostras de sua fé e esperança no Evangelho. Em seu leito de morte, foi confortado pelo consolo de vários amigos cristãos e em 20 de março de 1661, aos sessenta e um anos de idade, deu seu último suspiro.⁸⁵

Em 28 de abril de 1842, um monumento colossal foi erguido em sua memória na paróquia de Anwoth, cerca de meia milha⁸⁶ distante de onde Rutherford costumava pregar.⁸⁷

2. A batalha pela liberdade

A maior contribuição de seu pensamento que chegou até nós na forma de filosofia política foi seu livro *Lex Rex*. O título em latim significa simplesmente "a lei reina". Isso era contrário ao conceito divino dos reis que declarava que o rei é a lei (*Rex Lex*).

Neste livro, Rutherford defende o constitucionalismo, significando que o governo não deve ser uma monarquia ou uma oligarquia ou uma ditadura, na qual a nação é governada por um indivíduo ou por uma pequena elite. Rutherford argumentou que o império da lei é o que é melhor para o povo. O livro foi publicado em 1644 e teve um impacto significativo não apenas naquele século, mas especialmente no século seguinte, à medida que os estados-nação modernos iam se formando.

Francis Schaeffer identificou a origem da liberdade legal ocidental na disputa entre o Parlamento britânico e a Coroa na Guerra Civil e, subsequentemente, na Revolução Gloriosa de 1688. Houve um esforço conjunto na prevenção de ações arbitrárias por parte do governo civil. Schaeffer destaca a influência do pastor Samuel Rutherford na elaboração do arcabouço teórico para esta disputa. Segundo ele, o conceito básico da obra *Lex Rex* se fundamenta em uma premissa muito simples: a lei é rei, de modo que se o rei e o governo desobedecem à lei, eles devem ser desobedecidos, ao passo que a lei se fundamenta na Lei de Deus⁸⁸.

⁸⁵ Ibid., p. xxiv-xv. Minha tradução.

⁸⁶ O equivalente a 0,8 Km.

⁸⁷ *Sketch of the Life of Samuel Rutherford*. In *Lex, Rex, or The Law and The Prince*. Colorado Springs: Portage Publications, 2009. p. xv. Minha tradução.

⁸⁸ SCHAEFFER, Francis. *A igreja no século XXI*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. p. 213.

Os governantes, salienta Schaeffer, estavam preocupados com os argumentos propostos por Rutherford em *Lex Rex* porque eles consistiam em um ataque frontal à teoria do direito divino dos reis, que sustentava a política governamental da Europa no século XVII. Essa teoria afirmava que o rei ou o Estado governava como um regente designado por Deus e, nesse sentido, a palavra do rei era a lei. Contrário a essa posição, Rutherford sustentava que o governo deveria se fundamentar na lei, e esta, por sua vez, deveria se basear na Lei de Deus conforme encontrada nas Escrituras. Todos os homens, até mesmo o rei, estão sob a lei, e não acima dela⁸⁹.

Segundo Schaeffer, Rutherford argumentou que Romanos 13 indica que todo poder procede de Deus e que o governo é ordenado e instituído por Deus. O estado, entretanto, deve ser administrado de acordo com os princípios da Lei de Deus. Nesse sentido, os atos do estado que contradissem a Lei de Deus se tornavam ilegítimos, verdadeiros atos de tirania. Temos então que Rutherford define a tirania como governar sem a sanção de Deus⁹⁰.

Schaeffer ressalta que para Rutherford um governo tirânico é necessariamente imoral.⁹¹ Em suas próprias palavras:

[...] um poder ético, político ou moral que oprime não é de Deus e não é um poder, mas um desvio licencioso do poder; procede de Deus tanto quanto uma licença para pecar, ou seja, procede da natureza pecaminosa e da antiga serpente.⁹²

De acordo com Schaeffer, Rutherford apresentou diversos argumentos para estabelecer o direito e a necessidade de resistir ao governo ilegítimo. Em primeiro lugar, já que a tirania é satânica, não resistir a ela é o equivalente a resistir a Deus, ao passo que resistir à tirania é honrar a Deus. Em segundo lugar, já que ao governante é concedido poder de maneira condicional, segue-se que o povo tem o poder de retirar sua sanção se as condições apropriadas não forem cumpridas. O magistrado civil, portanto, é uma “figura fiduciária”, isto é, ele exerce sua

⁸⁹ Ibid., p.213.

⁹⁰ Ibid., p.213.

⁹¹ Ibid., p.213.

⁹² RUTHERFORD, Samuel. *Lex, Rex, or The Law and The Prince*. Colorado Springs: Portage Publications, 2009. p. 62. Minha tradução.

autoridade em confiança pelo povo. A violação de tal confiança dá ao povo a base legítima para a resistência⁹³.

Na lição de Schaeffer, segue-se, da tese de Rutherford, que os cidadãos têm a obrigação moral de resistir aos governos injustos e tirânicos. Embora os cidadãos devam estar sempre sujeitos ao ofício do magistrado, não devem se sujeitar à pessoa que ocupa esse ofício e que ordena aquilo que é contrário às Sagradas Escrituras⁹⁴.

Rutherford, salienta Schaeffer, ofereceu sugestões referentes aos atos ilegítimos do Estado. Para o teólogo escocês, um governante não deveria ser deposto meramente porque cometeu um único deslize no contrato que tem com o povo. Somente quando o magistrado age de maneira a destruir as estruturas governamentais do Estado, ou seja, quando ataca as estruturas fundamentais da sociedade, é que deve ser exonerado do seu poder e da sua autoridade⁹⁵.

Em relação ao emprego da desobediência civil, Schaeffer enfatiza que Rutherford era o oposto em pessoa de um anarquista. Tanto é que em *Lex Rex*, ele não propõe uma revolução armada como solução automática. De modo contrário, Rutherford expõe a resposta apropriada à interferência do Estado nas liberdades civis, declarando, especificamente, que, se o Estado está deliberadamente comprometido com a destruição do compromisso ético para com Deus, então a resistência é apropriada⁹⁶.

Em tal caso, frisa Schaeffer, Rutherford sugere que há três níveis adequados de resistência para a pessoa privada, isto é, o indivíduo. O primeiro deles seria a autodefesa por meio do protesto. O segundo nível é a fuga. O terceiro é o uso da força, se necessário, para se defender. Ninguém deve usar a força se puder salvar-se pela fuga; nem deve empregar a fuga se pode salvar-se e defender-se por meio do protesto e da utilização dos meios constitucionais de reparação. Rutherford usou a vida de Davi, conforme descrita no texto veterotestamentário, para ilustrar esse padrão de resistência⁹⁷.

⁹³ SCHAEFFER, Francis. *A igreja no século XXI*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. p. 214.

⁹⁴ Ibid., p. 214.

⁹⁵ Ibid., p. 214.

⁹⁶ Ibid., p. 215.

⁹⁷ Ibid., p. 215.

E o que se deve fazer quando o Estado comete atos ilegítimos contra uma instituição corporativa, como um Estado constituído, uma instituição local ou até mesmo uma igreja? Ora, é evidente que a fuga, em tais casos, é um meio impraticável e irrealista de resistência. Portanto, frisa Schaeffer, com respeito às instituições corporativas, Rutherford preconiza dois níveis de resistência: o protesto e, se necessário for, a utilização da força para autodefesa. Nesse sentido, Rutherford advertiu que era imprescindível a distinção entre um ato de insurreição e a resistência legítima, uma vez que as instituições corporativas devem oferecer resistência aos atos ilegítimos do Estado sob a proteção das autoridades devidamente constituídas, de preferência sob a direção de magistrados inferiores. Por isso, Rutherford insiste que o ofício de um magistrado inferior provém de Deus tanto quanto o ofício de um magistrado superior⁹⁸. Ele explica:

Quando o magistrado supremo não quiser executar o julgamento do Senhor, aqueles que o fizeram magistrado supremo, abaixo de Deus, e que têm, abaixo de Deus, liberdade soberana para dispor de coroas e reinos, devem executar o julgamento do Senhor, quando homens ímpios anulam a Lei de Deus⁹⁹.

De acordo com Schaeffer, muito embora os tempos mudem e a terminologia adquira uma feição diferente, a essência da teoria de Rutherford continua a mesma.

O trabalho de Samuel Rutherford tiveram uma grande influência na elaboração da constituição dos EUA. John Witherspoon, presidente da Universidade de Princeton, membro do Congresso Continental e um dos signatários da Declaração da Independência, seguiu o *Lex Rex* de Samuel Rutherford diretamente.

Thomas Jefferson foi influenciado por John Locke, que se apropriou das ideias contidas no *Lex Rex* e as secularizou, fazendo o mesmo com a tradição presbiteriana. Foi a partir desse arcabouço ideológico que Locke estabeleceu seus quatro pontos básicos, adotados posteriormente, por seus seguidores entre aqueles que fundaram os Estados Unidos da América: 1) direitos inalienáveis; 2) governo por consentimento; 3) separação de poderes; e 4) o direito de resistir à autoridade ilegítima¹⁰⁰.

⁹⁸ Ibid., p. 215-216.

⁹⁹ RUTHERFORD, Samuel. *Lex, Rex, or The Law and The Prince*. Colorado Springs: Portage Publications, 2009. p. 176. Minha tradução.

¹⁰⁰ SCHAEFFER, Francis. *A igreja no século XXI*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. p. 216.

Conclusão

Muitos se encontram em um estado de desilusão em relação à política ou, mais especificamente, aos políticos, adotaram uma postura de indiferença e, em alguns casos mais extremos, até mesmo de aversão às questões relacionadas ao estado e à política. A consequência disso é que postos na administração pública, bem como os cargos eletivos que deveriam ser ocupados por pessoas que possuem uma cosmovisão bíblica, a fim de redimi-los, ficam praticamente entregues a homens ímpios que perpetuam um ciclo de perversidade e idolatria com repercussões negativas das mais variadas em todos os segmentos da sociedade.

Essa, por exemplo, foi a postura grupos sectários anabatistas, para quem os cristãos não deveriam se envolver nos negócios deste mundo. Todavia, essa não foi a atitude de Samuel Rutherford e os calvinistas posteriores quando desafiados pelos obstáculos impostos pelos governos tirânicos. Como lembra Rushdoony, “sempre que a comunidade cristã abandona sua tarefa essencial de governo e ajuda, outras forças a assumem”.¹⁰¹

Por meio da vida e obra desses homens, vimos que a sua prática política era fomentada pela sua teologia. De fato, embora muitos ignorem tal relação, toda prática política está embasada em uma teologia prévia que a antecede. Dizem que todo homem é um ser político. No entanto, antes de ser político, o ser humano é um ser teológico. Todos nós fazemos teologia diariamente, por meio de nossas ações, daquilo que dizemos ou pensamos, nem mesmo o ateu pode escapar disso. Isso é assim porque em um mundo criado e governado por Deus, o fazer teológico é um elemento contínuo e necessário da própria existência. É a condição *sine que non* própria das criaturas morais, um resquício da *imago Dei*. Nada pode escapar dele ou ser indiferente a ele; nem mesmo a política.

A cosmovisão reformada foi fundamental no desenvolvimento dos mecanismos que compõem o estado moderno. Não é forçoso, por exemplo, traçar uma relação entre o sistema de freios e contrapesos (*checks and balances*), criado para impedir a supremacia de um poder sobre o outro, com o papel atribuído aos magistrados inferiores por Calvino e seus sucessores. Althusius, com seu princípio da subsidiariedade, nos legou toda uma teoria que séculos mais tarde seria a base legal para a constituição de estados constitucionais federativos, entre os quais se incluem os Estados Unidos da América e o nosso próprio Brasil. Onde se encontra a origem

¹⁰¹ RUSHDOONY, R. J.. *Ao seu serviço: O chamado cristão à caridade*. Brasília: Monergismo, 2020, p. 10.

do princípio da legalidade, que norteia toda conduta da Administração Pública, senão em Rutherford, que em seu *Lex, Rex* destacou a primazia da lei sobre a vontade do soberano? Enfim, há uma herança do pensamento calvinista na esfera pública que se faz sentir ainda hoje, mas que, no entanto, é desconhecida ou até mesmo desprezada pela maioria da população e, infelizmente, pelos crentes reformados de um modo geral.

O modelo de Estado paternalista e tentacular, que se dispõe a tutelar a vida particular dos seus cidadãos (modelo este em voga atualmente no Brasil) se contrapõe diretamente à concepção calvinista de Estado, isto é, um Estado enxuto, guardião das liberdades individuais, que pauta sua atuação, sobretudo, pelo respeito às esferas de soberania.

É inegável que o Estado e a política brasileiros vêm historicamente padecendo de vários vícios e males que não existem ou têm um alcance bem menor em nações de tradição calvinista. Um desses males está diretamente relacionado à questão, até hoje mal resolvida, do pacto federativo. O Estado brasileiro, desde a sua constituição até os dias de hoje, sofre com os efeitos resultantes da tensão entre um poder central forte, a União, e os demais entes federados (estados e municípios) que clamam por uma partilha mais razoável dos recursos arrecadados por meios dos tributos legalmente instituídos. Não seria esse um sintoma – dentre muitos – de que o modelo federativo foi adotado no Brasil muito mais por força de uma influência externa a ser seguida, no caso os EUA, do que propriamente por causa de uma forte convicção, fruto de uma cosmovisão subjacente?

De fato, o Brasil é um país *sui generis*. Temos aqui todo um conjunto de instituições e mecanismos que encontram suas origens no pensamento político reformado que não funcionam como deveriam funcionar devido à cosmovisão católica que herdamos dos nossos colonizadores. Como, por exemplo, implementar um federalismo nos moldes adotados pela Constituição Americana se nossa cosmovisão nos remete à ideia de um governo único fortemente centralizado, geralmente concentrado nas mãos de uma única pessoa (o rei, o imperador, o presidente)? Ora, as instituições oriundas do pensamento político reformado pressupõem, para seu correto funcionamento, uma cosmovisão reformada. Tudo isso faz parte de um processo que deve ser encarado holisticamente, algo muito mais complexo do que uma mera sobreposição de modelos político-administrativos.

Mas não é apenas no âmbito das instituições e estruturas que os efeitos nefastos da cosmovisão católica se fazem sentir. No que diz respeito à participação do cidadão na vida política, ela também nos traz sérios prejuízos, pois nos faz inconscientemente crer na existência de uma dicotomia – não natural – entre o sagrado e o profano. Nesse sentido, a política, nos países de herança católica, pertence à esfera do profano, por isso aqueles que buscam as coisas de Deus são desmotivados a participar ativamente da Administração Pública, quer como servidores quer como ocupantes de cargos eletivos, ou até mesmo como meros cidadãos. Não há, nos países de herança católica, a percepção de que toda a vida é um culto a Deus e que, como tal, onde quer que estejamos, independente da área na qual atuamos, devemos fazê-lo para a glória de Deus.

Este momento, no qual atravessamos uma renovada onda de laicismo por conta do destaque dado a questões como união civil homoafetiva, criminalização da homofobia e o estatuto do nascituro, talvez seja o mais propício para ensinarmos a cosmovisão reformada aos nossos irmãos em Cristo, treinando-os para que sejam filhos, pais, esposos, funcionários e cidadãos o mais bíblicos possível em sua prática cotidiana.

Referências

BARROS, Adriano de Oliveira; PEREIRA JR, Isaias Lobão. Os problemas da Constituição de 1988 e seus impactos na política atual. **Revista de Geopolítica**, v. 12, n. 2, p. 17–25, 2021.

BASTIAT, Frédéric. **O que se vê e o que não se vê**. 2ª. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

COFFEY, John. **Politics, Religion and the British Revolutions. The Mind of Samuel Rutherford**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

FLINN, Richard. “Samuel Rutherford and Puritan Political Theory”, **Journal of Christian Reconstruction**, Vol. 5, (1978-9), 49–74.

FREITAS, Shaun A. de. **Samuel Rutherford on law and covenant: the impact of theologico-political federalism on constitutional theory**. Master of Law, University of the Free State, 2003. Disponível em: <<http://scholar.ufs.ac.za/xmlui/handle/11660/4051>>. Acesso em: 8 dez. 2021.

GARSCHAGEN, Bruno. Pare de acreditar no governo: Por que os brasileiros não confiam nos políticos e amam o Estado? 13^a. Rio de Janeiro: Record, 2015.

GIANTURCO, Adriano. A ciência da política: Uma introdução. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

MACLEAR, J. F. "Samuel Rutherford: The Law and the King", pages 65-87 in **Calvinism and the Political Order**, edited by George L. Hunt. Philadelphia: The Westminster Press, 1965.

SCHAEFFER, Francis. A igreja no século XXI. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

RUSHDOONY, Rousas. John. Ao seu serviço: O chamado cristão à caridade. Brasília: Monergismo, 2020.

RUTHERFORD, Samuel. Lex, Rex, or The Law and The Prince. Colorado Springs: Portage Publications, 2009.

Cristianismo e política na cultura do desprezo: o papel do cristão diante do esgarçamento do tecido social

*Felipe de Souza Marques*¹⁰²

Resumo: O presente artigo aborda o papel do cristão na cultura do desprezo. Busca-se responder ao seguinte problema: como os cristãos devem agir diante de conflitos políticos e sociais em uma cultura fragmentada e marcada pelo desprezo? O objetivo é apresentar o evangelho como referência norteadora para a resposta cristã. Para cumprir tal objetivo, o artigo seguirá a seguinte estrutura: 1) Apresentação da cultura do desprezo; 2) O papel do cristão em uma cultura marcado pelo desprezo; 3) Conclusão da pesquisa.

Palavras-Chave: Cultura do desprezo. Evangelho. Identidade. Reconciliação.

Abstract: This article discusses the role of the Christian in the culture of contempt. It seeks to answer this problem: how should Christians act in the face of political and social conflicts in a fragmented culture marked by contempt? The objective is to present the gospel as a guiding reference for the Christian response. To fulfill this objective, the article will follow this structure: 1) Presentation of the culture of contempt; 2) The christian's role in a culture marked by contempt; 3) Completion of the survey.

Keywords: Culture of contempt. Gospel. Identity. Reconciliation.

¹⁰² Bacharel em teologia pelo Seminário Cristo para as Nações (Belo Horizonte – MG), pós-graduado em teologia aplicada pelo Centro de Pós-graduação Andrew Jumper e pós-graduando em cristianismo e política pela Unifil/Centro de Pós-graduação Jonathan Edwards (Caruaru – PE). Professor no Instituto

Introdução

A produção do artigo em questão surgiu após a divulgação de pesquisas que apontam para um problema mais profundo que a mera polarização nas relações humanas, a saber, o desprezo por aqueles que defendem visões opostas, sobretudo na esfera política. Famílias, amizades e comunidades estão se desintegrando diante do que Arthur C. Brooks, reconhecido cientista político dos Estados Unidos, denominou como “cultura do desprezo”, conceito que apresentaremos com maiores detalhes na primeira parte do artigo.

