



## FAZENDO TEOLOGIA PÚBLICA A PARTIR DA COSMOVISÃO CRISTÃ INTEGRAL

*Tiago de Melo Novais<sup>1</sup>*

### RESUMO

O presente trabalho se propõe a analisar o papel da cosmovisão bíblica para os empreendimentos da teologia pública a partir da abordagem da tradição neocalvinista. Começando por definir dois obstáculos para uma teologia pública a partir da cosmovisão cristã, a saber, o secularismo e a cosmovisão dualista, foi traçada a distinção entre o secularismo e a ideia neocalvinista da relação entre religião e esferas públicas para que, dados os devidos fundamentos, déssemos a definição de cosmovisão cristã e seus principais elementos bíblico-teológicos. Posto como parte central na temática da cosmovisão cristã, a tríade da criação, queda e redenção se valeu de resumo do enredo bíblico por meio de uma perspectiva narrativa das Escrituras, que também serviram para o entendimento das particularidades dessa visão de mundo e sua expressão. Por fim, foram dados alguns apontamentos das implicações e requisitos de uma teologia pública feita por meio dessa visão de mundo bíblica.

**Palavras-chave:** Teologia pública, cosmovisão cristã, neocalvinismo.

### ABSTRACT

The present work proposes to analyze the role of the biblical worldview for the projects of public theology from the approach of the neocalvinist tradition. Beginning to define two obstacles to a public theology from the Christian worldview, namely, secularism and the dualistic worldview, the distinction between secularism and the neocalvinist idea of the relation between religion and public spheres was drawn, so that, given the due bases, we define the Christian worldview and its main biblical-theological elements. As a central part of the Christian worldview, the triad of creation, fall and redemption was based on a summary of the biblical plot through a narrative perspective of the Scriptures, which also served to understand the particularities of this worldview and its expression. Finally, a few notes were given on the implications and requirements of a public theology made through this biblical worldview.

**Keywords:** Public Theology, Christian worldview, neocalvinism.

---

<sup>1</sup> Bacharel em teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA) e obreiro em tempo integral da JOCUM em Campinas.



## INTRODUÇÃO

No contexto brasileiro é apresentada a nós a necessidade de explicitar a fé cristã como ferramenta para o bem comum dentro da lógica de sua própria cosmovisão. Não a limitar à um tipo de religião de foro íntimo, mas a expor numa visão de mundo todo-abrangente possibilitará alguns apontamentos da relação da fé cristã com as esferas públicas. Como veremos, o tema da teologia pública com ênfase na cosmovisão bíblica parece impelir os cristãos brasileiros a terem uma presença fiel não dualista nas esferas públicas, levando em conta a reivindicação escriturística de que Jesus Cristo é soberano sobre todas as coisas, mas não redundando em propostas de um Estado evangélico ou qualquer outra ação que evidenciaria um dualismo da presença cristã. Assim, em complemento, a investigação da relevância da teologia cristã para as esferas públicas também as fazem parte do projeto da criação divina. Como citado, nesse presente artigo, o tema a ser explorado será o da teologia pública, mas de forma não tão ampla, a proposta se dá no recorte da compreensão da importância da visão de mundo bíblica para a formulação de uma teologia pública cristã.

Assim, este texto sugere que haja requisitos para uma teologia pública cristã e que estas são advindas da visão de mundo bíblica. No entanto, será utilizado como referencial teórico a tradição neocalvinista, que contará com teóricos tanto clássicos como contemporâneos da mesma. Por se tratar de uma tradição distintamente cristã (em suas propostas filosóficas, teológicas e políticas) a cosmovisão na abordagem neocalvinista também pressupõe suas bases bíblicas, como os conceitos de criação-queda-redenção e a doutrina da Soberania de Cristo, que em soma, formam parte dos componentes de uma compreensão geral do mundo e da vida dentro dessa perspectiva apresentada. Juntamente com isso, será levada em consideração uma avaliação mínima do conceito de secularismo como o possível *background* social do ocidente que, em suas diversas dimensões na sociedade afeta as noções e dinâmicas da teologia pública.

Portanto, já que se trata de um objeto amplo que não será encerrado, serão oferecidos alguns apontamentos em direção ao benefício da igreja cristã e a sociedade brasileira. Sendo assim, sua metodologia de natureza qualitativa de cunho bibliográfico tem objetivo exploratório, e conta com base interdisciplinar, pois apesar da íntima relação com a teologia prática – ao se tratar da publicidade (efeito público) da fé – também conta com a necessidade

de buscar na teologia bíblica os subsídios para os pontos principais da formulação da cosmovisão cristã e, de forma introdutória, na filosofia reformacional as categorias filosóficas.

## **1. A VISÃO DE MUNDO DUALISTA E SUA RELAÇÃO COM A TEOLOGIA PÚBLICA**

Vivemos um momento onde cristãos estão se engajando e buscando um tipo de presença cristã nas esferas públicas. Com isso também cresce a necessidade de discernir melhor como essa relação deve ser feita. De maneira ideal<sup>2</sup>, percebemos que cristãos atualmente tendem a relacionar sua fé com a esfera pública através de, basicamente duas propostas: a) a fé cristã é relegada a foro íntimo (vida privada) das pessoas, não tendo quaisquer implicações no restante da vida. Dessa maneira a fé está ligada somente às questões eclesiásticas e sobrenaturais, como que descolada da realidade na vida cotidiana dos crentes; b) a fé cristã é tornada uma ferramenta que pode habilitar atitudes totalitárias, impondo a fé cristã de maneira esteticamente evangélica na sociedade. Aqui, a presença cristã está ligada a um tipo de domínio político – como a Frente Parlamentar Evangélica, ou, bancada evangélica – ou ligada às tentativas de recolocar a fé cristã no ambiente público através da linguagem, cultos ou costumes marcadamente eclesiásticos.