Segundo pesquisa divulgada em 2018 pelo Instituto Ipsos, 84% dos Brasileiros acreditavam que o país estava dividido. Essa divisão se manifesta em famílias, amizades, grupos de WhatsApp e mídias sociais, ocasionando o rompimento de relações anteriormente sólidas. Quando comparado com o Brasil de 2008, 62% disseram identificar uma maior divisão em 2018. As divisões circundam, principalmente, assuntos políticos e culturais, onde apenas 29% se dizem tolerantes com outras visões (IPSOS, Mundo Dividido, 2018).

O mesmo instituto publicou pesquisa semelhante em 2021, agora voltando a atenção para as guerras culturais e tensões políticas. Segundo a pesquisa, “entre cada 10 brasileiros, 8 acreditam que há muita ou uma quantidade considerável de tensão entre pessoas que apoiam diferentes partidos políticos no Brasil atualmente”. Entre vários fatores, a polarização política foi listada como o principal motivo de tensões no país, situando o país acima da média global. Quase metade dos entrevistados acreditam que o Brasil enfrenta hoje divisões em torno de guerras culturais e conflitos de identidade (IPSOS, 2021).

É evidente que esse não é um fenômeno meramente nacional. Outros países, como os EUA, enfrentam problemas semelhantes. Uma pesquisa Reuters/Ipsos (WHITESIDES, 2017) identificou, em janeiro de 2017, que 1 em cada 6 americanos parou de conversar com um familiar ou amigo anteriormente próximo devido às eleições.

O artigo não possuía pretensão de responder definitivamente as questões expostas, mas contribuir para a reflexão acerca do papel do cristão diante de uma sociedade fragmentada. Na primeira parte o leitor encontrará uma apresentação da cultura do desprezo. Na segunda parte a discussão sobre a natureza do evangelho e sua função norteadora para o posicionamento cristão. O artigo é encerrado com a

conclusão da pesquisa. Para isso o artigo em questão seguirá o método bibliográfico, apresentando dados e conceitos já publicados em outros trabalhos científicos.

1. A cultura do desprezo

Arthur Brooks explica que o desprezo é diferente de demonstração de raiva. Essa ainda pode ser uma demonstração de pessoas que ainda acreditam que o relacionamento seja algo pelo qual devam lutar. Em contrapartida, o desprezo é uma junção do ódio com a aversão, algo que produz a certeza de que o outro lado não merece nem mesmo uma conversa ou qualquer demonstração de respeito (BROOKS A. C., 2021, p. 25).

O desprezo faz parte de nossas emoções, que, dada a natureza complexa do ser humano, são ainda grandemente incompreendidas. Segundo a Enciclopédia Barsa, é impossível que o homem interprete e reaja ao mundo em que vive de maneira neutra. Nossa interação com os objetos que nos cercam provoca afeições, desejos e anseios positivos ou negativos (Enciclopédia Barsa, 1979, p. 342).

Como parte das emoções básicas do ser humano, o desprezo acaba exercendo a função de delimitar a distância entre os indivíduos. É uma maneira, como observa o Dr. Freitas-Magalhães, de informar a própria superioridade diante da pessoa desprezada. Nesse sentido, o objetivo final do desprezo não é a resolução do conflito, o bem comum ou a busca pela verdade, mas sim a exclusão absoluta do outro (FREITAS-MAGALHÃES, 2017, p. 21).

A dinâmica do desprezo, portanto, opera a fim de suprimir completamente a voz do outro. Quando agimos com desprezo, não desejamos apenas vencer ou emplacar nossas ideias, mas silenciar por completo o nosso próximo por meio da mistura de raiva e repulsa (BROOKS A. C., 2021, p. 25).

O termo “cultura do desprezo”, neste artigo, pretende definir o modo pelo qual a sociedade ocidental responde aos conflitos políticos e sociais. O antropólogo Ashley Montagu salientou que a cultura pode ser entendida como a maneira que um determinado povo responde à vida, concretizando tais respostas em instituições, sentimentos comuns e ideias (Enciclopédia Barsa, 1979, p. 46). Nesse sentido, a “cultura do desprezo” se desenrola como uma estrutura de comportamento que, por estar atrelada à cosmovisão de um determinado povo, acaba se tornando a via comum de resposta aos conflitos políticos e sociais.

Essas respostas são produzidas, reforçadas, fomentadas e transmitidas por diversos fatores. Tratando-se do desprezo e da disseminação desse tipo de resposta, os conceitos de Identidade e Identitarismo atuam como um mecanismo crucial para fomentar o desprezo. Diante da ascensão da pós-modernidade, o termo identidade passou a ocupar lugar de destaque na sociedade ocidental, principalmente nas ciências humanas (SILVA & SILVA, 2019, p. 202). Embora existam muitas abordagens em torno da identidade, Silva & Silva salientam que “tanto para a Antropologia quanto para a Psicologia, a identidade é um sistema de representações que permite a construção do ‘eu’, ou seja, que permite que o indivíduo se torne semelhante a si mesmo e diferente dos outros” (SILVA & SILVA, 2019, p. 202).

O termo Identitarismo é usado de maneira diferente por muitos autores, mas segundo a Enciclopédia Filosófica de Stanford, o essencial parece ser o significado que é atribuído ao sujeito por meio das semelhanças de experiências com um determinado grupo, formando as bases para a interpretação da realidade, de si mesmo e estabelecendo posicionamentos políticos e sociais tendo a identidade como referência. Contudo, a construção de uma visão total a partir de experiências particulares, segundo críticos, acaba impedindo a construção de pontes e a identificação de pontos em comum (Enciclopédia de Filosofia Stanford, 2002).

Diante disso, podemos concluir que uma cerca identitária muito extensa pode ser um empecilho para a construção de uma relação política harmoniosa com vistas ao bem comum, estabelecendo mínimas diferenças como questões cruciais para a aproximação. Um exemplo é a pesquisa realizada no Estados Unidos sobre a possibilidade de entrar em um relacionamento amoroso com uma pessoa de outro posicionamento político. Em 1960, perguntaram a democratas e republicanos se eles ficariam insatisfeitos caso seus filhos se casassem com alguém do outro partido. Nesse contexto, apenas 5% dos Republicanos e 4% dos democratas responderem afirmativamente. Já em 2008, a empresa especializada em pesquisas YouGov realizou a mesma pergunta. 27% dos republicanos e 20% dos democratas responderam que ficariam insatisfeitos. Após dois anos a mesma pesquisa foi realizada, e o resultado evidenciou a escalada dos posicionamentos políticos como definição identitária. Nesse último contexto, 49% dos Republicanos e 33% dos Democratas responderam que ficariam entristecidos em compartilhar a vida com um opositor político (AGUIAR, 2021).

Embora não tenhamos pesquisas sobre o assunto no Brasil, o surgimento de grupos de relacionamentos tendo o posicionamento político como referência

indica a mesma escalada. Os grupos PTinder e Bolsoteiros são apenas dois dos muitos grupos que surgiram com o fim de promover relações amorosas sem o risco de opiniões políticas divergentes (LISBOA, 2019).

Toda a ênfase da pós-modernidade em uma identidade cada vez mais ampliada acaba por fomentar a cultura do desprezo, conforme observa o cientista social Arthur Brooks:

A identidade obscurece tanto quanto ilumina. Ela pode criar um rápido sentido de pertencimento entre estranhos, mas pode, com a mesma facilidade, criar linhas divisórias onde elas nunca deveriam existir, cortando as conexões humanas que podemos e devemos ter com os outros e fomentando nossa cultura de desprezo (BROOKS A. C., 2021, p. 141).

Mark Lilla, da Universidade de Columbia, tem demonstrado o prejuízo da política identitária, ou seja, da prática política conduzida em torno do conceito de identidade. Em um de seus livros, ele observa que

“A política identitária da esquerda se tratava, a princípio, de grandes grupos de pessoas — afro-americanos, mulheres — que buscavam reparar grandes erros históricos se mobilizando e se valendo de nossas instituições políticas para assegurar seus direitos. Mas nos anos 1980 essa política cederia lugar a uma pseudopolítica de autoestima e de autodefinição cada vez mais estreita e excludente, hoje cultivada nas faculdades e universidades. Seu principal resultado foi fazer os jovens se voltarem para a própria interioridade em vez de se abrirem para o mundo exterior. Isso os deixou despreparados para pensar no bem comum e no que deve ser feito, na prática, para assegurá-lo” (LILLA, 2018, p. 14).

As políticas de identidade, portanto, tanto produzem quanto transmitem e reforçam a cultura do desprezo. O propósito não é apresentar o conceito de identidade como necessariamente problemático, mas sim demonstrar como a cultura do desprezo é alimentada pelo discurso identitário pós-moderno. Diante do problema identificado, várias propostas são apresentadas como soluções possíveis para o desprezo que assumiu o comando das relações humanas.

Em um artigo sobre o assunto, o teólogo brasileiro Guilherme de Carvalho pontuou:

Esse indivíduo narcisista não consegue pensar em articulação comunitária construtiva, embora seja capaz da mentalidade tribal; ele não dá conta dos deveres da fraternidade, embora possa odiar em grupo. O resultado disso é a atrofia do tecido social, a perda da capacidade da fraternidade e de efetivar igualdade e liberdade (CARVALHO, 2020).

As políticas de identidade, portanto, tanto produzem quanto transmitem e reforçam a cultura do desprezo, o que a longo prazo acaba por romper com a confiança entre as pessoas e fragmentar a sociedade.

Em um cenário fragmentado como o exposto, como os cristãos devem agir? Segundo o teólogo Kevin Vanhoozer, um dos objetivos da teologia é a sabedoria que nos capacita a encenar a doutrina com fidelidade e deleite (VANHOOZER, 2016, p. 43). Nesse sentido, a teologia deve se preocupar com a verdade, de maneira que possa “promover caminhos de vida verdadeiros” (VANHOOZER, 2016, p. 30), que levará, necessariamente ao bem comum e à vida eterna. A teologia cristã, portanto, possui relevância no papel de esclarecer os caminhos de vida nos diversos períodos da história. Qual é, então, o papel do cristão num período marcado pelo desprezo e pelo esgarçamento do tecido social?

Qualquer um que pretenda responder a seguinte questão deve, evidentemente, levar em consideração a natureza do Evangelho.

2. O evangelho e o papel do cristão na cultura do desprezo

Vanhoozer observa que a responsabilidade do teólogo é garantir que o discurso e a prática da igreja estejam em alinhamento com a Palavra de Deus (VANHOOZER, 2016, p. 20). O teólogo, portanto, possui a tarefa de interpretar a cultura e traduzir o evangelho, tanto para os cristãos quanto para os incrédulos. Sem o claro entendimento sobre o evangelho seria impossível tecer um tipo de resposta cristã para o assunto.

Para Tim Keller, o evangelho não pode ser confundido com um modo de vida, levando ao mérito próprio e reduzindo o caráter do evangelho. Segundo ele, devemos lembrar que o evangelho é uma boa notícia, algo que já foi realizado e que exige uma resposta (KELLER, 2014, p. 35).

Ressaltar que o evangelho é uma boa notícia não significa dizer que é algo vazio e destituído de uma capacidade própria para transformação. Como salientou Vanhoozer, a fala é um dos atos de Deus (VANHOOZER, 2016, p. 63). Só é possível existir uma notícia de algo que foi realizado. Portanto, o evangelho é tanto o evento realizado em Cristo quanto a notícia que se segue.

A boa notícia é que fomos reconciliados com Deus por meio da obra de Cristo. Estávamos separados de Deus devido ao nosso pecado. Segundo Keller, nossa alienação em relação a Deus também nos separou socialmente dos outros (KELLER, 2014, p. 35), trazendo consequências tenebrosas para as relações humanas.

A cultura do desprezo pode ser entendida como uma das consequências da queda e da subsequente alienação de Deus. Em Gênesis 3.12 podemos identificar a transferência de culpa e no verso 16 o distanciamento entre homem e mulher (KELLER, 2014, p. 36). Ambos podem ser facilmente identificados no núcleo do desprezo.

A transferência de culpa e a crença em uma suposta superioridade moral se manifestam não apenas ativamente, em palavras e atitudes evidentes, mas também passivamente, pela falta de confiança. David Brooks, em um de seus artigos, escreveu:

A confiança social é uma medida da qualidade moral de uma sociedade - se as pessoas e instituições nela são confiáveis, se cumprem suas promessas e trabalham para o bem comum. Quando as pessoas em uma igreja perdem a fé ou confiança em Deus, a igreja entra em colapso. Quando as pessoas em uma sociedade perdem a fé ou a confiança em suas instituições e umas nas outras, a nação entra em colapso (BROOKS D., 2020)

O colapso ou a fragmentação de uma sociedade são consequências da falta de confiança interna entre as pessoas que a compõem, segundo Brooks. Pesquisas do Our World in Data (BROOKS D., 2020) indicam a correlação entre alta confiança interna e prosperidade econômica e baixa confiança interna e dificuldades econômicas, confirmando a tese que a cultura do desprezo acaba contribuindo para o colapso social.

Também sobre a confiança interna e seus efeitos, Guilherme de Carvalho pontua que

o capital social é, de forma muito simples, a capacidade de cooperação entre as pessoas, sinalizada por hábitos morais, como a confiança e a cultura do voluntariado; coesão ideológica, como o compartilhamento de valores e visões de mundo; e recursos institucionais, como agências, fundações e iniciativas coletivas. Quando o capital social é alto, temos mais responsabilidade social, mais produtividade econômica e mais democracia (CARVALHO, 2020).

O problema que deve ser destacado, contudo, é que uma das causas para a derrocada da confiança interna entre as pessoas é a suspeita moral, ou seja, a crença de que as pessoas do outro lado no espectro político e ideológico são más ou possuem motivações duvidosas. Uma pesquisa realizada entre os alunos de uma universidade dos EUA demonstrou que, no processo de seleção das fraternidades, os alunos se orgulhavam em aceitar pessoas de outras raças e classes econômicas, mas barravam candidatos com valores morais e posicionamentos políticos divergentes (HAIDT apud BROOKS A. C., 2021, p. 129). O desprezo moral ligado ao posicionamento político também foi identificado por estudiosos de Stanford e Princeton, onde foi verificado que as pessoas adotam uma visão mais discriminatória em relação às pessoas do partido oposto do que de outras raças (IYENGAR apud BROOKS A. C., 2021, p.129).

A transferência de culpa e o distanciamento presentes no Éden se manifestam também hoje na cultura do desprezo, acarretando em exclusão e na polarização tão claramente observada. Conforme observou Keller, “todos os problemas humanos são sintomas, e nossa separação de Deus é a causa” (KELLER, 2014, p. 36). Sendo a queda o motivo base para todas essas distorções, precisamos de algo mais profundo e subversivo do que a tolerância para a resolução do problema: o evangelho da reconciliação encenado pela comunidade da fé.

Uma das imagens utilizadas para comunicar a obra da salvação operada por Cristo é a reconciliação. Segundo John Stott, “a primeira coisa que se deve dizer acerca do evangelho bíblico da reconciliação é que ele tem início na reconciliação com Deus, e continua com uma comunidade reconciliada em Cristo” (STOTT, 2006).

Sobre a reconciliação, um dos textos centrais está na carta de Paulo aos Romanos:

Logo, muito mais agora, tendo sido justificados pelo seu sangue, seremos por ele salvos da ira. Porque se nós, sendo inimigos, fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho, muito mais, tendo sido já reconciliados, seremos salvos pela sua vida. E não somente isto, mas também nos gloriamos em Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, pelo qual agora alcançamos a reconciliação (Romanos 5.9-11).

É importante ressaltar que, conforme demonstrado pelo Apóstolo Paulo, nossa reconciliação só é possível pela justificação, ou seja, nossa nova posição como justos pelos méritos de Cristo (STOTT, 2006, p. 196). Diferentemente do que se pode imaginar, não fomos reconciliados porque havia em nós merecimento (Romanos 5.9), mas pela graça de Deus manifestada em Cristo (Romanos 6.20).

A reconciliação nos inseriu em um novo relacionamento com Deus, resolvendo o grande problema da queda: nossa alienação em relação a Deus. O Apóstolo Paulo usa termos como “paz com Deus” (Romanos 5.1), “entrada” (Romanos 5.2) e “adoção” (Romanos 8.15) para caracterizar o tipo do novo relacionamento que possuímos com Deus (STOTT, 2006, pp. 197-198) e, conseqüentemente, com o próximo (Romanos 12.10).

Assim chegamos à questão inicial do artigo, a saber, qual o papel do cristão diante da cultura do desprezo? A resposta já foi apresentada acima, mas deve ser melhor explanada. A encenação do evangelho da reconciliação pela comunidade da fé é a resposta norteadora defendida pelo presente artigo como solução ou enfraquecimento da cultura do desprezo.

Sobre a comunidade da fé, Vanhoozer observa que a grande questão sobre a natureza da igreja é o que ela “tem a dizer e fazer que nenhuma outra instituição tem condições de dizer e fazer?” (VANHOOZER, 2016, p. 416). Como comunidade daqueles que receberam a reconciliação com Deus por meio da fé na obra de Cristo, apenas a igreja está habilitada para encenar em plenitude o novo tipo de relacionamento que pode mitigar o desprezo.

Em primeiro lugar, os cristãos encenam o evangelho da reconciliação evidenciando a identidade refeita em Cristo e, portanto, rompendo com a bolha das políticas de identidade. Sobre a identidade, Tim Keller pergunta:

E se fomos criados por um Deus pessoal e recebemos uma missão e um chamado pessoais? Então nem o indivíduo tem prioridade sobre o grupo (o que poderia levar à fragmentação social_ nem a comunidade tem prioridade sobre o indivíduo (o que poderia levar à opressão). O que importa não é o que a sociedade diz a meu respeito nem o que penso de mim, mas o que Deus diz e pensa (KELLER, Deus na era secular: como os céticos podem encontrar sentido no cristianismo, 2018, p. 176).

Conforme já apresentado, o conceito de identidade hoje é usado a fim de ressaltar as diferenças e fomentar o desprezo. Contudo, o parâmetro bíblico atua a partir de outro referencial, tendo em vista a natureza de Deus e de sua graça manifestada a nós. Isso pode ser notado na vida do Apóstolo Paulo. Escrevendo aos Filipenses, ele disse:

Ainda que eu também podia confiar na carne; se algum outro cuida qu pode confiar na carne, ainda mais eu: Circuncidado ao oitavo dia, da linhagem de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu de hebreus; segundo a lei, fui fariseu; segundo o zelo, perseguidor da igreja, segundo a justiça que há na lei, irrepreensível. Mas o que para mim era ganho reputei-o perda por Cristo.