Assim, na raiz dessas duas abordagens de tipo ideal, se encontra uma visão de mundo dualista, pois tanto a primeira que consiste em ausentar-se da fé cristã para viver de forma neutra a vida pública, quanto a segunda, na proposta de consagrar uma instância profana com fórmulas evangélicas, constituem-se formas dualistas que não admitem os encadeamentos da fé cristã integral. É importante salientar que dualismo como cosmovisão é um produto da tentativa de fazer coexistir duas visões de mundo opostas, que por sua vez são estabelecidas através de pontos de partida diferentes, dentro de uma mesma, gerando um atrito interno que

---

<sup>2</sup> Termo “ideal” emprestado do sentido weberiano de “tipo ideal”, que tem como objetivo “criar um recurso, uma ferramenta, que garanta ao pesquisador um necessário distanciamento da realidade, visto que esta é complexa e contaminada por uma profusão de aspectos e sutilezas, os quais nem sempre têm relação com o fenômeno investigado”. BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. Saberes e práticas na pesquisa em Ciências da Religião. In: SILVEIRA, Emerson Sena da et al (Org.). **Como estudar as religiões: metodologias e estratégias**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p. 32.

resulta em uma dicotomia na percepção da realidade.<sup>3</sup> Por isso, o teólogo neocalvinista Albert Wolters ao analisar essa dinâmica da fé-vida pública afirma que:

Uma cosmovisão dualista - que estabelece uma divisão básica entre sagrado e secular, santo e profano - restringe a santificação e a obra do Espírito ao domínio sagrado e santo (normalmente à igreja institucional) e permite ‘consagração’ apenas (alguma conexão com o sagrado) para o restante da vida.<sup>4</sup>

Portanto, para a elaboração de uma teologia pública cristã-bíblica o fator impeditivo da compreensão e atuação integral do cristão na esfera pública é, antes de mais nada a sua cosmovisão; que mesmo inconsciente de suas implicações se encontra habitando em seu coração e serve como guia da vida e prática, tanto individual como comunitária, e pode ser reajustada às Escrituras. Portanto, parece ser indispensável entender melhor esse problema de cosmovisão que compromete a teologia pública nos âmbitos da vida prática. Exatamente nesse sentido é que a cosmovisão cristã se torna tão importante, pois uma visão de mundo dualista pode produzir uma ingenuidade quanto as implicações da fé cristã de maneira geral. Algumas ingenuidades são, por exemplo, a noção de que o cristianismo é uma escolha moral de transformação pessoal, mas esvaziada de sentido espiritual, ou que ela é somente espiritual e não requer implicações fora dos meios eclesiais, ou ainda (e principalmente) a falta do senso de integralidade que é imprescindível na cosmovisão bíblica, em que Jesus é o redentor de todas as coisas e o povo redimido é chamado para viver a sua missão preparada de antemão para ele (Cf. Efésios 2:10).

A partir dessa lógica um problema a ser resolvido está localizado na indagação de que a cosmovisão atuante nos cristãos não necessariamente corresponde à visão de mundo bíblica

---

<sup>3</sup> O principal teórico da tradição neocalvinista que explica o dualismo e suas consequências na história do Ocidente é Herman Dooyeweerd introduzindo o tema em seu livro *Raízes da cultura ocidental*. Basicamente, para ele, existe uma tentativa dialética que o ser humano está constantemente fazendo de síntese do que ele chama de “motivos bases”, que são forças motrizes espirituais que moldam as visões de mundo. Ou seja, Dooyeweerd explica que o motivo base grego (matéria-forma) foi acomodado ao motivo base cristão formando uma pseudossíntese gerando um novo dualismo que ficou conhecido na tradição católica romana como natureza-graça, representado pelos discípulos de Tomás de Aquino, dando início à dicotomia aqui criticada do sacro e o profano. Ver: DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 25-28.

<sup>4</sup> WOLTERS, Albert. **A criação restaurada: base bíblica para uma cosmovisão reformada**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 100.

e, somado a isso, a secularização se torna uma barreira para que entendamos que a teologia pública não deveria ser tarefa de alguns poucos acadêmicos que pensam a relação do Estado e religião, mas de muitos que, em diferentes áreas da sociedade, são forçados na cosmovisão bíblica para pensarem em projetos dessa natureza.

## **1.2. CONSTATANDO NOSSA SITUAÇÃO: SECULARISMO OCIDENTAL E A RELAÇÃO DAS ESFERAS DE SOBERANIA COM A RELIGIOSIDADE HUMANA**

Antes de vermos o problema dessas propostas que apontamos acima na sua raiz (na sua cosmovisão) e vermos que nelas existem um tipo de ingenuidade quanto às reivindicações da fé cristã, precisamos constatar que estamos realmente vivendo em um momento em que o secularismo é o *background* social que provoca esses reducionismos, no qual parte dos cristãos parecem ter cedido à essa lógica.