E, na verdade, tenho também por perda todas as coisas, pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor; pelo qual sofri a perda de todas estas coisas, e as considero como escória, para que possa ganhar a Cristo (Filipenses 3.4-8).

O texto apresentado revela a atitude de Paulo diante de fatores que poderiam legitimar sua identidade e traçar diferenciações indevidas em suas relações. Para Tim Keller, isso reflete o coração do evangelho, uma vez que coloca em evidência o ponto central da identidade cristã: os méritos de Cristo (KELLER, Deus na era secular: como os cétricos podem encontrar sentido no cristianismo, 2018, p. 179). A identidade, portanto, não deve ser rejeitada, mas encaixada na história da redenção, tendo como ponto culminante a cruz de Cristo.

Enquadrar nossa identidade na história da redenção também evita certos perigos reducionistas. Isso porque todas as pessoas refletem tanto a bondade, produto da criação, quanto a maldade, produto da queda. A identidade forjada na cruz consiste em ressaltar e afirmar aquilo que tem origem na criação e negar o que tem origem na queda (STOTT, 2006, p. 287). Uma identidade como essa nos lembra que todos os seres humanos carregam a imagem de Deus e os efeitos da queda, evitando o reducionismo antropológico onde o lado oposto do espectro político é sempre o ruim.

Em segundo lugar, os cristãos encenam o evangelho da reconciliação quando atuam como pacificadores (Mateus 5.9), embaixadores do amor fraternal (Romanos 12.10) e imitadores de Deus, andando em amor sacrificial (Efésios 5.1-2).

Como supracitado, os cristãos só podem desfrutar de um relacionamento de “paz”, “amor”, “adoção” e “acesso” com Deus porque o preço foi pago em Cristo, aplicando a justificação e possibilitando a reconciliação. O teor e a natureza da nossa relação foram alterados enquanto ainda éramos “inimigos” (Romanos 5.10), “fracos” (Romanos 5.6), “pecadores” (Romanos 5.8) e “ímpios” (Romanos 5.6).

Pela obra de Cristo podemos perceber que o desprezo não pode ser superado sem algum custo. Paz, amor fraternal, entrega e todas essas outras coisas exigem um preço que precisa ser despendido a fim de estabelecer a paz (STOTT, 2006, p. 299). Justamente por isso os cristãos são os mais habilitados para contribuir nesse momento crucial. Como salientou Stott, “toda a pacificação cristã autêntica exhibe o amor e a justiça -e, portanto, a dor – da cruz (STOTT, 2006, p. 300)

Conclusão

O presente artigo apresentou, na primeira parte, a cultura do desprezo e a influência das políticas de identidade em sua reafirmação e transmissão. Nesse sentido, verificou-se a veracidade da constatação por meio de inúmeras pesquisas e produções bibliográficas já produzidas sobre o assunto.

A construção de políticas em torno do conceito de identidade foi demonstrada como um fator de relevância para o contexto de fragmentação em que nos encontramos atualmente. O identitarismo formou bolhas que, segundo os estudiosos de diversas áreas, continua impedindo o contato com a realidade e a manutenção do tecido social, tão necessário para uma nação democrática.

Na segunda parte foi exposta uma breve definição do evangelho, fazendo um recorte em torno da reconciliação, a fim de ressaltar a posição cristã diante dos conflitos políticos e sociais da atualidade.

A reconciliação, uma das imagens bíblicas empregadas para explicar a obra de Cristo, foi utilizada como referencial para demonstrar como os cristãos podem contribuir para o bem comum em um período de tamanha tensão.

Conclui-se, portanto, que diante do problema apresentado, o papel dos cristãos é encenar o evangelho da reconciliação, ressaltando a nova identidade em Cristo, cumprindo a tarefa de pacificação e, como imitadores de Cristo, sofrer o custo do sacrifício com o objetivo de promover a reconciliação em uma sociedade que enfrenta o esgarçamento do tecido social. Só assim, tendo em vista o que foi exposto, será possível contemplar a ascensão de uma nova coesão em nossa sociedade.

Referências

AGUIAR, K. **É Possível casar com alguém com ideologia política diferente da sua?** Zankyou. 2021. Disponível em: <https://www.zankyou.com.br/p/e-possivel-casar-com-alguem-com-ideologia-politica-diferente-da-sua-leitores-respondem>. Acesso em: 08/12/2021.

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada Almeida Corrigida Fiel. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

BROOKS, A. C. **Ame seus inimigos: como as pessoas decentes podem salvar a**

civilização da cultura do desprezo. São Paulo: LVM Editora, 2021.

BROOKS, D. **American is having a moral convulsion.** The Atlantic. 2020. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/10/collapsing-levels-trust-are-devastating-america/616581/>. Acesso em: 08/12/2021.

CARVALHO, G. **Por que a fraternidade importa.** Gazeta do povo. 2020. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vozes/guilherme-de-carvalho/confianca-fraternidade-democracia-politicas-identitarias/>. Acesso em: 08/12/2021.

CULTURE Wars Around the World: polarização partidária é apontada como maior causa de tensão no Brasil. Instituto Ipsos. 2021. Disponível em: <https://www.ipsos.com/pt-br/culture-wars-around-world-polarizacao-partidaria-e-apontada-como-maior-causa-de-tensao-no-brasil>. Acesso em: 08/12/2021.

ENCICLOPÉDIA BARSA. Rio de Janeiro: Encyclopædia Britannica Editores Ltda, 1979. Vol. 05.

FREITAS-MAGALHÃES, A. **Código do desprezo.** Lisboa: Leya, 2017.

MUNDO dividido. Instituto Ipsos. 2018. Disponível em: <https://www.ipsos.com/pt-br/mundo-dividido>. Acesso em: 08/12/2021.

KELLER, T. **Igreja centrada: desenvolvendo em sua cidade um ministério equilibrado e centrado no evangelho.** São Paulo: Vida Nova, 2014.

KELLER, T. Deus na era secular: como os céticos podem encontrar sentido no cristianismo. São Paulo: Vida Nova, 2018. São Paulo: Vida Nova, 2018.

LILLA, M. **O progressista de ontem e o de amanhã: desafios da democracia liberal no mundo pós-políticas identitárias.** São Paulo: Companhia das letras, 2018.

LISBOA, D. PTinder e Bolsolteiros traduzem o amor em tempos de polarização política. 2019. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2019/11/07/o-amor-em-tempos-de-polarizacao-politica-do-bolsolteiros-ao-ptinder.htm>. Acesso em: 06/12/2012.

SILVA, K. V., & SILVA, M. H. **Dicionário de conceitos históricos.** São Paulo: Editora contexto, 2019.

STOTT, J. **A cruz de Cristo.** São Paulo: Editora Vida, 2006.

VANHOOZER, K. J. **O drama da doutrina: uma abordagem canônico-linguística da teologia cristã.** São Paulo: Vida Nova, 2016.

WHITESIDES, J. From disputes to a breakup: wounds still raw after U.S. election. Reuters. Disponível em: <https://www.reuters.com/article/us-usa-trump-relationships-insight-idUSKBN15M13L>. Acesso em: 08/12/2021.

Déspotas no poder: uma análise exegética de Miqueias 3:1-3

*Djesniel Krause*¹⁰³

*Samara Oliveira Krause*¹⁰⁴

Resumo: O profeta Miqueias direciona palavras de condenação aos líderes de Judá e de Israel. Os líderes que deveriam conhecer as leis e garantir que a justiça prevalecesse, agem como tiranos e oprimem o povo comum. Tais críticas feitas pelo profeta em um contexto e para um público histórico específico podem ainda no século XXI servir de base para reflexões teológicas e políticas muito significativas.

Palavras-Chave: Política. Israel. Antigo Testamento, Lutero, Teologia luterana.

Introdução

O presente trabalho visa analisar exegeticamente o texto de Miqueias 3:1-3, em uma perspectiva luterana. Para isto, o autor fará uso de aspectos fundamentais das ideias políticas do reformador alemão Martinho Lutero, tais como a teologia dos dois reinos e a ênfase no sacerdócio geral de todos os crentes.

¹⁰³Djesniel Steiemy Krause é bacharel em Administração pela Universidade da região de Joinville – UNIVILLE, bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Internacional – UNINTER, possui MBA em gestão de pessoas pela Anhanguera Educacional, pós-graduação em Revitalização de comunidades e em Teologia, Bíblia e Missão pela Faculdade Luterana de Teologia – FLT. É membro do conselho sinodal do Sínodo Norte Catarinense da IECLB, bem como conselheiro distrital da MEUC. Email: djesniel@yahoo.com.br.

¹⁰⁴ Samara Glícia Alves de Souza Oliveira Krause possui Licenciatura Plena em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Caruaru (FAFICA) e Especialização em Literatura em Língua Inglesa pela Universidade Cândido Mendes (UCAM). Cursando especialização em Cristianismo e Política pelo Seminário Teológico Jonathan Edwards (STJE). E-mail: sammyoliver1@hotmail.com.

Nos versículos em destaque, o profeta Miqueias apresenta duras críticas aos líderes do Reino do Sul e do Reino do Norte do Israel dividido. Ambos os reinos estavam presenciando seus líderes agirem como déspotas, aproveitando-se da sua condição para tirar vantagem sobre o povo que em sua maioria estava constantemente em necessidades:

Os líderes são acusados de amar ao mal e aborrecer ao bem, uma crítica ainda bastante válida nos dias atuais, denominados por alguns pensadores de modernidade líquida, onde os valores morais perderam sua solidez e o bem confunde-se por vezes com o mal e escândalos de corrupção são constantemente noticiados.

O texto apresenta os chefes da casa de Israel e de Judá como pessoas inescrupulosas, dispostas a causar toda sorte de tormentos ao povo, para a partir disto, galgar alguma vantagem. É mencionado arrancar a pele, esmieuçar os ossos e comer a carne; uma macabra ilustração da maldade que o egoísmo do ser humano pode levá-lo a cometer. As consequências de tal egoísmo se tornam ainda mais graves quando ocorrem por conta da ação de líderes de Estado que pautam suas políticas públicas sem levar em conta o temor do Senhor.

Exemplos modernos puderam ser verificados em regimes neo-pagãos ou ateístas como o Nacional-Socialismo alemão (Nazismo), o Fascismo italiano e ibérico, bem como o Comunismo em suas mais diversas formas, como a soviética, a chinesa, entre tantas outras.

1. Contexto histórico

O texto em questão foi escrito em um período bastante específico da história humana, bem como tendo em vista um público alvo também bastante específico que são, em primeira instância, as autoridades. Aqueles que exercem poder sobre Jerusalém e Samaria, o Reino do Sul e o Reino do Norte.

O profeta Miqueias é contemporâneo do profeta Isaías e ambos exercem o seu ministério durante o reinado de Jotão, Acaz e Ezequias, reis de Judá. Isaías, diferentemente de Miqueias, ainda menciona Uzias antes de Jotão, levando a crer que Isaías é o mais velho. De qualquer modo, os três reis mencionados reinaram durante o ministério de ambos os profetas.

Vale lembrá-los muito brevemente. Sobre Jotão não nos é dito muito, mas fez o que era mal perante o Senhor (2 Cr 27:1-8). Acáz foi um verdadeiro exemplo de idolatria, chega ao cúmulo de sacrificar seu filho no fogo (2 Cr 28), causando assim uma ansiedade em relação à descendência ao trono e a manutenção da promessa divina sobre a dinastia davídica.

É onde Isaias profetiza suas famosas palavras do capítulo 9, versículo 6 de que um menino nos nasceu, e um filho se nos deu, o governo está sobre seus ombros, e o texto segue. Isaias está primariamente se referindo à Ezequias, filho de Acáz, embora Deus – em sua soberania e onisciência – faça com que o texto seja uma dupla profecia, uma delas então, e a mais importante, se referindo ao próprio Cristo. De ambas as formas, houve uma provisão divina para a manutenção da dinastia do rei Davi, primeiramente com Ezequias e com a concretização plena em Jesus de Nazaré. Como bem coloca Alvin Plantinga, filósofo cristão da Universidade de Notre Dame:

É claro que o significado de uma passagem bíblica será concedido pelo que o Senhor quer ensinar na passagem (sendo Deus o principal autor da Bíblia). [...] não se pode apenas presumir que o ensino do Senhor seja idêntico ao que o autor humano tinha em mente; este pode não ter nem sequer cogitado o ensino verdadeiro da passagem em questão. (PLANTINGA, 2016, p. 176)

Ezequias foi então um rei muito mais reto perante o Senhor. É durante o seu reinado que ocorre o interessante incidente com o rei Senaqueribe da Assíria, onde 185 mil soldados são mortos pelo Anjo do Senhor em apenas uma noite. Possivelmente foi Miqueias o responsável pelo grande avivamento experimentado durante o reinado de Ezequias.

É nesse contexto histórico que a palavra inspirada de Deus é revelada ao profeta Miqueias.

2. Lei e evangelho

Por diversas vezes Miqueias traz palavras de juízo às autoridades e ao povo de Judá. Ainda assim, por vezes ele também traz palavras de consolo, de ânimo e de graça, como nos versos anteriores ao texto em estudo no presente trabalho, onde o profeta menciona a promessa de Deus de que Ele irá novamente ajuntar o povo e que o próprio Senhor irá à frente deles (Mq 2:13).

O presente texto em apressado traz palavras de puro juízo, pura condenação. Essa dicotomia é constantemente encontrada na palavra de Deus. Uma dicotomia entre juízo e graça, Lei e Evangelho. Alguns exemplos serão verificados a seguir.

Em Romanos, capítulo 5, encontra-se a afirmação de que onde abundou o pecado (juízo), superabundou a graça. Um pouco adiante, no capítulo 6, encontra-se também a afirmação de que o salário do pecado é a morte (juízo) mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna (graça). Ainda em 1Coríntios afirma-se que visto que a morte veio por um homem (juízo), também por um homem veio a ressurreição dos mortos (graça).

E esses exemplos de lei e evangelho seguem ao longo da Bíblia, algo que Lutero notou e enfatizou em suas pregações. De fato, até mesmo nos versículos de juízo pode-se notar a graça permeando-os. O próprio fato de Deus se importar em enviar uma palavra de condenação aos líderes de seu povo, ao invés de lhes impor um castigo imediato, também contém em si mesmo a graça divina.

O primeiro verso do texto em destaque deixa bastante claro quem são os destinatários primários das palavras de condenação que ali se encontram. Trata-se dos cabeças de Jacó e chefes da casa de Israel, aqueles a quem competia saber o juízo, ou seja, pessoas que exerciam o papel de líderes, juizes, pessoas responsáveis por saber e aplicar a lei.

Deus, assim, pela boca do profeta Miqueias, chama essas pessoas ao exercício da sua função, da sua responsabilidade, pode-se dizer até do seu chamado divino. A partir da ideia tipicamente luterana de sacerdócio geral de todos os crentes, tem-se que no exercício das profissões seculares, os crentes também servem a Deus. Este serviço pode dar-se no trabalho como um caminhoneiro ou um garçom, bem como no papel de um juiz, um promotor, um prefeito ou policial.

O filósofo indiano Vishal Mangawadi comenta que “os Reformadores, como Lutero e Calvino, introduziram para a mentalidade europeia a ideia bíblica radical de que a vocação de um lavrador ou de um pedreiro é tão nobre como a de um sacerdote ou monge”. (MANGALWADI, 2012, p. 370)

Para Lutero, a esfera do Estado e da lei será considerada como a mão esquerda de Deus, enquanto a Igreja será considerada como Sua mão direita, como esclarece em seu tratado Sobre a autoridade secular.

3. Estado, a mão esquerda de Deus

A teologia luterana dos dois reinos tem como fundamento o pensamento do teólogo e filósofo Agostinho, bispo de Hipona, exposto principalmente em sua obra *A Cidade de Deus*, datada de aproximadamente 426 AD. Segundo o teólogo Timothy George, diretor da Beeson Divinity School:

A idéia de dois poderes correlatos, mediante os quais Deus governa o mundo, remonta a Agostinho, que dividiu a família humana em duas cidades: a Cidade de Deus, composta pelos eleitos, peregrinando em direção a seu destino celeste, e a Cidade da Terra, também chamada de Cidade do Diabo, cujos habitantes existem fora da esfera da graça. (GEORGE, 1993, p. 99)

A ideia é de que a Igreja pregará o Evangelho e isso fará com que algumas pessoas se convertam ao cristianismo e se tornem intrinsecamente boas, de modo que não precisarão da lei para fazer o bem. Elas passarão a agir motivadas pelo amor e serão transformadas pelo agir do Espírito Santo que age a partir de disciplinas espirituais, do conhecimento da doutrina cristã e da correta administração dos sacramentos – o que é um trabalho feito pela Igreja.

Por outro lado, nem todas as pessoas se tornarão cristãs, nem todas as pessoas serão trabalhadas pelo Espírito Santo; assim, Deus faz também uso da sua mão esquerda: a lei, o Estado, a espada para a manutenção da ordem, a proteção dos bons e a punição dos maus.

Timothy George diz que “Lutero afirmava que o Estado era ordenado por Deus fundamentalmente para reprimir os malfeitores e preservar a paz e a ordem no mundo”. (GEORGE, 1993, p. 100).

Lutero então considera que “se todas as pessoas fossem cristãos autênticos, isto é, verdadeiros crentes, são seriam necessários nem de proveito príncipe, rei ou senhor, nem espada nem lei” (LUTERO, 1996, p. 85). O reformador alemão explica ainda: “porque o justo faz, por si mesmo, tudo e mais ainda do que o exigido por todas as leis. Os injustos em contraposição nada fazem que seja justo; por isso necessitam da lei que os ensina, obriga e pressiona para agirem bem”. (LUTERO, 1996, p. 85)

Deve-se mencionar que o fato de que embora as autoridades sejam instituídas por Deus, elas não estão livres de críticas e por vezes podem fazer mal-uso de suas atribuições. O historiador e pastor luterano Martin Dreher afirma que “Lutero fez uma crítica fundamental ao uso do poder. Ele não pode ter finalidade em si

mesmo, senão será bestial. O poder só existe como serviço em favor das pessoas que estão confiadas àquele que exerce poder” (DREHER, 2014, p. 176).

Hernandes Dias Lopes, em seu comentário bíblico sobre Miqueias, menciona que “o fato de toda autoridade vir de Deus não diviniza o detentor do poder. Ao contrário, precisamente porque ela vem de Deus é que se pode censurar essa autoridade por suas injustiças, explorações e violências”. (LOPES, 2009, p. 74-5).

4. Déspotas no poder, a negligência com o chamado divino

O que, entretanto, acontece quando essas pessoas - chamadas por Deus para exercerem uma tarefa digna, ser a mão esquerda de Deus na terra – negligenciam suas funções? O que acontece quando eles aborrecem o bem e amam o mal?

O que ocorre quando vive-se em um mundo sem valores sólidos que provêm da eternidade? Quando vive-se, ao invés disso, num mundo líquido? Quando não se sabe mais o que é o bem e o que é o mal? O que deve ser amado, o que deve se aborrecer? O que ocorre quando as pessoas se esquecem de que Deus é amor, e ao inverso, fazem do amor um deus, e, portanto, um ídolo? Um mundo onde o homem se tornou a medida de todas as coisas é um mundo sem medida alguma.

Em um mundo como este, o homem se descobriu não sendo o centro do universo, mas se colocou no centro de todas as coisas pelo seu egoísmo: o mundo continua girando em torno do seu ego. O sentido da vida, não mais na eternidade, encontra-se em seu prazer, em desfrutar desta vida, que é uma só. A filosofia predominante tornou-se a de ser feliz a todo custo. As pessoas são bombardeadas com tal mentalidade em publicações, na escola, no cinema e em diversas outras formas de mídia e meios de comunicação. No intuito de ser feliz, o homem moderno é capaz de passar por cima de qualquer um com desprezo e crueldade ou indiferença, arrancando-lhe a pele e a carne por cima de seus ossos, uma vez que a satisfação de seus próprios desejos e a elevação de sua autoestima são vistas como o bem em si.

Neste ambiente cultural, o Outro foi objetificado. As pessoas tornaram-se objetos da promoção da felicidade e satisfação alheia, não importando qual o sofrimento que isso signifique à parte prejudicada. Esta objetificação das pessoas torna-se ainda mais grave quando praticada, para usar os termos de Miqueias, pelos chefes da casa de Israel, isto é, pelas figuras de autoridade de um país, cuja

responsabilidade deveria ser cuidar do povo, pois as consequências do seu egoísmo são ainda mais abrangentes e devastadoras.

Donald Wiseman afirma que “quando há injustiça e opressão, a única restrição para a conduta de um déspota pode ser um apelo à justiça de Deus, que sempre faz o que é correto”. (WISEMAN, 2006, p. 162).

A situação de déspotas agindo cruelmente e colocando a si mesmos como estando acima da lei, por vezes corre o risco de ser vista como algo que ocorria apenas em tempos longínquos, mas isso seria incorrer num erro. Na História recente podemos observar exemplos: no século passado, a humanidade presenciou a ascensão de regimes totalitários tais como os já mencionados comunismo soviético e o governo do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães, ou mesmo já no século XXI, especialmente no Oriente, verdadeiras tiranias se erguem e buscam submeter tudo e todos ao seu domínio, como os regimes comunistas que persistem em países como China e Coreia do Norte, bem como algumas teocracias islâmicas.

Quando se tira Deus da vida pública, retira-se qualquer base moral objetiva – uma moral que submete mesmo os reis, governadores ou juízes. Jean Paul-Sartre, um filósofo existencialista ateu, em sua palestra mais tarde transcrita em forma de livro “O existencialismo é um humanismo”, afirma que “amanhã, após minha morte, alguns homens podem decidir instaurar o fascismo, e outros podem ser bastante covardes ou fracos para permitir que o façam; nesse momento, o fascismo será a verdade humana [...]”. (SARTRE, 1987, p. 13)

Eis o desafio do mundo moderno: O que será usado para julgar as nações? Como se haverá de condenar as ações daqueles que fazem as leis e forçam o seu cumprimento? Tudo que se tem é a vontade geral, para usar os termos de Rousseau? No momento que o homem se torna a medida da própria moral e a verdade é entendida como subjetiva, não existem mais parâmetros para estabelecer o que é o bem e o que é o mal; um conceito de Justiça esvaziado de seu significado é representado por autoridades guiadas não pela virtude, mas pela vontade, faculdade que faz com que legislem em favor de seus próprios desejos, de acordo com a definição de Kant.

O teólogo neocalvinista e também autoridade política Abraham Kuyper, que chegou a ser Primeiro-Ministro dos Países Baixos entre 1901-1905, escreve a esse respeito:

O mesmo aparentemente se dá com relação à disciplina da jurisprudência, pois tão logo se afasta da segurança que a justiça encontra somente em Deus e em sua Palavra, os jurisperitos não são capazes de deduzir a justiça de outra fonte que não seja a tradição e o senso de justiça do povo. E uma vez que este senso é tão instável como as águas correntes de um rio, ele destrói rigorosamente a segurança do conceito de justiça. (KUYPER, 2018, p. 99).

Assim, tal qual bem destaca Alister McGrath: “Como o surgimento do nazismo e stalinismo já têm tornado muitíssimo claro, tendências culturais precisam ser criticadas. Não se pode permitir que sejam normativas. E isso exige que o cristianismo baseie-se em algo que transcenda particularidades culturais – especialmente, a auto-revelação de Deus”. (MCGRATH, 2007, p. 60)

Dada a menção dos regimes nazistas e comunistas, dois fatos históricos modernos relacionados aos citados regimes servem de exemplo para verificar essa objetificação humana. Primeiramente, nos anos 1932 e 1933, os comunistas soviéticos liderados por Joseph Stalin ordenaram a Grande Fome para subjugar os ucranianos que lutavam contra a coletivização da agricultura e as fazendas de trabalhos forçados chamados de gulags, o que ficou conhecido como Holodomor. Na segunda metade da mesma década, mas tendo seu auge nos anos 1940, aconteceu o Holocausto promovido pelo nacional-socialismo germânico, onde as pessoas não eram mutiladas e jogadas num caldeirão como o profeta Miqueias menciona, mas eram submetidas a trabalhos forçados, experimentos científicos e outras atrocidades, sendo por fim jogadas em câmaras de gás para o extermínio. Ambos os eventos aconteceram em nome do progresso social e tecnológico, tendo em vista a construção de uma sociedade ideal formada por uma elite – seja ela ideológica ou racial, não levando em consideração o interesse e a necessidade do povo comum.

Durante muito tempo, Lutero argumentou que uma vez que a autoridade é instituída por Deus, e por isso o Estado é Sua mão esquerda, quem resiste à autoridade secular resiste ao próprio Deus. A resistência se limitaria a desobedecer às ordens contrárias à fé, esfera na qual o príncipe secular não tem poder. O teólogo Claus Schwambach explica: “a tarefa do poder secular é a proteção dos súditos, não devendo interferir sobre as almas e em questões espirituais. Se ela o faz, cristãos devem negar a obediência a ela”. (SCHWAMBACH; SPEHR, 2018, p. 66). Em relação à esta resistência passiva, deve-se acrescentar o sofrimento paciente que o cristão deve estar disposto a suportar por amor a Cristo.

De fato, muitos não resistiram ao domínio opressivo de Hitler baseados na ideia luterana de que mesmo alguém como ele foi instituído por Deus e de que,

portanto, resistir-lhe seria resistir ao próprio Deus. McGrath comenta que “muitos consideram que o fato de a igreja alemã não ter se oposto a Hitler na década de 1930 reflete a inadequação do pensamento político de Lutero. Até mesmo Hitler, pensavam alguns cristãos alemães, era um instrumento de Deus”. (MCGRATH, 2014, p. 246)

Entretanto, o pensamento de Lutero não permaneceu o mesmo em relação a este assunto. “Mais tarde, Lutero modificou um pouco essa sua posição (ética de mártir) e, no escrito Das três hierarquias, de 1539, Lutero permitiu ao cristão a legítima defesa e a autodefesa”. (SCHWAMBACH; SPEHR, 2018, p. 92). Como afirma Heinz Scheible, “em suma, os teólogos de Wittenberg não defendiam o pacifismo por princípio”. (SCHEIBLE, 2013, p. 107). De fato, o desenvolvimento da tradição luterana amadureceu a ideia de resistência armada contra um governador tirano. Nicolau Von Amsdorf, companheiro de Lutero em Wittenberg, por exemplo, publicou em 1550 um panfleto chamado Confissão e apologia dos pastores da Igreja em Magdeburgo, onde argumenta de que os cristãos “podiam fazer valer suas tradições militares para não se renderem à força imperial”. (SILVESTRE, 2009, p. 300). Tal panfleto será de significativa influência para os calvinistas posteriores.

Tendo em vista estes fatos, é interessante notar que durante o período do domínio nazista “na Noruega, constatou-se que justamente o estudo da doutrina dos dois reinos foi o que inspirou a igreja norueguesa a se posicionar contra o regime nacional-socialista e resgatar os discursos de Lutero a respeito da resistência a autoridades que abusam do poder”. (SCHWAMBACH; SPEHR, 2018, p. 40).

Assim, percebe-se que é injusta a afirmação de que ideias políticas de Lutero são inadequadas e completamente fechadas no que diz respeito à submissão do povo às autoridades e à possibilidade de resistência civil, quando há tantas recepções e interpretações distintas de seu pensamento em suas diferentes fases.

Conclusão

Verificou-se, em uma perspectiva luterana, como os versos tão antigos de Miqueias 3:1-3 podem servir de base para reflexões sobre as políticas públicas no século XXI. O profeta critica severamente os líderes do Reino do Sul bem como os líderes do Reino do Norte de um Israel dividido. Ambos estão aproveitando-se de sua posição

de prestígio e fazendo mal-uso da autoridade que lhes foi concedida por Deus, levando todo o restante do povo a sofrer.

Explanou-se brevemente sobre o contexto histórico em que as palavras de Miqueias foram registradas, bem como foi traçado um paralelo com acontecimentos da História recente para ilustrar de forma mais tangível a aplicação tanto das palavras do profeta bíblico, quanto o pensamento de Martinho Lutero que norteia o desenvolvimento do presente artigo. O profeta Miqueias foi contemporâneo do profeta Isaías e seu ministério se deu durante o reinado de Jotão, um rei que fez o que era mal perante o Senhor; Acaz, um dos exemplos mais icônicos de idolatria entre os reis de Judá, chegando ao ponto de sacrificar o próprio filho a um ídolo; dois exemplos de autoridades que não cumpriram a tarefa que Deus lhes deu de cuidar do Seu povo; e Ezequias, este sim um rei que fez o que era reto perante o Senhor e atuou como a “mão esquerda” de Deus, autoridade não apenas constituída, mas adequada. Judá experimentou um grande avivamento durante o período do seu reinado, o qual Miqueias certamente é um dos responsáveis, cuidando então da esfera religiosa, que não compete à figura do rei.

. O exercício do governo secular é um chamado de Deus, fazendo parte do sacerdócio geral de todos os crentes, posto que cada um deva servir ao Senhor com seu trabalho e seus dons e contribuir para a construção de uma sociedade harmoniosa. Nas palavras do apóstolo Paulo: “Tudo o que fizerem, seja em palavra seja em ação, façam-no em nome do Senhor Jesus” (Cl 3:17). O fato de tal autoridade ser instituída por Deus, longe de divinizar o detentor do poder ou mantê-lo fora do alcance de críticas, é justamente a base pela qual as autoridades serão julgadas e possivelmente resistidas e até mesmo destituídas, se houverem negligenciado seu chamado divino e assim agido como tiranos.

Fica claro então que a conclusão final do pensamento do reformador alemão aponta para o entendimento de que cabe ao cristão aceitar a soberania dos líderes seculares enquanto estes se mantiverem dentro dos limites de sua área de atuação, isto é, tudo que diz respeito à ordem civil, seja social, econômica ou militar, mas não quando estes excedem suas atribuições e violam os mandamentos de Deus, quando há então a justificativa para que o cristão defenda sua fé e seus direitos, ainda que a forma de atuação esteja aberta à uma discussão mais profunda e específica.

Referências

DREHER, Martin, N. *De Luder a Lutero: uma biografia*. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

KUYPER, Abraham. *Sabedoria e prodígios: graça comum na ciência e na arte*. Tradução de Fabrício Tavares de Moraes. Brasília: Editora Monergismo, 2018.

LOPES, Hernandes Dias. *Miqueias: a justiça e a misericórdia de Deus*. São Paulo: Hagnos, 2009.

LUTERO, Martinho. Da Autoridade Secular, até que ponto se lhe deve obediência. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. Vol.6. São Leopoldo e Porto Alegre: Editora Sinodal e Concórdia Editora, 1996.

MCGRATH, Alister. *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

_____. *O pensamento da Reforma: idéias que influenciaram o mundo e continuam a moldar a sociedade*. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

PLANTINGA, Alvin. *Conhecimento e crença cristã*. Brasília: Academia Monergista, 2016.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 3. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SCHEIBLE, Heinz. **Melanchthon**: uma biografia. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

SCHWAMBACH, Claus; SPEHR, Christopher. *Reforma e política: dimensões da relação entre fé cristã e política na história e na teologia da Reforma Luterana*. Vol 1. São Bento do Sul: Faculdade Luterana de Teologia, 2018.

_____. *Reforma e política: a compreensão luterana da relação entre fé cristã e política em sua relevância atual*. Vol. 2. São Bento do Sul: Faculdade Luterana de Teologia, 2018.

SILVESTRE, Armando Araújo. *Calvino: o potencial revolucionário de um pensamento*. 2. Ed. São Paulo: Editora Vida, 2009.

WISEMAN, Donald. *1 e 2 Reis: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova. Série Cultura Bíblia, 2006.

Resenha Crítica

DA SILVA, Jairo Rivaldo. O Leviathan de Hobbes em nova perspectiva: um estudo sobre o papel dos pressupostos na interpretação. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020.

O Leviathan em nova perspectiva: uma resenha (teologicamente) crítica.

Willian Orlandi¹⁰⁵

Introdução

Uma obra que sintetiza a história da recepção do Leviatã de Hobbes e que ainda analisa os pressupostos dessas recepções com competência e senso crítico é mais do que bem vinda. Para tal empreitada, dificilmente poderíamos pensar em um autor mais capacitado do que Jairo Rivaldo. Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. É Mestre em filosofia pela UFPE, especialista em Teologia Filosófica pela Faculdade Kennedy, especialista em Ciência Política pela UCAM, em Teologia do Novo Testamento pela Unifil. É Bacharel em teologia pelo STEC. Atualmente, é coordenador do Bacharelado (livre) EAD do STJE e da Pós-graduação (lato sensu) presencial e EAD do STJE. Sua

¹⁰⁵ Especialista em Teologia do Novo Testamento pela UniFil. Pós-graduando em Teologia do Antigo Testamento (UniFil) e em psicolinguística (Metropolitana). Licenciado em Letras (PUC-Campinas) e graduado em Teologia (Seminário Martin Bucer). Atualmente é professor da graduação e pós graduação no Seminário Jonathan Edwards e Pastor presidente da Igreja Batista Reformada em Indaiatuba, SP.

obra é fruto de sua dissertação de mestrado na UFPE (Universidade Federal de Pernambuco), concluída em 2018 sob a orientação do prof. Dr. Marcos Fanton.¹⁰⁶

Fanton inicia seu prefácio a essa obra comparando-a com o insight histórico de John Rawls, em suas *Conferências sobre a história da filosofia política*. Nessas conferências, Rawls procura estabelecer duas máximas para servirem de bússola na hermenêutica dos autores consagrados dessa tradição filosófico-política. Uma dessas máximas afirma que “para compreender as obras desses autores, devemos identificar seus pontos de vista e o modo como estes determinam a interpretação e discussão das perguntas levantadas”¹⁰⁷. Assim Rawls, seguindo à sua maneira o filósofo Collingwood, nos relembra a necessidade de contextualização histórica dos pensadores políticos. Tal contextualização ganhou força na tradição da hermenêutica filosófica a partir do século XIX (com Dilthey), passando pelo “ser-no-mundo” de Heidegger e pela hermenêutica de Gadamer, e ganha terreno fértil nessa aplicação específica na recepção de Hobbes feita pelo prof. Jairo. Além de ser uma necessidade metodológica, a contextualização evita que o intérprete caia na falácia do anacronismo, mostrando que a investigação primariamente deve buscar “as respostas que os diferentes autores deram às suas (não às nossas) perguntas”¹⁰⁸.

As escolas de interpretação do Leviathan.

O professor Jairo faz uma leitura cerrada de duas importantes tradições hermenêuticas do *Leviatã*. Em primeiro lugar, temos a obra de David Gauthier, *the logic of leviathan: moral and political theory of Thomas Hobbes* (1969 - seguida pelos trabalhos de Gregory Kavka e Jean Hampton). Essa tradição hermenêutica "ortodoxa" sobre Hobbes, ao tentar uma interpretação unificada e coerente do pensamento hobbesiano, deixa de lado um extenso material do *Leviatã*. Assim, a religião é ignorada e reputada como irrelevante, nada mais nada menos que metade do livro (partes 3 e 4). Foi só a partir de 1990 que alguns filósofos começaram a dar a atenção devida à religião no pensamento de Hobbes (cf. esp. Sharon Lloyd).

O leitor de “O Leviathan em novas perspectivas” perceberá as implicações dos pressupostos na interpretação não apenas de Hobbes, mas de todas as áreas da

¹⁰⁶ Professor de filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

¹⁰⁷ Citado no prefácio da obra resenhada, p. 11.

¹⁰⁸ Ibid.

vida. Proeminente no pensamento de filósofos como Hans-Georg Gadamer e Cornelius Van Til, os pressupostos, ou pré-juízos, são inevitáveis. Vale notar que tais pressupostos são, por natureza e definição, religiosos, pois os agentes interpretativos assumem (pela fé) certos axiomas como ponto de partida, certas estruturas fiduciárias (na linguagem de Polanyi) que são compromissos pré-teóricos (na linguagem de Dooyeweerd). Assim, não apenas Hobbes não está livre de seus motivos religiosos, mas também todos os seus intérpretes (e de fato, todas as pessoas) encontram-se influenciados, conscientes ou não, por temas religiosos, alavancas arquimedianas assumidas pela fé.

Estar dentro de uma teia inescapável de pressupostos písticos não significa que todas as interpretações são igualmente válidas por partirem de locais pré-teóricos. Pelo contrário, a validação hermenêutica se faz necessária e ganha peso com a adequação da interpretação ao todo da obra dentro de seu contexto. Essa é a falha da primeira escola de interpretação analisada no livro do prof. Jairo.

Resta agora, nos limites desta resenha, apontar ao leitor sugestões de dois autores para complementar a leitura da presente obra (completa por si mesma, dentro de sua proposta), para futuras reflexões sobre o papel da religião no pensamento de Thomas Hobbes.

Para reflexões futuras: Girard, Dooyeweerd, e Voegelin.

O livro ainda conta com dois apêndices surpreendentes. no primeiro, Rivaldo mostra sua própria interpretação de Hobbes, pontuando que o mesmo tirara do cristianismo seu ferramental teórico, ainda que com interpretações heterodoxas de elementos chaves da fé cristã, como a Trindade, por exemplo. O segundo faz uma leitura de Hobbes a partir da hermenêutica mimética de René Girard, além de comparar Hobbes com Girard. Essa comparação mostrou a essência religiosa dos conflitos miméticos que geram o bode expiatório - i.e., o papel da violência sangrenta na criação do Estado. Para caminharmos à conclusão, julgo frutífero iniciar, *en passant*, um diálogo com mais dois pensadores - Dooyeweerd e Voegelin - que também perceberam motivos religiosos em Hobbes, ainda que sob perspectivas diferentes.