Em primeiro lugar, é preciso delimitar o que queremos dizer ao afirmar que o pano de fundo do ocidente e principalmente (nosso objetivo) no Brasil é mesmo o secularismo. Charles Taylor, filósofo canadense prolífero nessa área de estudo, explora no seu livro *Uma era secular* uma definição de secular na qual oferece três sentidos. Num primeiro sentido, Taylor se refere à condição dos espaços públicos e práticas comuns (comunitárias) que nessa era se tornaram seculares. Para ele, diferente das sociedades “pré-modernas”, os espaços públicos hoje estão separados da religião e não necessitam mais desse vínculo como antes para que seja validado. Em suas palavras:

A diferença, então, seria esta: embora a organização política de todas as sociedades pré-modernas estivesse de algum modo conectada a, embasada em ou garantida por alguma fé em, ou compromisso com Deus, ou com alguma noção de realidade derradeira, o Estado ocidental está livre dessa conexão. As igrejas se encontram hoje separadas das estruturas políticas [...].<sup>5</sup>

Ou seja, nesse primeiro sentido há uma separação da religião e o Estado e demais espaços públicos, não necessitando mais do vínculo que antes era indispensável da religião. Sendo assim, nessa primeira definição da secularidade “a religião, ou a sua ausência, consiste

---

<sup>5</sup> TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 13.



em grande medida numa questão privada”<sup>6</sup>. Já no segundo sentido, Taylor define secularidade como o processo onde as pessoas abandonam suas convicções e práticas religiosas, deixando de ser religiosos e deixando também de frequentar as igrejas e demais instituições religiosas. Para ele, “nesse sentido, os países da Europa ocidental tornaram-se majoritariamente seculares - até mesmo aqueles que mantêm vestígios de referência a Deus no espaço público”<sup>7</sup>. E por fim, no terceiro e último sentido, o secular que caracteriza a atualidade se refere à condição da fé para as pessoas das sociedades ocidentais, ou seja, as sociedades que antes nem sequer pensavam na possibilidade de não ter fé alguma em Deus agora questionam se é benéfico para elas terem alguma crença em qualquer divindade ou não pois já não se trata mais de um campo essencial da vida humana, mas escorregou para a trivialidade como a escolha da empresa que trabalhará ou faculdade que vai cursar. Charles Taylor descreve essa transformação da seguinte forma:

A mudança para a secularidade nesse sentido consiste, entre outras coisas, na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada.<sup>8</sup>

Apesar dessa definição multifacetada que Charles Taylor oferece do que ele chama de Era Secular, é a sua terceira definição a mais crucial para o desenvolvimento da sua ideia. Porém, nos importa principalmente, além do terceiro, o primeiro sentido, entendendo que um afirma o outro e contribui para o nosso problema levantado da relação dos cristãos com a vida pública. Como o próprio Taylor afirma: “[no] caso ocidental, a mudança para a secularidade pública [primeiro sentido] contribuiu em parte para promover uma Era Secular em meu terceiro sentido”<sup>9</sup>. Assim podemos ver que tanto no primeiro sentido, onde a sociedade agora se organiza à parte da religião relegando-a a foro íntimo ou vida privada, quanto no terceiro, onde as pessoas levam em conta se a crença em Deus será pertinente ou não se tratando de apenas mais uma alternativa no meio de várias, o que está em jogo parecer ser uma redução da atuação

---

<sup>6</sup> Ibid, p. 13.

<sup>7</sup> Ibid, p. 15.

<sup>8</sup> Ibid, p. 15.

<sup>9</sup> Ibid, p. 16.

da fé nas esferas onde o fiel transita na sua vida cotidiana. Com isso, devemos observar que o processo de secularização, apesar das dificuldades trazidas pelo conceito<sup>10</sup>, é uma das causas que levam o cristão a viver suas dinâmicas públicas alinhadas com o espírito desse tempo, isto é, de acordo com a redução da fé na vida pública. Percebido assim, quando limitado a vida íntima de cada indivíduo e/ou aos ambientes e iniciativas somente eclesiais, o Evangelho se esvazia de sua proposta de totalidade e facilmente é confundido com um tipo de espiritualidade individualista e subjetivista. Sendo assim, os pontos mais visíveis da transformação da fé cristã nesse *background* social da era secular são (a) o deslocamento da religião para foro íntimo deixando de ser assunto de interesse público e (b) a transformação da fé em Deus em escolha pessoal equivalente em importância à outras instâncias da vida, não tendo necessariamente implicações da primeira nas últimas.