Herman Dooyeweerd, em sua nova crítica do pensamento teórico, também lê o motivo religioso de Hobbes. Ele afirma que Hobbes, no Prefácio de seu De

Corpore¹⁰⁹, descreve, completamente em termos da história da criação no primeiro capítulo do livro Gênesis, a demolição metodológica de toda realidade dada, executada pela razão humana, a fim de reconstruir o cosmos a partir dos elementos mais simples do pensamento. A atividade lógica do filósofo deve criar, assim como o artista ou como Deus, que dá ordem ao caos¹¹⁰. Dooyeweerd também percebe a “fé” (confiança) de Hobbes, por trás de seu pensamento teórico:

Descartes e Hobbes, dois grandes pensadores, concordavam em sua fé no ideal moderno de personalidade. E ambos tinham uma confiança ilimitada no novo método científico como o instrumento da ciência-ideal filosófica. Não obstante, eles se combateram amargamente no *actio finium regundorum* entre os dois fatores básicos da Ideia-base transcendental do pensamento Humanista¹¹¹.

O filósofo holandês, portanto, aponta para os motivos-base do pensamento hobbesiano, dentro do dualismo determinismo-liberdade, característico de sua época.

Por fim, basta uma breve menção ao filósofo Eric Voegelin. Na tese de Voegelin sobre gnosticismo em *The New Science of Politics*, Thomas Hobbes desempenha um papel importante. Hobbes é um gnóstico, Voegelin afirma, porque ele quer abolir as tensões da história, devido à sua "tentativa de congelar a história em uma constituição eterna é um exemplo da classe geral de tentativas gnósticas de congelar a história em um reino final perpétuo nesta terra"¹¹². Desnudando temas gnósticos em Hobbes, Voegelin também demonstra as motivações religiosas do filósofo em análise.

Portanto, quer seja em chave mimética, cosmonômica ou gnóstica, uma interpretação holística e responsável de Hobbes deve levar em conta seus pressupostos religiosos, que não estão tão escondidos assim, visto que ocupam metade da sua obra principal.

¹⁰⁹ Opera latina, Vol. I, De Corpore Praef.

¹¹⁰ DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought, Vol. I: The Necessary Presuppositions of Philosophy*. Jordan Station, ON.: Paideia Press, 1984, p. 197. A concepção bíblica da criação é evidentemente confundida aqui com a idéia grega do demiurgo divino.

¹¹¹ Ibid. p. 216.

¹¹² VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 160-161.

Conclusão

Trazer à superfície os pressupostos de cada proposta hermenêutica é necessário para respondermos questões fundamentais que norteiam cada interpretação. Questões como a natureza do regime político, o fundamento e limites da obrigação política, a base dos direitos individuais, etc, devem ser analisadas desde suas raízes e não apenas seus frutos. Jairo Rivaldo esclarece essas nuances com maestria para o leitor atento. O livro, portanto, é um exercício de hermenêutica teológica dentro de um tema (pensador) da filosofia política, uma leitura obrigatória para todos aqueles engajados com a filosofia política e com a filosofia da religião.

Apêndice

Transcrição das palestras da VI Semana Teológica do Seminário Teológico Jonathan Edwards

A Influência da Igreja Cristã nas Conquistas Civilizatórias Ocidentais

*Ary Queiroz Jr.*¹¹³

É consabido que a civilização ocidental está erigida sobre os fundamentos judaico-cristãos e que dificilmente se pode celebrar alguma conquista humanitária sem que se reconheça que sua raiz está lançada no solo do cristianismo.

Em que pese as Constituições escritas remontam às revoluções liberais do final do século XVIII, sob influência do iluminismo, o conceito de “constitucionalismo” como movimento de cercamento de poder político é bem mais antigo. Para alguns teóricos, dentre as primeiras, senão a primeira, experiências que se poderiam denominar de “constitucionalismo” está a do povo hebreu.

Cediço que, na experiência israelita, a Lei (ou Torah) de Moisés deveria ser obedecida, sem distinção alguma, por todos, desde os governantes e reis até os escravos estrangeiros que se achassem no seio dos nacionais. Isso deveria reproduzir a ideia de “igualdade de todos perante a lei”, noção que nos é tão cara.

Mas não só. Os reis de Israel não poderiam exercer seu poder irrestritamente. Todos eles deviam subordinação à Lei de Deus. A Josué, o governante conquistador que introduziu o povo eleito na terra prometida, foi dito: “Não cesses de falar deste Livro da Lei; antes, medita nele dia e noite, para que tenhas cuidado de fazer segundo tudo quanto nele está escrito; então, farás prosperar o teu caminho e serás bem-sucedido” (Js 1.8).

Essa subordinação à Lei deveria, ressaltado, ser requerida de todos os reis, como está em Deuteronômio: “Quando entrares na terra que te dá o Senhor, teu Deus, e a

¹¹³ Pós-graduado em Teologia do Novo Testamento pela Unifil. Bacharel em Direito pela Asces, com pós-graduação em direito público. É Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica ABECAR. Atualmente, é Diretor do Seminário Teológico Jonathan Edwards e pastor da 1ª. Igreja Evangélica e Congregacional de Caruaru-PE.

possuíres, e nela habitares, e disseres: Estabelecerei sobre mim um rei, como todas as nações que se acham em redor de mim (...) Também, quando se assentar no trono do seu reino, escreverá para si um traslado desta lei num livro, do que está diante dos levitas sacerdotes. E o terá consigo e nele lerá todos os dias da sua vida, para que aprenda a temer o Senhor, seu Deus, a fim de guardar todas as palavras desta lei e estes estatutos, para os cumprir. Isto fará para que o seu coração não se eleve sobre os seus irmãos e não se aparte do mandamento, nem para a direita nem para a esquerda; de sorte que prolongue os dias no seu reino, ele e seus filhos no meio de Israel” (Dt 17.14,18-20).

Tanto era necessário que os reis se submetessem à Torah que não raro lemos nas escrituras sobre governantes colhendo os amargos frutos da sua desobediência, como também sendo admoestados por profetas, como no caso do rei Davi, que foi repreendido pelo profeta Natan por haver adulterado com Bate-Seba e planejado o assassinato de Urias. Tais relatos revelam uma clara limitação dos poderes dos monarcas, tratando-se de um verdadeiro movimento constitucionalista, nos termos do que se pretende hodiernamente.

Ainda a título de aproximação, não deveríamos esquecer que o povo hebreu deu ao mundo a noção de um período de uma semana de dias, no qual se deveria guardar um para descanso. O quarto mandamento, que trata do *shabbath*, tinha razões religiosas (era um dia para meditação nas Escrituras, para dedicação ao culto a Deus) e humanitárias, tanto que, segundo Deuteronômio 5.14,15, o sábado deveria ser observado para descanso de senhores e servos, “porque te lembrarás que foste servo na terra do Egito e que o Senhor, teu Deus, te tirou dali com mão poderosa e com braço estendido...”. A partir do cristianismo, a regra do *shabbath* foi estendida às Constituições e às legislações trabalhistas das nações modernas¹¹⁴.

Ditas estas palavras introdutórias, partimos ao tema relativo às conquistas humanitárias e civilizatórias da Igreja Cristã. E o faremos recortando três momentos da história da Igreja e suas respectivas influências na construção de uma civilização baseada na igualdade e no respeito à pessoa humana. Primeiro, trataremos sobre a influência cristã no período apostólico, notadamente sobre a vida comunitária em um contexto de escravidão no império romano. Segundo, observaremos a influência cristã no império romano a partir do século IV, mormente sobre o surgimento e fortalecimento do Direito Romano no início da

¹¹⁴ Reza o artigo 7º, inciso XV, da Constituição da República, que é direito dos trabalhadores “repouso semanal remunerado, preferencialmente aos domingos”.

Idade Média. Terceiro, pontuaremos duas das mais importantes conquistas que foram desencadeadas no período da Reforma Protestante.

1. A Igreja Apostólica e sua influência no contexto do escravismo do primeiro século.

A escravidão era largamente praticada no primeiro século em todo o império romano. Houve épocas em que metade da população consistia de escravos, que se contavam aos milhões. Pessoas se tornavam escravas de outras pessoas por motivos variados, especialmente por dívidas e por terem sido feitas prisioneiras de guerra.

Os escravos eram tratados de variados modos. Havia casos em que tinham acesso à educação, conquistavam sua liberdade e até se destacavam na sociedade e ocupavam cargos públicos importantes. Mas muitos eram tratados com extrema crueldade, sendo não raro assassinados por seus senhores. Conta-nos Jesse Lyman Hurlbut que “durante o domínio de um dos primeiros imperadores, um rico cidadão romano foi assassinado por um dos seus escravos. Segundo a lei, como castigo, todos os 300 escravos daquele cidadão foram mortos, sem levar em consideração o sexo, a idade, e culpa ou a inocência”¹¹⁵.

Foi nesse contexto que nasceu a Igreja cristã. Por isso mesmo, dentre seus membros, havia senhores, escravos e ex-escravos. Nesse contexto, não há registro de que apóstolos ou integrantes proeminentes da fé cristã tenham feito um discurso aberto antiescravista, nem tampouco iniciado um movimento revolucionário para abolir a escravidão no império. Escrevendo aos coríntios, Paulo disse que cada um permanecesse na vocação em que foi chamado, mas àquele que sobrevém a oportunidade de se tornar livre, que a aproveitasse (1Co 7.20,21). A prática era simplesmente aceita, não querendo isso dizer que em outras épocas a postura dos líderes cristãos devessem ser ou tivessem sido a mesma. Não foi. Por outro lado, também não há apoio teológico à escravidão, nem nenhum tipo de justificação para que pessoas possuam pessoas como a coisas.

Nada obstante a falta de um discurso antiescravista contundente e direto, as próprias bases da fé cristã e os relacionamentos da comunidade da fé já solapavam o estado de coisas em sua raiz.

¹¹⁵ HURLBUT LYMAN, Jesse. História da Igreja Cristã. São Paulo: Editora Vida, 2007. p. 91

Paulo escreveu em Gálatas 3.28 que “não pode haver... nem escravo nem liberto... porque todos vós sois um em Cristo Jesus”. Em Colossenses 3.11, disse: “não pode haver... escravo, livre; porém Cristo é tudo em todos”. Na comunidade da fé, a terrível realidade social era meramente desprezada em virtude da igualdade de todos em Jesus Cristo, o que ensejou a existência, não rara, de escravos e ex-escravos líderes de igrejas e em posição de ensinar e exortar a seus senhores e ex-senhores quanto aos deveres cristãos.

O caso que diria paradigmático da tensão entre os valores cristãos o sistema escravista é o de Filemon e Onésimo, objeto da Carta de Paulo a Filemon. Filemon (a quem Paulo se dirigiu como “amado” e “cooperador”, no v. 1) era um cristão que inclusive hospedava uma igreja em sua casa (v. 2). Ele possuía um escravo chamado Onésimo que o tinha prejudicado de algum modo, talvez lhe furtado algum dinheiro e fugido (v. 18).

Na época, quando escravos fugiam, normalmente tentavam se ocultar se imiscuindo no seio da população nas grandes cidades e foi provavelmente nessa tentativa que Onésimo encontrou Paulo em uma prisão, talvez no início do primeiro aprisionamento do apóstolo em Roma (Atos 28). Onésimo se converteu nesse encontro, razão pela qual Paulo o chama “meu filho Onésimo, que gerei entre algemas” (v. 10).

Paulo gostaria de ter conservado Onésimo consigo (v. 13), mas, por não ter consentimento de Filemon para isso (v. 14), o enviou ao seu senhor, que, de seu turno, deveria receber o escravo “*não como escravo; antes, muito acima de escravo, como irmão caríssimo*” (v. 16), como se Filemon estivesse recebendo o próprio apóstolo (v. 17). Quanto ao dano causado por Onésimo, disse Paulo: “lança tudo em minha conta... Eu pagarei...” (vs. 18,19). Esse benefício que Filemon faria a Onésimo seria recebido pelo apóstolo como feito a ele, Paulo (v. 20), estando já certo que Filemon o obedeceria (v. 21).

Notemos que a questão diretamente discutida não é a alforria de Onésimo, mas o amor fraternal que deve haver entre aqueles, escravos e senhores, que têm a Cristo como Senhor. Nessa perspectiva, não pela via revolucionária, nem pela luta de classes ou revoltas armadas, mas pelos relacionamentos transformados, a escravidão estava fadada ao fracasso.

2. A influência cristã no processo de formação do Direito Romano a partir do século IV

Os cristãos sofreram cruéis perseguições nos primeiros três séculos. De imperadores romanos, a começar por Nero, empreenderam algum tipo de perseguição aos cristãos e sua fé. Somente em 313 d.C., com o Edito de Milão, Constantino concedeu total liberdade de culto à nova fé no império e não tardou a amoldar as leis do império de acordo com as doutrinas cristãs, conforme veremos. A partir daí, o cristianismo ascendeu até ao ponto de, em 380 d.C., sob o governo de Teodósio, tornar-se a religião oficial do império.

Essa união entre Igreja e Estado trouxe benefícios e malefícios à Igreja. De um lado, as perseguições cessaram e a Igreja passou a gozar de paz para elaborar uma obra teológica que é fonte segura de ensino para toda a cristandade sobre os aspectos mais inegociáveis da fé. Ademais, as igrejas puderam construir templos e, em homenagem à prática cristã de celebrar seu principal culto no primeiro dia da semana, o domingo foi proclamado como o dia de descanso e adoração, observância que se generalizou por todo o império. Em 321, “Constantino proibiu o funcionamento das cortes e tribunais aos domingos, exceto nos casos de libertação de escravos”¹¹⁶.

De outro lado, a Igreja também colheu maus frutos da união com o império. O nível moral do cristianismo declinou em relação àquele dos tempos de perseguição. O culto perdeu a simplicidade e absorveu os protocolos do palácio imperial. Imagens de santos começaram a ornar os templos a partir do início do século V. A Ceia foi se tornando em sacrifício e o pregador do evangelho, elevado a sacerdote.

Por outro lado, o império romano ganhou com a influência cristã. O cerne das doutrinas cristãs logo foi refletido nas leis imperiais. A crucificação foi abolida. O infanticídio foi praticamente banido. O tratamento para com os escravos foi se tornando mais humano, tanto que começaram a receber direitos legais que antes não possuíam, como o de acusar formalmente seu senhor por tratamento cruel. A emancipação dos escravos foi sendo cada vez mais fomentada até que a escravidão foi paulatinamente abolida. As famigeradas lutas entre gladiadores foram também reprimidas e, na nova capital, Constantinopla, o hipódromo jamais foi palco desse cruel espetáculo. Em Roma, os combates ainda continuaram até que, em 404, o

¹¹⁶ Op. Cit. p. 90

monge Telêmaco invadiu a arena, tentou apartar os gladiadores e foi assassinado. Esse episódio cessou a matança como diversão pública¹¹⁷.

Mais que apenas mudanças ou influências pontuais, foi exatamente nessa época, não por coincidência, que houve um notável aperfeiçoamento jurídico mais geral que levou o Direito Romano ao seu apogeu moral. Guida Neto diz que “As ideias mais puras de justiça e de equidade que professam os jurisconsultos do século III já eram abertamente professadas pelos cristãos há mais de um século e meio”¹¹⁸. O autor concluiu que “é verossímil que o Cristianismo, desde o seu princípio, não tenha sido estranho à modificação moral do Direito Romano”¹¹⁹. Disse ainda que o “Corpus Juris Civilis” de Justiniano é a síntese da influência cristã do pós-clássico, sendo a lei que foi absorvida pelos bárbaros e que moldou a civilização europeia¹²⁰, razão pela qual o direito romano-germânico está na base do ordenamento jurídico das nações latinas, como no brasileiro.

3. Duas importantes conquistas desencadeadas a partir da Reforma Protestante

O fim da Idade Média foi marcado por intensas transformações, no bojo das quais se notabilizou a Reforma religiosa da Igreja cristã, a partir da redescoberta da doutrina apostólica da justificação pela fé somente.

A Reforma Protestante, resalte-se, foi um movimento eminentemente religioso que, no entanto, abriu caminho para conquistas nas mais diversas áreas do interesse humano.

Dentre as tantas possíveis conquistas hauridas a partir dos embates dos nobres reformadores - não do resultado imediato da Reforma, é verdade, mas tornadas possíveis pela Reforma -, destacaremos somente as de ordem política e educacional, base necessária às demais conquistas civilizatórias no Ocidente.

¹¹⁷ Op. Cit. ps. 91, 92

¹¹⁸ GUIDA NETO, José. O Cristianismo e o Direito Romano Tardio. Acesso em 18/10/2021: <[03_guida.pdf \(cantareira.br\)](#)>

¹¹⁹ Op. Cit.

¹²⁰ Op. Cit.

3.1. A Reforma desencadeou conquistas na área política.

Nesse sentido, paradigmática foi a postura de Lutero na Dieta de Worms, em 1521, que, quando forçado a se retratar dos escritos e ensino, respondeu: “Minha consciência é cativa à Palavra de Deus. Não posso me retratar de nada, nem mesmo o farei, uma vez que não é seguro, nem correto, agir contra a consciência. Não posso agir de outra forma: essa é a minha posição, que Deus me ajude. Amém”¹²¹.

Notemos que a postura de Lutero é nada menos que uma defesa do direito de consciência, denominado também de escusa ou objeção de consciência. Lutero também ensinou que um povo não deve acompanhar o príncipe em seu erro: “E se um príncipe estiver errado? O povo deve acompanhá-lo no erro? Não. Ninguém tem o dever de fazer o mal: devemos obedecer a Deus (que deseja o que é certo) mais do que a homens [At 5.29]”¹²².

Carter Lindberg registrou que “não demorou para que juristas e teólogos luteranos desenvolvessem argumentos constitucionais e teológicos a favor da resistência, abrangendo desde magistrados menores até o imperador que desejasse coagir a fé dos súditos”. Afirmou também que argumentos desse tipo foram articulados por reformadores do século XVI, como Teodoro de Beza, sucessor de Calvino em Genebra, fomentaram a Revolução Americana do século XVIII e, no século passado, Dietrich Bonhoeffer retomou uma frase de Lutero na luta contra o nazismo alemão: “Se o condutor da carroça estiver bêbado, temos que frear as rodas”^{123 124}.

3.2. A Reforma desencadeou conquistas na área da educação.

Na medida em que a Palavra de Deus foi devolvida ao povo, a educação deixou de ser um privilégio de uma pequena elite. O sacerdócio, concluiu Lutero, é de todos os crentes, homens e mulheres; portanto, todos, sem exceção, devem aprender a ler.

¹²¹ LINDBERG, Carter. História da Reforma. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017. p. 412

¹²² Op. Cit.

¹²³ Op. Cit. p. 413

¹²⁴ A objeção de consciência encontra guarida na Constituição da República, em cujo artigo 5º, inciso VIII, prevê que “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política...”.

Não por acaso, a alfabetização universal foi experimentada em primeira mão pela Escócia e nas regiões protestantes da Alemanha. “Por volta de 1560, Knox e seus colegas haviam elaborado a visão de um sistema nacional de educação na Escócia”¹²⁵. Para a cosmovisão protestante, educação é recurso também para preparar pessoas para toda a comunidade, como declarou Melanchthon: “Nosso grande objetivo não é a virtude particular apenas, mas o bem-estar público”¹²⁶.

Alister McGrath ponderou, no entanto, que a forma mais relevante de contribuição do protestantismo à educação foi por meio da fundação de faculdades, seminários e universidades. Calvino inaugurou a Academia de Genebra em 1559, e só tardou em fazê-lo por causa de desentendimentos com o Conselho da cidade. As faculdades de Leiden e Heidelberg, criadas em seguida, chegaram a eclipsar a de Genebra.

Na Nova Inglaterra, a Universidade de Harvard, fundada em 1636, firmou no novo mundo a hegemonia intelectual dos calvinistas. Segundo o estabelecido em seus estatutos de 1646, o principal objetivo da sua educação seria “conhecer a Deus e a Jesus Cristo, a vida eterna”¹²⁷. Lutero e Melanchthon desenvolveram a faculdade de medicina da Universidade de Wittenberg, cujo corpo docente gozou de grande renome. Paulo, um dos filhos de Lutero, tornou-se médico respeitado, e Caspar Paucer, genro de Melanchthon, foi tanto médico como teólogo¹²⁸.

Conclusão

O mundo ocidental pós-moderno parece obstinado em seu afã de destruir todo e qualquer vestígio de tradição judaico-cristã. A ideia é a desconstrução de tudo. Ao fazê-lo, todavia, saiba-se bem disso, o faz em uma medida autofágica, porque carcomendo a própria carne. Por quê? Porque todas as estruturas do que somos, e o que há de mais belo em nossa civilização, exsurge da doutrina cristã e foi antes pensada e forjada pela Igreja ou por sua influência, direta ou indireta.

A perspectiva antirreligiosa que prospera nas estruturas orgânicas do Estado brasileiro, como se a nação brasileira não fosse maciçamente cristã e com vistas a um laicismo ateu, tampouco deve prosperar. A Igreja de Jesus Cristo deve

¹²⁵ Op. Cit. p. 430

¹²⁶ Op. Cit.

¹²⁷ MCGRATH, Alister. A Revolução Protestante. Brasília, DF: Palavra, 2012. p. 335

¹²⁸ LINDEBERG, Carter. História da Reforma. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017. p. 431

permanecer em sua luta como fator de consciência moral do Estado. Deve, ademais, envidar todos os esforços para conceder ao mundo, e ao mundo politicamente organizado, as melhores pessoas, as mais preparadas e as que mais amam o Redentor, Jesus Cristo.

Fazer todas as coisas, em todas as áreas, apontarem à glória do Deus Triúno foi, é e continuará sendo a missão inegociável do povo de Deus. Que recebam, portanto, cristãos, e do cristianismo, a literatura, as artes, a ciência, a educação, a filosofia, a ciência política, a medicina, a ciência jurídica. Porque é certo que quando Deus disse “frutificai, multiplicai-vos e enchei a terra”, o disse para que povoássemos a sua criação de crentes, a fim de que em todas as coisas e lugares resplandecesse a Sua glória.

Soli Deo Gloria!

Teologia: definição, pressupostos e necessidade

Marcos Roberto¹²⁹

João 17.3 E a vida eterna é esta: Que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste.

Introdução

Em certa medida, todos nós somos teólogos, pois pensamos algo a respeito de Deus, quer o pensamento esteja certo ou errado, nós paramos para pensar na divindade em algum momento da vida. A reflexão teológica produzida em nossas mentes e registrada em nossos compêndios, normalmente, é o resultado do estudo diligente da revelação que Deus fez de si mesmo. Quando isso acontece, a chance de se produzir boa teologia aumenta. O estudo da Teologia é, portanto, um empreendimento necessário para a vida cristã.

R. C. Sproul escreveu um livro chamado: *Somos Todos Teólogos*. Ele começa contando que foi chamado a palestrar, em uma escola cristã, sobre a definição do que seria uma Faculdade ou Universidade Cristã. Antes da palestra, ele fez um passeio pelo *campus* e encontrou uma sala com a placa “departamento de religião” daí, no momento da palestra, ele perguntou para o público se aquele sempre foi o nome do departamento, ao que um professor veterano respondeu: Não! Antes chamávamos de departamento de Teologia.

Religião ou teologia – que diferença faz? No mundo acadêmico, o estudo de religião tem sido tradicionalmente incluído no contexto mais amplo de

¹²⁹ Pós-graduado em Antigo Testamento pelo SPN. Pós-graduado em Teologia filosófica pelo Colégio e Faculdade Kennedy. Pós-graduado em Teologia do Novo Testamento pela Unifil. É Bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano Conservador. Licenciado em Letras pela Uniderp. Atualmente, é pastor da Igreja Presbiteriana Conservadora em Caruaru-PE.

sociologia ou de antropologia, porque religião tem a ver com as práticas de adoração de seres humanos em ambientes específicos. A teologia, por contraste, é o estudo de Deus.” (SPROUL: 2017, p. 15,16)

Então, não podemos substituir o termo *teologia* pelo termo *religião*. Esta parece ser uma tendência moderna, mas não está correta.

O que você pensa quando ouve falar em teologia? Livros velhos e bolorentos, palavras difíceis e debates intermináveis?

Quantas vezes você já ouviu alguém dizendo que teologia é mera distração? Ou “*eu só quero seguir a Jesus*”, nada de teologia ou estudo profundo, eu quero é aprender sobre a simplicidade do evangelho! Evangelho e teologia estão separados?

Pensar teologicamente vai contra Jesus? Estudar, aprender e aprofundar-se em Teologia contraria a vontade de Deus para nós?

Alguma coisa está errada com este entendimento. Certamente a luta pela “destruição dos fundamentos” chegou até a igreja. O fundamento epistemológico da Teologia é a Escritura!

Precisamos voltar a ela. Nela nós lemos que a vida eterna consiste em *Conhecer a Deus e a Jesus!*

Quem é Deus? Como ele se relaciona conosco? Quais são seus atributos? Quem é Jesus? Como ele é revelado nas Escrituras? O que ele fez para redimir os pecadores? Não pretendo responder tais perguntas nesta palestra, contudo pretendo mostrar que é preciso ter uma ideia correta sobre a teologia e que, ao fazer isso, estaremos honrando o Filho e honrando o Pai. *A teologia nos ajuda responder com maior segurança as perguntas mencionadas aqui.*

Vamos, pois às partes da palestra, conforme o tema propõe: Definição, Pressupostos e Necessidade!

1. Definição

Teologia – é uma palavra formada por duas palavras gregas *theos* (deus) e *logos* (palavra, tratado, estudo).

‘Restringindo-se à sua etimologia, a disciplina “teologia” normalmente é definida como a “Ciência que trata de Deus”, “Ciência de Deus”, “Um discurso concernente a Deus”; “Pensamento ou raciocínio sobre Deus” (COSTA: 2016, p. 69)

“Enfim, podemos definir operacionalmente a Teologia como o estudo sistemático da revelação especial de Deus, conforme registrada na Escritura Sagrada tendo como fim último o glorificar a Deus por intermédio do seu conhecimento, aplicação e obediência a sua Palavra” (COSTA: 2016, p. 69)

“Augustus H. Strong a define como “a ciência de Deus e da relação entre Deus e o universo”, J. Oliver Buswell, como “o estudo que trata diretamente de Deus e Sua relação para com o mundo e o homem”, B.B. Warfield como a “ciência que trata de Deus em Si mesmo e nos Seus relacionamentos” e Cornelius Van Til diz que a “Teologia Sistemática procura oferecer uma apresentação ordenada do que a Bíblia ensina a respeito de Deus”. (SANTOS: 2003, material não publicado, p. 8).

Esta última definição, a de Van Til, estabelece a referência ou fonte de estudo da Teologia: a Revelação que Deus dá de Si mesmo e de Sua relação com o Universo que criou, nas Escrituras Sagradas. A Bíblia é o campo de estudo do teólogo, não a natureza e nem mesmo o homem. Por isso, devemos rejeitar o conceito de alguns, como A.A. Hodge, de que “a Teologia, em seu sentido mais genérico, é a ciência da religião”. O conceito deve ser rejeitado porque, como bem observa Charles Hodge, a palavra “religião” é ambígua.

Muitos sentidos podem ser dados ao termo “religião” e em nossos dias ele não significa a mesma coisa para ortodoxos e liberais. Para Schleiermacher, [...], religião é apenas o sentimento humano de absoluta dependência de Deus. De acordo com esse conceito, o estudo da Teologia deve partir desse sentimento humano como fonte ou ponto de referência, não da revelação bíblica. Van Til corretamente observa que na moderna literatura da Psicologia da Religião, o conceito de “religião” nada tem a ver com o Deus das Escrituras.” (SANTOS: 2003, material não publicado, p. 8)

A teologia, como ciência, é normalmente dividida em quatro grandes áreas, ainda que não exclusivamente:

- 1- *Teologia Exegética* => Estuda-se as línguas bíblicas, como grego, hebraico, aramaico, lexicografia, morfologia, sintaxe. Aprende-se hermenêutica e exegese e a teologia bíblica também está inserida aqui.
- 2- *Teologia Histórica* => Estuda-se a história do povo de Deus até hoje. História da Igreja, história das missões.
- 3- *Teologia Sistemática, ou Dogmática* => Estuda-se, de modo sistematizado, a Revelação Especial de Deus, conforme registrada nas Escrituras Sagradas. A expressão *sistemática* vem do verbo grego *sinistao*: organizar, coligir, congregar.

“Sistematizar” é “reduzir diversos elementos a um sistema” ou “agrupar em um corpo de doutrina”. Sistemático, portanto, é aquilo que segue um sistema, uma

ordenação, um método. Quando se aplica o adjetivo a essa disciplina da enciclopédia teológica não se quer dizer que outras disciplinas (como a exegese ou a teologia bíblica) não seguem qualquer sistema, mas que é a Teologia Sistemática que procura oferecer a verdade acerca de Deus e Sua obra, apresentada na Bíblia, como um todo, como um sistema unificado.” (SANTOS: 2003, material não publicado, p. 8)

- 4- *Teologia Prática* => Estuda-se a aplicação da doutrina para o dia-a-dia da igreja. Liturgia, teologia pastoral, educação cristã são matérias que estão no escopo da teologia prática.

2. Pressupostos

Há três pressupostos básicos da teologia:

Como toda ciência, a Teologia Sistemática baseia-se em pressuposições fundamentais, que são três:

- 1) *A realidade do seu assunto (objeto do estudo).* É o pressuposto de que Deus existe e de que Ele se relaciona com as Suas criaturas. Aliás, a própria Escritura parte deste pressuposto, quando admite a existência de Deus desde o seu primeiro versículo: “No princípio Deus ...” Gênesis 1.1.

A Bíblia não se ocupa de provar a existência de Deus, ela relata que é preciso fé para aqueles que se aproximam do Todo-Poderoso: Hebreus 11.6 “*De fato, sem fé é impossível agradar a Deus, porquanto é necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que ele existe e que se torna galardoador dos que o buscam.*”

Portanto, quando estudamos Teologia, para que ela seja útil e produtiva, precisamos crer em Deus. O Deus que se revelou, o pai do nosso Senhor Jesus Cristo!

- 2) *A capacidade da mente humana de apreender (receber e entender racionalmente) o assunto objeto do estudo.* É o pressuposto de que *o homem pode conhecer a Deus*, por ser criado à Sua imagem. É o que geralmente se chama de natureza religiosa do homem. Por ter esta natureza ele é capaz de saber que Deus existe e entender até certo ponto algo da Sua natureza e das relações que Ele mantém com Suas criaturas. Os homens sabem, de modo inato, sobre existência de Deus. A isto se chama, na teologia de *Sensus divinitatis* ou senso da divindade e *semens religiones* ou semente da religião. Os homens sabem que Deus existe e são capazes de apreender alguma coisa sobre Ele.

- 3) *A existência de um meio de comunicação pelo qual o assunto é trazido à mente humana para que seja apreendido.* É o que chamamos de “revelação”, que temos como meio pressuposto para que o homem possa conhecer a Deus. Em outras palavras o próprio Deus se REVELOU. Ele se mostrou aos homens. A revelação está dividida em geral e especial. A revelação geral pode ser notada por meio das coisas que Deus criou. A grandeza e beleza do universo é a demonstração do poder e da glória de Deus. Contudo, os homens pecadores não glorificam a Deus quando observam a natureza. A mistura da revelação geral com o pecado gera idolatria. Esta é a razão pela qual pecadores não transformados pelo poder do evangelho adoram a criatura no lugar do Criador. A revelação especial está escriturada na Bíblia. Esta revelação é poderosa para salvar o pecador que está morto em seus delitos e pecados.

Salmo 19 fala da revelação pela natureza (não salvadora) e a revelação especial, na lei do Senhor.

Esta é uma das primeiras lições que devemos tomar no curso de teologia. Sem estes pressupostos básicos o aluno não fará avanços significativos. Há muitos alunos que se ensoberbecem quando iniciam os estudos teológicos, há descrentes, ateus e agnósticos estudando teologia, contudo, só terá proveito e crescimento espiritual, aquele que entender estes pressupostos.

3. Necessidade

Embora seja ciência, o propósito da Teologia Sistemática vai muito além do mero conhecimento da verdade, em si. A verdade sobre Deus e Sua obra precisa ser conhecida com uma finalidade: a de que o homem seja salvo e edificado através dela, para que obedeça a Deus e cumpra o fim para que foi criado. Em outras palavras, seu propósito é principalmente prático, não teórico. (SANTOS: 2003, material não publicado, p. 15).

Vamos considerar três necessidades que penso ser essenciais quanto ao estudo da Teologia.

- 1- *Desenvolver a Piedade = > Tito 1.1-3 Paulo, servo de Deus e apóstolo de Jesus Cristo, para promover a fé que é dos eleitos de Deus e o pleno conhecimento da verdade segundo a piedade, na esperança da vida eterna que o Deus que não pode mentir*

prometeu antes dos tempos eternos e, em tempos devidos, manifestou a sua palavra mediante a pregação que me foi confiada por mandato de Deus, nosso Salvador...

O objetivo de se conhecer a Deus e a verdade é ser mais parecido com Cristo. Para que isso aconteça, precisamos desenvolver a piedade.

Na descrição de Piper: “piedade significa responder a revelação de deus em confiança e obediência, fé e adoração, oração e louvor, submissão e serviço. A vida deve ser vista e vivida à luz da palavra de Deus. Isto, e nada mais, é a verdadeira religião” (PACKER: 2014, p.18)

A piedade é desenvolvida por meio de nosso crescimento na graça. A graça de Deus é educativa Tito 2.11-12 *Porquanto a graça de Deus se manifestou salvadora a todos os homens, educando-nos para que, renegadas a impiedade e as paixões mundanas, vivamos, no presente século, sensata, justa e piedosamente...*

“A piedade é, portanto, uma relação teologicamente orientada do homem para com Deus em sua devoção e reverência, e a sua conduta bíblicamente ajustada e coerente com o seu próximo. A piedade envolve comunhão com Deus e o cultivo de relações justas com nossos irmãos “a obediência é mãe da piedade”, resume Calvino.” (COSTA: 2016, p. 124)

2- *Desenvolver a pregação, a apologética e a evangelização* = > Ela serve como farol para os pregadores. A teologia nada tem a dizer além das Escrituras. Pregadores expositivos interpretam a Escritura com a Escritura. Nada melhor do que conhecer o sistema cristão de doutrinas para não pregar heresias.

Sobre evangelização: Piper observa “não devemos cometer o erro de fazer da evangelização uma inimiga da teologia e do discipulado um inimigo da erudição edificante” (apud COSTA: 2016, p.131)

Apologética: Em Efésios 4.4 lemos: *...para que não mais sejamos como meninos, agitados de um lado para outro e levados ao redor por todo vento de doutrina, pela artimanha dos homens, pela astúcia com que induzem ao erro.* Além do que lemos que os insubordinados devem ser calados. O trabalho apologético de consolidar a fé e vencer os inimigos passa por uma teologia consistente.

3- *Para que amemos a Deus de todo nosso coração*=> Em Mateus 22.37 lemos: *Respondeu-lhe Jesus: Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento.*

Conhecer a Deus nos faz admirá-lo e amá-lo mais. Sua revelação estudada com amor, direcionará nossa força para amarmos a Deus! Daniel 11.32 diz: *Aos violadores da aliança, ele, com lisonjas, perverterá, mas o povo que conhece ao seu Deus se tornará forte e ativo.*

Quando nossa força é reconhecidamente dada por Deus, nós vamos gastá-la para aprender mais sobre ele e amá-lo de todo coração.

J. I. Packer, em seu clássico livro chamado “O conhecimento de Deus”, no capítulo 2, menciona as vantagens daqueles que conhecem a Deus. Baseado principalmente na história de Daniel e seus amigos ele sintetiza assim os resultados:

- 1- Aqueles que conhecem a Deus têm grande força para Deus.
 - 2- Aqueles que conhecem a Deus têm grandes pensamentos a respeito de Deus.
 - 3- Aqueles que conhecem a Deus mostram grande coragem por Deus.
 - 4- Aqueles que conhecem a Deus alcançam grande contentamento em Deus.
- (PACKER: 2014, pp.25-28)

Conclusão

“A boa teologia desloca-se da cabeça até o coração e, finalmente, até a mão”. (GRENZ e OLSON, apud COSTA: 2016, p.126).

A genuína teologia cristã é compreensível, transformadora e operante. Ela reflete a nossa confissão, nos conduz a reflexão e tem implicações diretas em nossa ética.

Devemos podermos refinar nosso conhecimento sobre Deus estudando Teologia. Certamente este não é um assunto só para ‘teólogos’, seminaristas, mestres ou doutores, mas para todo povo de Deus que deseja conhecer e amar mais a Deus, o verdadeiro, e o seu Filho Jesus Cristo.