Em segundo lugar, a abordagem neocalvinista ao elaborar um projeto de teologia pública, rejeita tanto a noção secularista do lugar da religião na sociedade quanto um tipo de saudosismo medieval onde o esquema de poder igreja-Estado nas dinâmicas de decisões públicas poderiam possibilitar o cristão a agir de maneira totalitária a partir de suas convicções religiosas. Pelo contrário, por meio do conceito nomeado de *esferas de soberania* por Abraham Kuyper, o precursor da tradição neocalvinista, encontramos um dos subsídios necessários para a compreensão de que cada esfera da sociedade conta com suas próprias normas de funcionamento e dinâmicas de atuação dadas por Deus. Como explica L. Kalsbeek:

Em 1880 Kuyper inaugurou a Universidade Livre de Amsterdã com uma palestra sobre o tema 'Esfera de soberania'. Nessa palestra, que desde então se tornou famosa, ele falou sobre esferas sociais como o Estado, a igreja, a escola e a família, cada qual possuindo sua própria identidade e soberania. [...] Kuyper declarou que Deus, o Soberano absoluto, deu a cada esfera dentro da sociedade suas próprias leis de vida peculiares pelas quais devem viver. Não apenas o Estado, mas a igreja, a família, a escola, as empresas, a ciência, as artes, etc., são soberanas em suas próprias áreas ou esferas. A fonte de autoridade para cada esfera não é o Estado, mas o próprio Deus.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> O pastor norte americano Timothy Keller questiona a condição de que o ocidente realmente tem se tornado secular no sentido de ser cada vez menos religioso, já que ele constata que o número tanto de cristãos quanto de outros novos tipos de espiritualidade conta com estatísticas de crescimento no ocidente. Ver: Timothy KELLER, Timothy. **Deus na era secular**: como os céticos podem encontrar sentido no cristianismo. São Paulo: Vida Nova, 2018. p. 67-79.

<sup>11</sup> KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 82.



Um projeto de teologia pública nesses termos não se aproxima em nada de uma lógica católico-romana medieval de igreja-Estado. Além disso, o empreendimento neocalvinista pressupõe que há um ideal de *diferenciação* (ou abertura) da sociedade que implica em cada uma das esferas da sociedade se desenvolverem em instituições e instâncias autônomas umas as outras a partir do seu princípio normativo que é peculiar de cada uma delas. Herman Dooyeweerd, principal filósofo do neocalvinismo explica qual a relação dessas esferas entre si, esclarecendo um pouco desse conceito de diferenciação em que cada esfera funciona a partir de sua própria natureza e autonomia relativa:

Nem uma única esfera diferenciada da vida - de acordo com sua verdadeira natureza - pode abarcar o homem em todos os relacionamentos culturais. A ciência é tão incapaz disso como o é a arte; o Estado não é mais adequado para fazer isso do que a igreja institucional, o mundo dos negócios, a escola, ou uma organização trabalhista. Por que? Porque cada uma dessas esferas, de acordo com sua natureza interna, é limitada em sua esfera cultural de poder. [...] Como instituição temporal, a igreja não pode reivindicar todo o poder cultural. Deus não deu à igreja o chamado histórico que deu à ciência, à arte, ao Estado, ou ao empreendimento comercial. O poder espiritual da igreja não pode incorporar as outras esferas de poder.<sup>12</sup>

O contrário desse conceito seria uma sobreposição de esferas de maneira totalitária, quando o Estado, por exemplo, se torna a fonte primária de poder e a esfera ilimitada em atuação, ou quando a igreja institucional se torna decisiva para a tomada de decisões estatais. O que é sugerido por Kuyper e desenvolvido mais a fundo por Dooyeweerd é que uma sociedade não reacionária se mostra desenvolvida quando suas instituições sociais e esferas funcionam todas de acordo com o limite de soberania e papel de atuação dada a cada uma por Deus. Pedro Dulci, filósofo e teólogo brasileiro neocalvinista, também observa que há nas definições dooyeweerdianas uma estreita relação entre totalitarismo e sacralização, pois as esferas da sociedade se tornam absolutizadas quando se apossam do lugar de atuação e poder que pertence a outras esferas da sociedade:

Todas as vezes que uma esfera social assume dimensões totais - como um

<sup>12</sup> DOOYEWEERD, 2015, p. 98.



regime político em estado de exceção, por exemplo -, estamos diante da absolutização de um aspecto da realidade em detrimento de outro (s). Justamente por isso chamamos os regimes políticos, como o nazismo, de totalitarismo. Isso significa dizer que uma parte da experiência humana foi divinizada e agora rivaliza com todos os outros ‘deuses’ que competem pelo controle das dinâmicas da cultura. O governo hitlerista, por exemplo, reivindicou para si dimensões que não são próprias da política, mas sim da religião.<sup>13</sup>

Com isso, Dooyeweerd e Kuyper não concordam com um princípio de unificação da igreja com o Estado para que a atuação da fé cristã seja eficaz e integral, pois Deus é o Senhor e legislador das leis que operam sobre as esferas todas para seu funcionamento e desenvolvimento. Mas ainda aqui se faz necessário um alinhamento importante: dizer que a esfera da igreja é distinta em suas leis que a regem e em atuação social quanto à esfera do Estado não é o mesmo que dizer que cristãos serão neutros quando circularem fora da instituição religiosa, pois é justamente essa noção dualista que estamos rejeitando. Novamente Pedro Dulci é cirúrgico quando observa a relação das duas esferas com a religiosidade inerente do ser humano:

Todo meu discurso sobre a diferença de esferas estatais e eclesiásticas poderia nos levar a um problema que julgo ser o principal obstáculo para a participação pública dos discípulos de Cristo. Dizer que estes dois âmbitos da realidade social são separados, independentes e regidos por suas próprias leis não é o mesmo que dizer que política é um assunto restrito ao âmbito jurídico, partidário e governamental, enquanto religião é restrita ao templo, ao domingo e aos cristãos. Minha crítica à tese da secularização da sociedade tem um alvo específico: questionar essa compartimentalização da vida dos indivíduos. O filósofo canadense James K. A. Smith resumiu esse alvo em uma frase simples: ‘Existe algo de político em jogo em nosso culto e algo de religioso em jogo em nossa política’.<sup>14</sup>

Isso nos leva ao nosso terceiro quadro. Quando nos referimos ao religioso, como fez Dulci acima, estamos apontando para aquilo que é inerente ao ser humano, ou seja, sua noção quanto a algum tipo de divindade, podendo ser o Deus das Escrituras propriamente dito ou ídolo criado a partir de algo na criação que permeará toda sua experiência humana. Como

<sup>13</sup> DULCI, Pedro. *Fé cristã e ação política*: a relevância pública da espiritualidade cristã. Viçosa, MG: Ultimato, 2018, p. 26.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 28.

# BONA CONSCIENTIA

Revista interdisciplinar de teologia, filosofia, sociologia e ciências da religião



Dooyeweerd descreve, a religião é um impulso inato humano em busca de sua Origem absoluta, que pode ser direcionada ao Deus verdadeiro ou algum ídolo criado<sup>15</sup>. Esse pressuposto de que todos são religiosos em sua natureza está enraizado no pensamento reformado principalmente desde o argumento calviniano de o ser humano possui um *sensus divinitatis*, ou seja, um senso de divindade colocado por Deus em toda consciência humana. Calvino afirma enfaticamente que na mente humana há uma disposição natural do senso de divindade que “consideramos como além de qualquer dúvida” pois “Deus mesmo infundiu em todos certa noção de sua divina realidade [...]”<sup>16</sup> Calvino conclui parte desse argumento dizendo que todos “assim retêm sempre certa semente de religião”. “Portanto, como desde o princípio do mundo nenhuma região, nenhuma cidade, enfim nenhuma casa tenha existido que pudesse prescindir da religião, há nisso uma tácita confissão de que no coração de todos faz gravado o sendo da divindade”.<sup>17</sup>

A partir disso, pressupor que separação igreja-Estado seja a mesma coisa que separar religião do restante da vida como foro íntimo é sucumbir à secularização em todos os sentidos que Charles Taylor colocou, pois não compreende que, apesar de concordarmos que para o desenvolvimento da sociedade a igreja institucional e o Estado devam ser instâncias separadas por suas leis e atuação, a religião é parte integrante do homem onde quer que ele esteja na sociedade. Assim, para a fé cristã essa separação se torna ainda mais dificultosa pois toda a vida do indivíduo que tem a cosmovisão cristã necessariamente é permeada por Cristo em todas as áreas onde transita com a finalidade do benefício público e a glória de Deus. Podemos observar a olho nu que cristãos estão cada vez mais entrelaçados nessa lógica do secularismo sem se darem conta das implicações que isso pode acarretar para a sua fé cristã. Quem observa isso de fora do arraial evangélico constatando que de certa forma os religiosos cedem à essa lógica (e a essa cosmovisão dualista em última instância) é o filósofo Jurgen Habermas quando afirma que:

De um lado, a consciência religiosa se viu coagida a aceitar processos de adaptação. Toda religião é originalmente uma ‘visão do mundo’ ou uma *comprehensive doctrine*, inclusive no sentido de reivindicar a autoridade de

<sup>15</sup> DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 74-75.

<sup>16</sup> CALVINO, João. **As Institutas**, vol. 1. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 47.

<sup>17</sup> Idem.



estruturar a forma de vida como um todo. Sob a pressão da secularização do conhecimento, da neutralização do poder do Estado e da liberdade religiosa generalizada, a religião se viu obrigada a desistir dessa pretensão ao monopólio de interpretação e à forma normativa e abrangente de vida.<sup>18</sup>

Mesmo que para Habermas esse processo de desistência da religião de reivindicar ser a verdade sobre as coisas seja o ideal para o florescimento da sociedade, seu reconhecimento se torna um alerta para que o cristão repense a relação da sua fé com tudo o mais. Ou seja, até mesmo um não crente como Habermas reconhece que: (a) toda religião, e portanto a fé cristã, é uma visão de mundo todo-abrangente e reivindica ser a verdade (não tirânica) sobre as coisas, e (b) que os crentes desistiram dessa abrangência da fé por conta da secularização que deslocou a religião para um lugar de inoperância social.

### 1.3. A COSMOVISÃO DUALISTA NÃO FORNECE CATEGORIAS INTEGRAIS

Poderemos observar agora que no *core* dessas duas abordagens de teologia pública colocadas inicialmente parece haver uma cosmovisão dualista operando por sobre ambas. Como já delinhamos de forma mais básica antes, uma cosmovisão dualista é o fruto de uma tentativa de síntese de visões de mundo diferentes que são, em si mesmas, operadas por impulsos religiosos opostos.<sup>19</sup> Por isso Herman Dooyeweerd escreve que “a questão central dessa dialética religiosa é a pseudossíntese que, repetidamente, ameaça redundar numa divisão absoluta ou oposição entre as ‘áreas da vida’ cristã e não cristã.”<sup>20</sup> Assim, a cosmovisão dualista não dá condições de compreender a integralidade da fé cristã pois está constantemente pondo

---

<sup>18</sup> HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2007, p. 53.