Termino com o versículo inicial, lembrando que ele expressa a vontade de Cristo para os seus eleitos: João 17.3 => *E a vida eterna é esta: Que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste.*

Cosmovisão e Escatologia: norteadores para uma teologia pública reformada

Thomas Magnum¹³⁰

Introdução

Vivemos tempos de efervescência no que tange ao assunto que temos diante de nós nesta ocasião, cosmovisão cristã. A cosmovisão tem aspectos variados no que refere-se a sua formação ou configuração. Há questões espirituais, psicológicas em termos experimentais, questões cognitivas, questões religiosas... são fatores variados que formam uma cosmovisão ou cosmovisões. Na verdade não temos apenas uma cosmovisão.

O que é cosmovisão?

Então, cosmovisão é a percepção todo abrangente em relação a vida, não apenas para análise, mas como norma norteadora, cosmovisão tem a ver com ética e moral. É como vivemos com base em princípios e pressuposições.

Existem aspectos subjetivos e objetivos na cosmovisão, o que permite-nos dizer que não temos apenas uma cosmovisão, mas que em nós há mais de uma cosmovisão e que na verdade há guerra de cosmovisões, não apenas na cultura secular, mas, dentro de nós. Num contexto cristão o aspecto objetivo deve ser a norma da vida cristã que pressupomos ser a Bíblia. Os aspectos subjetivos são relacionados as nossas experiências pessoais, familiares, traumas, realizações, êxitos, derrotas.

¹³⁰ Thomas Magnum é pastor congregacional. Atualmente compõe a equipe pastoral da 1ª IEC em Santa Cruz do Capibaribe, Pernambuco. Bacharel em Teologia com concentração em ministério pastoral (Ceteo); Bacharel em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo (Uninabuco); Licenciatura Plena em Filosofia (Faculdade Santa Fé); Mestre em Estudos Teológicos (M.S.T) e Doutorando em Ministério (D.Min) pelo Mints.

Escatologia

No que se refere a escatologia, como questões últimas ou o que se refere a consumação, isso está intimamente ligado com cosmovisão. Visto que na estrutura básica de uma cosmovisão há os pilares da criação, queda, redenção e consumação; a escatologia é a parte final do processo redentivo de restauração, é a libertação da criação que geme querendo redenção, é a revelação dos filhos de Deus, para suar a linguagem paulina em Romanos 8.

Teologia Pública

O que vem a ser a teologia pública? E como cristãos devem aplicá-la? Vamos aqui definir pontos importantes para chegarmos a um conceito reformado de teologia pública.

1. Primeiro, que a teologia pública não é especificamente apologética, a defesa da fé é uma ferramenta de testemunho para evangelização e para a construção de defesas doutrinárias para ataques externos e internos à ortodoxia da igreja, mas não é completamente dissociada da apologética.
2. Segundo, que a teologia pública não é especificamente teologia política, mas é mais abrangente que teologia política e inclui esta. Visa observar os princípios políticos aplicados na lei de Deus que dialogam com culturas posteriores.
3. Terceiro, Teologia Pública, podemos dizer, tem a ver, em primeiro lugar, com a observação e análise da apostasia cultural que emerge nas sociedades como frutos de construções filosóficas para domínio ideológico, em segundo lugar, a teologia pública está comprometida com o fato de que a teologia não refere-se apenas ao estudo de Deus em seu ser em termos de abrangência e singularidade, mas, em sua relação com a criação de modo amplo, de modo revelacional baseado na verdade de Deus que deve ser aplicada a sua criação.
4. A teologia pública não leva para o campo público questões relacionadas a relações e ensinos internos da igreja, como a regularidade da ceia, modo de batismo ou tipos de governo. A teologia pública pronuncia-se diante do mundo, mostrando a relação necessária do Criador e da criatura e como todas as criaturas devem viver conforme as leis criacionais de Deus inicialmente e também dar ouvidos a revelação redentora para salvação da alma.
5. Teologia Pública aplica a verdade revelada de Deus a todos os âmbitos da cultura. Demonstrando a importância da fé e do dogma para a uma vida justa e tranquila.
6. **Por exemplo**, qual é a relação que teologia da trindade tem com a vida comunitária? Que aplicação podemos fazer da doutrina da igreja a questões sociais? Tendo a igreja como a

sociedade de Deus? Questões como a disciplina eclesiástica nos ensina algo sobre o exercício da justiça em campo público e jurídico?

7. A Igreja retratou artisticamente a beleza proveniente da divindade nas artes, seja em pinturas, arquitetura, escultura ou música e literatura. Isso é demonstrar a relevância da fé cristã em âmbitos mais amplos, que ultrapassam a Igreja e a Academia Cristã.
8. No passado para a Igreja Antiga até a modernidade toda teologia era pública. Basta observarmos os tratados e objetivos dos pais da Igreja, dos teólogos medievais, dos teólogos da reforma. Mas, com a ascensão da secularização a religião foi apartada do ambiente público. Em termos estruturais a Bíblia comunica a vontade de Deus para todas as áreas, não como um livro sobre ciências naturais ou tratados filosóficos, mas, com proposições e princípios de sabedoria divina para ensinar, repreender, corrigir e educar o homem em toda justiça.

Por fim, nesta introdução devemos considerar que todo exercício de teologia pública é fundamentado pela dogmática. Assim como afirmou o teólogo Guilherme de Carvalho, as raízes crescem na mesma proporção da copa da árvore. A ampliação de atuação de cristãos em termos públicos deve crescer, mas, a medida que suas raízes teológicas também crescem. Senão teremos desastres hermenêutico-culturais.

Objetivo da palestra

Meu objetivo é fomentar uma reflexão sobre a importância não apenas do engajamento, não apenas em termos de ethos cristão, mas de telos também, isso sendo amplificado para a atuação de cristãos em esferas distintas, discernindo focos idólatras nessas esferas, e aplicando um pensamento solidificado no Evangelho e aplicado a vida pública.

Vamos pavimentar nosso percurso com essas informações iniciais. Para então numa relação interdisciplinar pensarmos em cosmovisão, escatologia e teologia pública.

1. A Importância das Ordens da Criação

R. C. Sproul em “Como posso desenvolver uma consciência cristã?” ter trouxe muita luz a essa questão, ele diz que:

A primeira aliança que Deus fez com a humanidade, foi estabelecida com Adão, que representava toda a raça humana. Nessa aliança, a aliança da criação Deus entrou em um

relacionamento contratual com todos os seres humanos. Por natureza, todo descendente de Adão faz parte da aliança da criação. Este pode não ser um relacionamento de graça, mas, apesar disso, é um relacionamento. A lei que Deus outorgou na criação permanece obrigatória sobre todos os homens. Não importa se eles são religiosos, membros da nação de Israel ou membros de uma igreja local. Há um certo corpo de legislação moral que Deus dá a todos os homens, e é esse corpo de leis que nos interessa, sob o título de aliança da criação. No jardim do Éden, Deus estabeleceu a santidade da vida. Antes de Moisés receber os dez mandamentos, no monte Sinai, a raça humana sabia que matar é errado. Outro princípio é a santidade do casamento. O casamento não é algo que se desenvolveu arbitrariamente, ao longo do tempo. Não é verdade que os seres humanos eram, por natureza, não inclinados a relacionamentos monogâmicos e, depois, por meio de tabus sociais, foram manipulados a formar a unidade da família, que funciona como o ponto central e estável de qualquer sociedade. De que modo isto se aplica à nossa vida diária como cristãos? Sendo o povo cristão, vivemos sob mais uma aliança. Como membros do corpo de Cristo, somos também membros do corpo da criação; ainda estamos sob as leis e as ordenanças que Deus impôs ao homem, como ser criado.

Ele continua, agora aplicando isso a esfera pública com mais contundência:

Precisamos entender que as ordenanças da criação transcendem os limites das leis específicas que achamos na igreja do Novo Testamento. Isso significa que as leis da criação vão além das fronteiras da igreja cristã. Uma das questões mais debatidas em nossa sociedade é a relação entre a igreja e a legislação civil. A aliança da criação estabelece a base pela qual a igreja pode lidar com questões morais na cultura secular. Cremos na separação entre Igreja e Estado. Por isso, algumas pessoas dizem que não compete à Igreja lidar com questões morais fora da Igreja. Todavia, não estamos falando sobre impor ordenanças eclesiásticas à cultura secular. Certamente, haveria uma violação da separação entre Igreja e Estado, se nos tornássemos um grupo de lobistas e tentássemos impor a celebração da Ceia do Senhor a todos os residentes em nosso país. Não podemos impor uma exigência legal a pessoas que vivem fora da estrutura da aliança de onde veio esse mandamento específico, ou seja, a nova aliança em Cristo. E se o Estado não está cumprindo as suas obrigações para com Deus, de realizar as ordenanças da criação? A Igreja é chamada a ser uma voz profética de Deus, em determinada sociedade, e chamar atenção ao fato de que todos os homens estão sob a autoridade dos mandatos da criação.

Aplicações

1. Ao constataremos a posição que cristãos ocupam em termos de testemunho, notamos que ainda temos uma postura muito tímida em termos de teologia pública. Seja no campo das questões sociais como economia e política, seja no campo da arte ou da ciência. Precisamos aprender a aplicar os dogmas cristãos a vida pública? Precisamos desenvolver o pensamento cristão de forma mais articulada e sábia, aplicando a fé cristã. Um exemplo disso é nossa postura política, limitamos nossa atuação política a discussões ideológicas e não cremos que ações políticas também são nossa responsabilidade, como ampliarmos nossa atuação na educação, como nossa mobilização para causas humanitárias também

são ações políticas, discussões sobre questões públicas a luz da palavra de Deus em fóruns, conferências, produção acadêmica também são ações políticas.

2. Privatizamos a moral cristã, a Bíblia dá ordenanças, instituídas na criação para toda a humanidade. Um exemplo teológico importante é o próprio culto público e comunitário a Deus, que é um cumprimento do mandato espiritual, mas, é também o cumprimento do mandato social e cultural. Anunciamos ao mundo quem é o Senhor da Igreja. O Senhor da Igreja é o supremo governante do universo, a Igreja não tem como Senhor, um líder político, um partido, ou uma ideologia. Jesus Cristo é o rei. E rei dos Reis. Diz Apocalipse que ele é o soberano dos Reis da terra.
3. Nos diz o salmo 19 que os céus manifestam a glória do Senhor e o firmamento anuncia a obra de suas mãos. Um dia faz declaração a outro dia. Nessa declaração do salmo temos extensão de testemunho por todo o cosmos e temos continuidade do testemunho da revelação geral. Onde houver firmamento, há testemunho contínuo sobre o Criador. Embora não haja discurso verbal, há discurso testemunhal na criação. E Paulo diz que os homens são indesculpáveis. Daí a importância de termos diálogos com todos os campos do saber e testemunhar neles a obra de Deus. Investigarmos o livro da criação e demonstrarmos a todos a relevância da fé é, termos sociais é parte de uma teologia pública.
4. O mundo desconhece em nosso tempo o que é o belo. Há uma ligação metafísica entre sublimidade, justiça e bondade que compõe o que é belo. O belo causa impacto, o belo não está nos olhos de quem vê, o belo é metafísico. Nossa era perdeu a percepção do belo. Tanto na artes plásticas, música, literatura, teatro. A Igreja do nosso tempo também perdeu essa noção, basta olharmos para nossas músicas no culto, basta olharmos para a arquitetura dos nossos templos, basta percebermos que a boa arte não faz mais parte da vida da Igreja. Existem causas históricas, que reconheço, tem parte da explicação dessa ausência da observação do belo, mas, há também questões temporais no hoje. Considero que o abandono da meditação cristã e da contemplação tem roubado também nossa afeição ao belo.

2. Sobre Escatologia

1. Nesse ponto desejo fazer observações ou reflexões a partir do Novo Testamento. Escrevi um artigo sobre Cosmovisão e Escatologia em Gênesis, que começo a tratar desse assunto em termos de Antigo Testamento. Mas hoje desejo tratar desse assunto observando os ensinamentos de Jesus, de Paulo. Avaliando cosmovisão e escatologia para uma teologia pública.

2. Os milagres de Jesus apontavam para uma realidade messiânica que havia chegado e apontava para uma questão escatológica. As curas de enfermos e milagres demonstravam também o porvir, quando todo pecado será extirpado. A Igreja geme conforme Paulo disse em Romanos 8, a criação geme e o Espírito geme pela Igreja em interseção. Os milagres tinham uma intensão testemunhal escatológica tanto para aquele tempo como sendo “os últimos dias”, como um testemunho que o rei estava ali e que seu reino consumado será de paz e saúde para as nações.

3. Notamos também em Paulo questões importantes para nosso assunto. Em 1 Ts lemos que aquela igreja tinha um trabalho fiel ou motivado pela fé, um amor que motiva o esforço e a perseverança proveniente da esperança. Vejamos que há aqui uma questão escatológica envolvida. A esperança motiva a perseverança da Igreja. A Igreja vivia em trabalho fiel ao Senhor e amor abnegado. Tudo isso é importantíssimo quando pensamos em termos de restauração cósmica. Onde o amor triunfará, onde iremos trabalhar prazerosamente por toda eternidade desfrutando da esperança que chegou, que agora é algo concreto. O futuro também movia aquela igreja no presente. Causando atitudes e vitalidade no corpo que mudavam formas de viver e de se relacionar.

4. Um outro exemplo que devemos colocar aqui é de Filipenses 2. 5-10, observemos a linguagem de Paulo aqui, consideramos que o texto tem questões poéticas importantes, mas, notemos a escatologia paulina e a cristologia em contraste com império romano. O César era tido como um deus, em toda opulência e soberba imperial - Cristo é humilde, se fez servo, foi obediente até a morte, Deus o exaltou e todo joelho se dobrará e toda língua confessará que Jesus Cristo é o Senhor! Vejamos, Paulo exalta Cristo, como o grande imperador cósmico, perceba que Paulo faz o mesmo em termos públicos no areópago. Lá valendo-se da filosofia e religião ateniense, aqui usando uma linguagem poética para ensinar sobre uma realidade soteriológica, escatológica e política.

5. Para Paulo, Cristo dava significado ao cosmos, a vida e a forma de viver na terra. Vejamos as aplicações que Paulo faz da Suficiência de Cristo a vida no trabalho, casamento, criação de filhos e relações sociais na segunda parte de Colossenses. Cristo transforma nossa forma de viver aqui, vivemos em transformação até alcançarmos a transformação plena, a glorificação.

Aplicações finais

1. Se o evangelho nos ensina a aplicarmos seus princípios a toda vida, isso não é meramente particular. Não temos permissão de termos uma teologia apenas para a devoção particular ou eclesial, mas uma postura pública.

2. Isso não se refere apenas a denúncias de Morais dos ídolos do nosso tempo. Mas demonstrarmos que a boa vida é mostrada por Deus. Sua Palavra nos direciona a sermos mais justos, a louvarmos o Deus da Criação, o amando com nosso coração, mente, forças. Tudo que há em nós deve louvá-lo, em nossas práticas, em nossa profissão, em nossas atividades diversas. Somente a fé cristã pode oferecer justiça devida a um mundo caído. Há respingos da fé na cultura, em nossos sistemas legislativos, mas, a cada dia constatamos o que disse Schaeffer, estamos numa era pós-cristã. E é tempo de entendermos que as igrejas, seminários, instituições cristãs precisam pensar e fazer teologia pública. Não basta apenas lermos centenas de livros sobre cosmovisão cristã, precisamos aplicar o que conhecemos.

Conclusão

Registro por fim, minha alegria em participar dessa conferência. Que Deus continue usando o seminário Jonathan Edwards para sua glória, edificação da igreja e testemunho a todos os povos que Jesus Cristo é o Senhor.

O Púlpito Como Instrumento de Evangelização na Teologia Puritana

Bruno César Cordeiro¹³¹

Isaiás 55:10-11: Porque, assim como descem a chuva e a neve dos céus e para lá não tornam, sem que primeiro reguem a terra, e a fecundem, e a façam brotar, para dar semente ao semeador e pão ao que come, assim será a palavra que sair da minha boca: não voltará para mim vazia, mas fará o que me apraz e prosperará naquilo para que a designei.

Introdução

Estou muito grato por poder estar hoje aqui, e especialmente pela oportunidade de falar a vocês sobre um tema tão importante e necessário como o que abordaremos neste dia. Como todos vocês já sabem, meu tema é:

"O Púlpito como instrumento de Evangelização na teologia e prática puritana".

O púlpito sempre foi visto como um instrumento de evangelização na prática puritana. Eles consideravam em absoluto a promessa de Isaiás 55:10-11. Para o puritanismo, todo o sermão fiel, tinha dois ministros pregando; um ministro externo, que falava aos ouvidos (o pregador) e o Ministro interno, o Espírito Santo, que de fato é quem comunica realmente ao coração do ouvinte, a coisa proclamada que é Cristo!

O conceito e a prática da evangelização puritana, em muito difere do que presenciamos hoje na evangelização moderna. Para esses antigos ganhadores de almas, todo o crente deve dar testemunho de sua fé, mas os Ministros da palavra, eram alvos da grande intimação para

¹³¹ Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Especialista em História do Nordeste do Brasil também pela UNICAP. Licenciado em História pela UNICAP. Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Congregacional do Nordeste. Pastor da Igreja Congregacional Vale da Benção em Stª Cruz do Capibaribe.

proclamar o evangelho, e o ambiente no qual obedeciam essa intimação era o seu púlpito. Mas por que os puritanos davam tanta ênfase do púlpito?

William Ames, Ministro Congregacional, em sua famosa obra: A Medula da teologia, responde nossa pergunta:

"A pregação é a determinação da parte de Deus santificada para gerar fé, abrir o entendimento, atrair a vontade e as afeições para Cristo".

Acaso não foi o próprio apóstolo Paulo quem ensinou essa verdade?

- A) Romanos 10:17, *"E, assim, a fé vem pela pregação, e a pregação, pela palavra de Cristo"*.
- B) 1ª Coríntios 1:21, *"...aprouve a Deus salvar os que creem pela loucura da pregação"*.
- C) A pregação, portanto, é o instrumento usado por Deus tanto para gerar fé no pecador, como também o mecanismo usado pelo Senhor para salvá-lo.

De posse dessa compreensão, eles realizavam, com todo esmero e fidelidade, sua obra de evangelização a partir do púlpito. Packer, a essa altura nos lembra que:

"Os praticantes do evangelismo puritano eram pastores com audiências cativas... Para aqueles pastores, a evangelização daqueles que se assentavam regularmente nos bancos, era uma parte importante de sua tarefa de edificar Cristo em toda a congregação..."

Com isso em mente, nós vamos procurar compreender:

1. O que queremos dizer com evangelização puritana.
2. O caráter experimental da evangelização puritana.
3. Como o púlpito puritano oferecia esse tipo de evangelização.
4. Por fim, Concluiremos com algumas aplicações práticas.

1. O Que Queremos Dizer Com Evangelização Puritana?

1º) Queremos dizer que, o púlpito puritano era praticante de uma evangelização radicalmente centrada nas Escrituras.