<sup>19</sup> Sobre a diferença entre uma síntese teórica, que é possível, e uma síntese religiosa, que termina sempre em um atrito, Herman Dooyeweerd explica que a primeira é feita a partir do nível teórico do pensamento, onde abstraímos os aspectos da realidade e relacionamos eles em busca de conhecimento, mas que a última tem sua raiz num nível “supra-teórico” que age no coração dos indivíduos onde, em última instância de acordo com as Escrituras, só existem duas possibilidades existentes: uma orientação espiritual movida pelo Espírito Santo em direção ao Deus verdadeiro ou uma orientação espiritual movida por algum ídolo criado quando se absolutiza qualquer coisa criada da realidade para funcionar como um deus. Essa síntese religiosa não é possível ser feita, por isso deve ser vista como uma antítese. É por essa causa que cosmovisões opostas não podem ser reconciliadas. DOOYEWEERD, 2018, p. 70-103.

<sup>20</sup> DOOYEWEERD, 2015, p. 28.



em contraste âmbitos sagrados e profanos da experiência humana. De maneira descritiva e limitada, não é difícil identificar que essa visão de mundo — a que enxerga o mundo dividido entre duas instâncias opostas chamadas de secular e sagrado — produz a sensação de que a vida cristã pertence a instância do sagrado, ou espiritual, e o restante da sua vida pertence a sua *vida secular*. Traduzindo para formas de vida comum, o trabalho (a menos que ligados a uma instituição religiosa), o casamento, a intelectualidade, a política, as amizades de pessoas não cristãs, são automaticamente jogadas num lugar onde a fé cristã está relacionada somente de forma periférica — ou estética, quando há na vida cotidiana uma forma de vestir, falar e agir como são feitos no ambiente da igreja. Do outro lado, a igreja, a espiritualidade, a vida devocional e ministérios exercidos são parte da vida espiritual, pois estão "diretamente ligados" ao culto e a obra de Deus. Dessa forma, essa visão de mundo até aqui discutida mostra não ter condições suficientes para fornecer noções diferentes que não uma dicotomia que se reflete também nas propostas de teologia pública. Por isso, as propostas de tipo ideal de relacionar a fé cristã com o restante da vida ("a" e "b") estarão inevitavelmente fadadas ao reducionismo. Assim, uma terceira via somada às propostas anteriores, dessa vez de natureza bíblica, para conciliar a fé cristã com o restante, pode fornecer as devidas categorias integrais.

## **2. BASE BÍBLICA DO CONTEÚDO DA COSMOVISÃO CRISTÃ: A META-NARRATIVA BÍBLICA**

Nosso esforço para delinear a contribuição das reivindicações da cosmovisão cristã na teologia pública irá se concentrar em dois pontos: (a) entender a necessidade de ter uma cosmovisão bíblica e seus pontos principais que expõe as divergências de uma visão de mundo dualista e, finalmente, mas de forma breve, (b) mostrar a partir dessas bases anteriores a teologia pública como empreendimento relevante para a missão cristã no Brasil. É de grande importância no momento que vivemos trazer a discussão sobre a cosmovisão cristã, teologia pública e sua relação. Mesmo que, como nunca antes, esse assunto de cosmovisão tenha sido amplamente falado pelo Brasil, ainda há o espaço para explicá-lo por meio da abordagem neocalvinista, onde a ideia de integralidade da fé cristã tem um maior escopo teórico e prático. É uma preocupação dessa tradição trazer à tona a forma como Deus se relaciona com toda a sua

# BONA CONSCIENTIA

Revista interdisciplinar de teologia, filosofia, sociologia e ciências da religião



criação e como Ele se revela Soberano sobre todas as coisas. Isso implica necessariamente no engajamento e desenvolvimento do cristão para com a criação divina, sem que isso se torne um tipo de idolatria ou reducionismo do Evangelho às boas obras, pelo contrário, revela a necessidade de, a começar por um coração regenerado pelo Espírito de Deus, ter a vida moldada pelos pressupostos das Escrituras como contraponto às demais formas de vida religiosa em toda a sociedade.



Para tratarmos da necessidade da cosmovisão cristã para a teologia pública é imprescindível termos em mente alguns pontos das Escrituras bem esclarecidos pois são eles o conteúdo positivo dessa visão de mundo.

Em primeiro lugar, precisamos observar que há uma unidade escriturística que gera uma grande narrativa (ou meta-narrativa)<sup>1</sup>, ou seja, as histórias da bíblia apesar de serem muitas, tem uma unidade coerente que juntas fornecem a verdade sobre a história do mundo. Como os teólogos Michael Goheen e Craig Bartholomew afirmam: “Precisamos levar a história cristã a sério desse modo por que é a verdade e nos conta de modo verdadeiro a história de toda a história, começando com a Criação e terminando com a Nova Criação”.<sup>2</sup>

Segundo, os pontos principais dessa meta-narrativa bíblica podem ser resumidos no esquema criação-queda-redenção. De forma sucinta, a *criação*<sup>3</sup> do relato bíblico de Gênesis 1 e 2 trazem dois importantes tópicos: a) Deus se revela o único Deus, origem e criador de todas as coisas; b) Deus cria a humanidade como sacerdotes que devem cuidar e desenvolver a criação. Logo no primeiro verso do livro de Gênesis vemos o elemento fundante de toda a visão de mundo bíblica: “No princípio, criou Deus os céus e a terra”. Esse verso pressupõe que antes de haver qualquer tipo de existência, Deus já era Deus, portanto, a origem de toda a realidade. Em seguida, todo o restante do relato de Gênesis 1 se propõe a explicar que esse Deus foi gradativamente criando todas as coisas que há na realidade de forma ordenada. Esse tópico revela o caráter criativo e ordenador do Senhor, ou seja, além de pôr a existência todas as coisas, Deus institui a ordem criacional, que consiste no funcionamento específico de cada coisa na criação mediante as leis que as regem, cada uma “segundo a sua espécie”. Como disse o teólogo Abraham Kuyper: “Por isso, toda vida criada necessariamente traz em si mesma uma lei pra

---

<sup>1</sup> O conceito de meta-narrativa é usado para designar histórias que tentam explicar o todo da história do mundo, dando noções gerais de como se deve entender as coisas desde o começo, passando por um desenvolvimento que explica o presente e um fim esperado. As meta-narrativas funcionam como a expressão de cosmovisões, moldando a forma como as pessoas enxergam o sentido da vida. Como diz Michael Goheen e Craig Bartholomew em *O drama das Escrituras*: “Essas histórias abrangentes nos proporcionam o significado da história universal. Elas foram chamadas de ‘grandes narrativas’, ‘grandes histórias’ ou ‘metanarrativas’. Cada um de nós (quer estejamos conscientes disso ou não) tem uma”. GOHEEN, Michael; BARTHOLOMEW, Craig G.. **O drama das Escrituras**: encontrando nosso lugar na história bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2017, p. 19-28.

<sup>2</sup> GOHEEN; BARTHOLOMEW, 2017, p. 26.

<sup>3</sup> O presente trabalho não se propõe a discutir o relato de Gênesis 1 e 2 da perspectiva cosmológica, ou seja, nosso objeto de estudo são os propósitos e implicações desse relato e não a forma com que esses relatos se deram na realidade.



sua existência, instituída pelo próprio Deus.”<sup>4</sup> Depois, a partir do verso 26 do mesmo capítulo até o final de Gênesis 2 se encontra o relato de Deus criando a humanidade e atribuindo a ela a *Imago Dei*, ou seja, a sua imagem e semelhança. A humanidade que foi criada para se relacionar com seu criador de forma pessoal recebe também responsabilidades sacerdotais para que não somente cuidassem mas principalmente desenvolvessem a boa criação: “Embora Deus tenha se retirado do trabalho da criação, colocou uma imagem de si mesmo na terra com o mandato de continuar”.<sup>5</sup>

No entanto, em Gênesis 3 encontramos o relato da *queda*, que marca o rompimento do homem para com seu Criador, causando uma antinormatividade em toda a criação. O desejo de autonomia levou a humanidade a se afastar de Deus trazendo maldição sobre a criação, fazendo com que todos após eles fossem alienados nesse estado de distância do Criador, em pecado. Esse estado de pecado atinge não só a humanidade, mas toda a criação, gerando uma anomalia na boa criação de Deus (Cf. Gn. 3:14-19; Rm. 8:19-22). Tamanha extensão do pecado também exige *redenção* de igual valor. A dívida causada pela humanidade não pode ser paga por ela mesma para reestabelecer a comunhão com seu Criador, por isso o próprio Deus se encarna como homem em favor da sua criação que tomou a direção contrária a sua vontade. Jesus de Nazaré, do advento à ressurreição, está comprometido com o trabalho de reconciliação de todas as coisas por meio de seus méritos na cruz, a começar pela salvação dos filhos de Deus e o estabelecimento parcial de seu Reino na terra. A obra de Cristo é a reconciliação de todas as coisas (Cf. Cl. 1:13-20) e assim mostrar seu senhorio sobre todas elas. O Deus verdadeiro restabelece a harmonia com sua criação e a humanidade pode novamente se relacionar com Ele e “recebe outra oportunidade em Cristo [...] como administradores de Deus sobre a terra”.<sup>6</sup>

## 2.2. FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA COSMOVISÃO CRISTÃ NAS PROPOSTAS DE TEOLOGIA PÚBLICA

---

<sup>4</sup> KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2014, p. 78.

<sup>5</sup> WOLTERS, 2006, p. 53

<sup>6</sup> *Ibid*, p. 81.



Como expusemos de forma breve a lógica mestra e os principais pontos dessa meta-narrativa bíblica, podemos ver agora a abrangência da visão de mundo cristã que traz necessariamente a reivindicação de ser a verdade pública para toda experiência humana. Como diz novamente o filósofo neocalvinista Albert Wolters: “Quando olhamos através das lentes corretivas das Escrituras, percebemos que em todos os lugares as coisas de nossa experiência começam a se revelar como *criadas*, sob a maldição do *pecado*, e ansiando pela *redenção*”<sup>7</sup>. Ou seja, a estrutura dessa visão de mundo bíblica não desemboca em dualismos, mas em uma explicação sobre a vida e o mundo em sua integralidade, em que todos os aspectos da realidade estão contemplados de forma igual e são entendidos a partir desses três princípios norteadores. Ao invés da noção dualista onde a realidade consiste em duas instâncias em conflito irreparável, a instância da natureza e a da graça<sup>8</sup> (ou secular e o sagrado), a visão de mundo bíblica tem uma unidade coerente e todo-abrangente onde todas as coisas são *criação* de Deus, caídas pela consequência do *pecado*, mas *redimidas* por meio da obra e *senhorio* de Cristo sobre elas. Portanto, nada na realidade pertence a uma instância neutra que pode ser posta numa esfera secular, ou seja, sem Deus.