Sabemos que o puritanismo foi em sua essência, um movimento cujo foco, precisão e raiz, estavam nas Escrituras. Seu caráter sempre foi inquestionavelmente Escriturístico, isso porque, a maior ambição do puritanismo era que a Bíblia, e apenas ela, governasse em tudo, seu culto, sua vida e sua doutrina.

Nesse ambiente e perspectiva, o ofício da pregação do evangelho evidentemente, não constituía uma exceção. Aqui, o trabalho do Ministro em seu púlpito, também seria testado por essa regra. Seu ministério, não seria avaliado pelo tamanho de sua congregação, mas pelo grau de compromisso que ele mantivesse com a palavra de Deus. Como bem o disse o puritano Congregacional William Gurnall:

"Deus nunca impôs sobre ti o converteres aqueles aos quais Ele te envia. Não, teu dever é proclamar o evangelho... Deus não julga o trabalho dos seus servos por meio do sucesso dos seus labores, mas por sua fidelidade em entregar a mensagem dele".

Foi John Owen, quem exortou os Ministros de sua época lembrando-os que:

"O primeiro e principal dever de um pastor, é alimentar o seu rebanho com a diligente pregação da palavra de Deus".

A diligente pregação das Escrituras tinha que ser enfatizada porque eles criam que a fiel pregação da palavra de Deus, é a palavra de Deus. Os puritanos entendiam que não bastava ter a Bíblia em seus sermões, seus sermões é que deveriam está na Bíblia! Quando estudamos um pouco mais a prática evangelística puritana em seu púlpito, percebemos que é de humilhar:

- A. A familiaridade que eles tinham com sua Bíblia.
- B. A reverência que tinha para com a Bíblia.
- C. O amor puritano pela Bíblia.
- D. A fidelidade do ministro puritano para com a Bíblia.

Isso era assim, porque os Ministros puritanos criam que estavam proclamando uma palavra que era:

- A. Suficiente, perfeita e completa. Sl. 19:7-9 "A lei do SENHOR é perfeita e restaura a alma; o testemunho do SENHOR é fiel e dá sabedoria aos símplices. Os preceitos do SENHOR são retos e alegram o coração; o mandamento do SENHOR é puro e ilumina os olhos. O temor do SENHOR é límpido e permanece para sempre; os juízos do SENHOR são verdadeiros e todos igualmente, justos."; Dt. 12:32 "Tudo o que eu te ordeno observarás; nada lhe acrescentarás, nem diminuirás"; Ap. 22:18-19 "Eu, a todo aquele que ouve as palavras da profecia deste livro, testifico: Se alguém lhes fizer qualquer acréscimo, Deus lhe acrescentará os flagelos escritos neste livro; e, se alguém tirar qualquer coisa das palavras do livro desta profecia, Deus tirará a sua parte da árvore da vida, da cidade santa e das coisas que se acham escritas neste livro".
- B. Um palavra pura e santa. Sl. 12:6 "As palavras do SENHOR são palavras puras, prata refinada em cadinho de barro, depurada sete vezes".
- C. Eterna, infalível e inerrante. Mt. 5:18 "Porque em verdade vos digo: até que o céu e a terra passem, nem um i ou um til jamais passará da Lei, até que tudo se cumpra";

Jo.10:35 "Se ele chamou deuses àqueles a quem foi dirigida a palavra de Deus, e a Escritura não pode falhar".

Tendo essas verdades estabelecidas na mente e no coração, os puritanos criam que a palavra pregada por eles era poderosa para:

- A. Penetrar o espírito humano. Hb. 4:12 "Porque a palavra de Deus é viva, e eficaz, e mais cortante do que qualquer espada de dois gumes, e penetra até ao ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e propósitos do coração".
- B. Subjugar a consciência humana.
- C. Destruir as fortalezas satânicas que aprisionam os pecadores.
- D. Poderosa para salvar pecadores perdidos.

Por tudo isso, dizemos que o púlpito puritano era praticante de uma evangelização radicalmente centrada nas Escrituras Sagradas. Em segundo lugar:

2º) Por evangelização puritana, nos referimos a um púlpito que não se rendia a abordagens eufêmicas sobre a situação do pecador.

Os puritanos em seu púlpito, não brincavam nem desperdiçavam oportunidades, não faziam de conta que estavam denunciando o pecado. Eles realmente davam nomes aos bois! Isso não significa dizer que fossem rudes e deselegantes em sua obra de evangelização a partir do púlpito. Significa apenas que eles:

- A. Desmascaravam o pecado perante o pecador. Eles sabiam como ser precisos e cirúrgicos aqui. Eram verdadeiros médicos de almas, capazes de cortar e mostrar o câncer até ficar completamente exposto perante o pecador.
- B. Eles chamavam o pecado pelo nome. Não havia trevas que pudessem esconder a maldade e pecaminosidade de seus ouvintes quando os puritanos traziam a lâmpada da Escritura para iluminar os porões da alma iníqua.
- C. Procuravam desiludir os pecadores de seu amor pelo pecado e desmamá-los de seu apego para com iniquidade.
- D. Falavam de forma profunda até expor completamente a miséria do pecado bem como a horrível e desventurada condenação de seu dono.

3º) Em terceiro lugar, por evangelização puritana, estamos pensando em um púlpito que, exortava pecadores a receberem a Cristo em toda a sua plenitude.

A evangelização praticada pelo púlpito puritano, buscava alcançar por inteiro os pecadores, de modo que se mostrassem dispostos a receber um Cristo completo e sem limitações. Nada de

recebê-lo como Salvador sem desejá-lo como Senhor! Eles criam que pecadores bíblicamente alcançados, desejariam não apenas o alívio que Cristo oferece, mas também o seu julgo bendito. Seu livramento tanto quanto seu domínio, e tanto sua coroa como de igual modo sua rude cruz.

Portanto, de acordo com a evangelização puritana, é impossível para uma alma realmente convertida, desejar a salvação de Cristo sem amar e anelar por seu senhorio. Cristo deve ser recebido pelo pecador completamente, como:

- A. *Profeta*. Que revela a verdade sobre o pecador e seu estado perante Deus.
- B. *Sacerdote*. Que realiza a intercessão e sacrifício necessários para promover a reconciliação que carecemos.
- C. *Rei*. Que possui todo o governo e direito intransferíveis sobre os homens.

Essa pregação, altamente Cristocêntrica, é pregação discriminatória para discernir quem está em Cristo e quem não está.

A evangelização puritana derruba os pecadores de cima do muro. Torna o muro tão escorregadio que o pecador não pode manter-se em cima dele. Ou pecador está de um lado ou do outro, ou está dentro do reino ou está fora, ou entrou pela porta estreita ou está perante a larga. Esse lance de chamar pecador de "amigo do Evangelho..."

Bem, isso é o que queremos dizer com evangelização puritana. Agora passemos a nossa próxima questão.

2. O Púlpito Puritano Era Praticante de Uma Evangelização Profundamente Experimental e não Meramente Teórica

Particularmente acredito que esse é um aspecto fundamental no púlpito puritano, e boa parte de sua vitória na obra da evangelização explica-se aqui. Penso que todos nós temos muito o que aprender com esses antigos mestres da evangelização bíblica.

Digo isso porque, geralmente, pessoas que estão dando os primeiros passos na teologia reformada e puritana, e até mesmo, inacreditavelmente, alguns que já estão a mais tempo neste bem-aventurado caminho, pensam que a espiritualidade reformada e puritana, é uma realidade da mente apenas, nada tendo a ver com o coração e com as emoções.

Neste caso, o ardor do coração produzido pela exposição das Escrituras, só ocorreu com os discípulos no caminho de Emaús, e portanto, não devemos nutrir qualquer esperança de experimentá-lo em nosso ministério hoje. Para muitos, que são desconhecedores da teologia

reformada, o medo de serem associados aos erros do movimento carismático é tal, que fogem da experiência como o Diabo foge da cruz!

Mas tudo isso é uma indigna caricatura da teologia reformada e puritana, e tão diferente da verdade, como o dia difere da noite. Os puritanos eram profundamente experimentais em sua vida e em seu púlpito. Não apenas pregavam as grandes verdades do Evangelho, mas as experimentavam poderosamente em suas próprias vidas.

O Dr° Joel Beeke em seu livro sobre a espiritualidade puritana, informa que a pregação dos puritanos:

"Nos ensina que, se nossa religião não é experimental, então perecemos- não porque a experiência em si salve, mas porque Cristo que salva pecadores, tem que ser experimentado pessoalmente como a Rocha sobre quem nossa esperança eterna esta edificada".

Para o púlpito puritano, conhecimento intelectual das Escrituras e experiência espiritual profunda, não são elementos auto-excludentes, isso só ocorre num evangelismo raso e anti-bíblico. Aquilo que John Murray chamou de "piedade inteligente", era o resultado da pregação puritana. John Owen, Ministro Congregacional, costumava dizer que:

"Um homem só prega um bom sermão a outros, quando Ele o prega a sua própria alma... se a palavra não residir poderosamente em nós, não será poderosamente comunicada por nós".

Portanto, é isso! A palavra de Deus precisa residir poderosamente em nós, para podermos comunicá-la com poder para os outros! Isso nos ensina que pregar como verdadeiras pedras de gelo em cima do púlpito a nosso povo, nunca foi, e não é, expressão da ortopraxia reformada!

A pregação puritana era uma pregação poderosa, eles não tinham medo de anelar por aquilo que J.I.Packer chamou de "unção do púlpito", e nós também não deveríamos temer! Esses homens possuíam vida, luz e calor! Richard Baxter tinha verdadeiro pavor de pregadores frios e sem o vigor do Espírito. Em sua obra: "o pastor reformado" ele faz a seguinte exortação aos ministros:

"Um ministro deveria tratar com cuidados especiais o seu próprio coração, antes de dirigir-se à sua congregação; pois, se ele estiver frio, como poderá aquecer o coração dos seus ouvintes? Portanto, dirigi-te especialmente a Deus, pedindo-lhe vigor...para que possas pregar impulsionado pelo zelo do Senhor".

Portanto, a evangelização puritana, era realizada por intermédio de uma poderosa pregação experimental, e produzia frutos que não estamos acostumados a encontrar nos variados

mecanismos da evangelização moderna. O modelo de pregação experimental praticada pela evangelização puritana, produz frutos que alcançam tanto o pecador, como também o próprio pregador.

Em primeiro lugar, vejamos o que esse tipo de pregação produz no pecador:

1. Profunda convicção de pecado. Jo.16:8. Pois esse é o modelo bíblico. Is.6; Rm.7:24. Esse tipo de pregação sonda os corações e rasga a consciência, e é a vara que Deus usa para bater nas folhas dos arbustos e expor o Adão que está escondido por detrás de cada uma delas. É uma pregação que é toda lei e todo Evangelho.
2. Produz arrependimento e fé verdadeiros. O propósito dessa pregação não é produzir frutos para o pregador (como na evangelização moderna) mas para Deus.

A evangelização moderna se embaraça aqui. Como denunciar a depravação total do pecador e em seguida exortá-lo a correr para Cristo? Como seria frutífero se os modernos evangelistas conversassem com o profeta Ezequiel pelo menos uma hora...

Mas, em segundo lugar, esse tipo de pregação também produz frutos na vida do pregador, quais?

1. Paixão pelo nome e pela glória de Cristo!
2. Paixão pelos pecadores perdidos. Quão miserável é o pecador que não enxerga a glória de Cristo.

3. Como o Púlpito Puritano Oferecia esse Tipo de Evangelização?

1º) Com pregação direta, clara e objetiva.

Os puritanos, no geral, detestavam o obscurantismo na pregação. Mesmo sob o pretexto de eruditismo. Eles amavam a simplicidade e clareza na pregação.

- A. A pregação tinha que ser clara para a mente. Para os evangelistas puritanos, a mente humana era uma fortaleza a ser conquistada para Cristo. Por isso eles travavam uma grande batalha aqui.
- B. A pregação tinha que ser clara, direta e objetiva para obter êxito em sua tarefa de confrontar e ferir a consciência morta do pecador. Eles criam firmemente no que diz a escritura: *"Leis são as feridas feitas por aqueles que amam, mas os beijos da falsidade, quão enganosos são"*. E porque amavam os pecadores, abriam feridas neles para que o bálsamo de Cristo penetrasse até as profundezas da alma, curando o pecador de seu estado de morte espiritual.

C. A pregação tinha que ser clara e direta para alcançar com todo o fervor o coração de seus ouvintes.

Os puritanos se dirigiam não apenas a mente de seus ouvintes, mas também a seus corações. Charles Spurgeon alertava a os Ministros de seu tempo para não se esquecerem de que:

"O pecador tem coração como cabeça, emoções bem como pensamentos. Precisamos nos dirigir a ambos. O pecador não será convertido até que suas emoções sejam afetadas".

É exatamente por essa razão que o Dr. William Ames dizia que:

"A pregação não pode ser morta, mas viva e afetiva, de modo que os incrédulos, presente na congregação dos crentes, fossem afetados e, por assim dizer, transfixados por cada coisa que ouvirem da palavra, e assim, pudessem dar glória a Deus".

2º) Com pregação realizada na dependência do Espírito Santo.

Os puritanos realizavam o seu trabalho de comunicação do Evangelho, na mais absoluta dependência do poder do Espírito Santo. Eles criam firmemente que a palavra que proclamavam, jamais voltaria vazia, antes cumpriria o seu propósito de salvar ou condenar pecadores. Eles realmente acreditavam em cada verdade que pregavam, e muitos selaram sua pregação com seu próprio sangue. Portanto, eles criam! Sabiam que um pregador que duvida não pode levar seus ouvintes a fé. Criam a cima de tudo na obra do Espírito.

Thomas Watson costumava dizer:

"Os ministros batem na porta dos corações dos homens, o Espírito chega com a chave e abre a porta".

Não há na evangelização puritana, qualquer confiança na capacidade do pecador, desassistido da Graça, se voltar por ele mesmo para Cristo. Antes, a soberania de Deus na arte de salvar pecadores, é em todo tempo, proclamada na evangelização puritana.

Dentro desta perspectiva, percebemos que os puritanos jamais se envolveriam com as chamadas pressões psicológicas por "decisões" tão comuns em nosso tempo. A aplicação dos princípios puritanos na evangelização, ensina-nos que, o trabalho do pregador termina quando Ele, do púlpito, conclui suas aplicações. O resto é com o Espírito Santo.

A ansiedade por "decisões" não é competência do ofício da pregação, isso porque, na teologia puritana, é sempre Deus quem determina tanto o tempo quanto a forma como os pecadores hão de experimentar a conversão. Foi o puritano congregacional Thomas Goodwin quem disse:

"O grande Deus, com santos e gloriosos propósitos... determinou que muitos de seu povo eleito deveriam permanecer, por algum tempo, em uma condição de pecado e de ira, para somente então, renová-los para si mesmo".

E foi exatamente por compreender e crer nessas verdades que Spurgeon desabafou:

"Estou farto dessa ostentação pública, dessa maneira de contar os pintinhos que Ainda não saíram do ovo, dessa exibição de troféus duvidosos. Ponham de lado essa contagem de cabeças, essa inútil pretensão de testar em meio minuto aquilo que requer a prova de uma vida inteira".

Notem o pavor puritano por essa ideia de ter que se apresentar resultados a todo custo. Eles esperavam pelo Espírito sem que isso desembocasse em qualquer negligência para com a obra da evangelização.

3º) Ofereciam esse tipo de Evangelização, Com aquilo que costuma-se chamar: "pregação suplicante".

E esse é um aspecto fundamental na evangelização e pregação puritana. Aqui nós devemos abrir nossos olhos, pois o fato de discordarmos do moderno sistema de apelo popularizado por Finney, não significa que não devemos dirigir fortes apelos aos pecadores para que se arrependam e creiam. O Púlpito puritano, era recheado de apelos! Segundo o Dr. Beeke:

"Os puritanos usavam cada arma que podiam -pregação arrebatadora, apelo pessoal, oração ardente, raciocínio bíblico... para converter os pecadores da estrada da destruição para Deus".

Somos informados que John Bunyan não apenas informava a seu povo sobre sua situação e a Graça maravilhosa, não apenas anunciava a vida e a morte, mas implorava aos pecadores para que abandonassem seus pecados e corresse para Cristo! Os sermões puritanos eram sobrecarregados de rogos, clamores e súplicas para que os homens curvassem seus orgulhosos corações maculados pelo pecado diante do senhorio de Cristo.

Faziam isso porque sentiam todo o peso da eternidade sobre si e sobre seus ouvintes cada vez que pregavam o Evangelho.

4º) Ofereciam esse tipo de evangelização com pregação saturada de oração.

Esses servos eram grandes na pregação porque eram grandes na oração. Eles acreditavam que muitos bons sermões poderiam ser estragados por falta de oração. Assim, o púlpito puritano era cuidadosamente regado por oração para que o alimento fosse eficazmente entregue. A essa altura, para concluirmos e não tomarmos mais o tempo de vocês, nos fará bem ouvirmos o conselho de Baxter:

"A oração precisa sustentar o nosso trabalho, bem como nossa pregação. Não prega de coração ao seu povo aquele que não ora fervorosamente por eles. Se não persuadimos a Deus para lhes da fé e arrependimento, jamais os persuadiremos a crê e se arrepender".

Nosso trabalho requer muita oração!

Aplicação – Conclusão

O que nós aprendemos com tudo isso?

1º) Devemos verificar que tipo de tratamento temos dado as Escrituras em nosso ministério de pregação.

- A. Nossa autoridade está aqui.
- B. Nossa fidelidade será testada por aqui.
- C. (O pregador que eu ouvi recentemente).

2º) Precisamos aprender com os puritanos a amar aqueles para quem ministramos. Isso nem sempre é fácil, pois a mesma criança que mama é a que morde e dói.

3º) Jamais partamos do pressuposto de que todo o nosso auditório é regenerado.

4º) Aprendamos com os puritanos que nossa pregação precisa ter; luz, calor e paixão. O ministro fiel, do seu púlpito, derrama sua alma para seu povo.

5º) Lembremos que não temos que realizar o nosso trabalho com a força do nosso braço de carne, mas no poder do Espírito Santo. Quanto consolo para nós há nessa verdade!

6º) Como ocorria com os puritanos, nosso trabalho precisa ser governado pelo senso de urgência e de "encurtamento do tempo". Pois logo, logo, nós:

- A. Pregaremos nosso último sermão.
- B. Faremos nossa última oração aqui.
- C. Realizaremos nossa última visita pastoral.
- D. E estaremos contemplando a face de nosso Mestre e Senhor. Em breve estaremos desfrutando tudo o que pregamos e ensinamos durante toda a nossa vida. Força irmãos! Já, já, o nosso pai nos levará para casa...

Amém!