Antes de prosseguir para o apontamento de uma proposta de teologia pública, é importante dizer que a narrativa bíblica não é em si mesma a cosmovisão cristã, mas antes, é o conteúdo e expressão dela. Por isso, se por um lado a cosmovisão cristã oferece um escopo integral não dualista para uma teologia pública saudável, de outro não podemos pressupor que o conceito de cosmovisão seja o mesmo do senso comum. É preciso qualifica-lo nessa proposta.

## 2.2.1 COSMOVISÃO COMO UMA ORIENTAÇÃO RELIGIOSA DO CORAÇÃO

---

<sup>7</sup> Ibid, p. 97.

<sup>8</sup> Quem se apropriou dessa ideia de dualismo natureza-graça feita por Herman Dooyeweerd foi Francis Schaeffer. Em seu livro *A morte da Razão*, o autor diz que por influência grega, a tradição escolástica, principalmente por influência de Aquino, compreendeu de forma incompleta a queda, dando autonomia à razão humana e abrindo espaço para um humanismo autônomo. Isso fez com que a visão de mundo cristã fosse condicionada a categorias dualistas: um mundo dividido entre natureza e graça, o andar de baixo e de cima. Com isso “à medida que a natureza se fazia autônoma, passava a ‘devorar’ a graça”, num tipo irremediável de conflito interno pois não se submeteu ao caráter radical da queda e da redenção. Ver: SCHAEFFER, Francis. **A morte da razão**. São Paulo: ABU Editora; Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2014, p. 13-23.



Um teórico importante para essa discussão que captou um importante ponto da tradição neocalvinista ao conceituar o termo cosmovisão foi James Sire, em seu livro *Dando nome ao elefante*, no qual define que:

Cosmovisão é um compromisso, uma orientação fundamental do coração, que pode ser expresso como uma estória ou num conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) que sustentamos (consciente ou subconscientemente) sobre a constituição básica da realidade, e que fornece o fundamento no qual vivemos, nos movemos e existimos.<sup>9</sup>

Essa definição propõe que cosmovisão não é um conjunto de proposições aceito pelas pessoas pela via da racionalidade como numa rede de ideias, mas é uma orientação religiosa do coração que se expressa em forma de meta-narrativas ou conjunto de pressuposições, ou seja, apesar de expressarmos a visão de mundo cristã no conteúdo objetivo da Bíblia, ela se inicia na operação religiosa no coração das pessoas. O papel do coração nessa definição é a chave para entender o conceito de cosmovisão, que por sua vez é o centro do ser humano, onde a orientação religiosa habita e dá o conteúdo para as volições, afeições e racionalidade das pessoas. Isso implica em dizer que a religiosidade humana não é um aspecto da vida humana como qualquer outro — como numa compreensão dualista de que a dimensão religiosa é somente parte separada e equivalente ao restante da vida —, mas que essa orientação religiosa agindo no elemento central do ser humano (coração) é que define sua visão de mundo. De forma mais precisa, Dooyeweerd introduz seu conceito de “motivo-base religioso” para explicar que são eles os definidores até das visões de mundo<sup>10</sup>. Para ele, o motivo base:

É uma força orientadora absolutamente central porque, a partir do centro religioso da vida [coração humano], governa as expressões temporais e aponta

<sup>9</sup> SIRE, James. **Dando nome ao elefante**: cosmovisão como um conceito. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2012, p. 179.

<sup>10</sup> Dooyeweerd identifica quatro grandes motivos-base no Ocidente que correspondem ao desenvolvimento histórico ocidental. São eles: o motivo grego de matéria-forma, o motivo bíblico criação-queda-redenção, o motivo escolástico natureza-graça e o motivo moderno natureza-liberdade. Para ele os quatro motivos-base dão origem a todas as cosmovisões ocidentais, mas afirma que a única visão de mundo não dualista é a advinda do motivo-base bíblico. No entanto, para que alguém tenha a visão de mundo bíblica é necessário a ação regeneradora do Espírito Santo nos corações humanos que são naturalmente apóstatas. Somente os homens cujo coração está em comunhão com Deus podem interpretar a realidade por meio da revelação escrita. Ver: DOOYEWEERD, 2015, p. 20-54.



para a verdadeira ou suposta origem de toda a existência. No sentido mais profundo possível, determina toda a maneira de viver da sociedade e sua visão de mundo.<sup>11</sup>

Nessa lógica, o coração orientado por meio do compromisso religioso do coração de que a realidade última é a matéria, provavelmente resultará numa visão de mundo materialista, e assim por diante. Na concepção neocalvinista o coração humano orientado pelo Deus verdadeiro é a única via para uma cosmovisão cristã, pois é a partir dessa orientação religiosa que a bíblia se torna o conteúdo positivo que molda a “constituição básica da realidade” dos indivíduos que a possuem. Em conclusão, utilizando a linguagem reformada, nos interessa observar que a cosmovisão cristã só pode ser fruto da ação do Espírito Santo no processo de regeneração, que transforma corações apóstatas de pedra naturalmente direcionados a vários ídolos<sup>12</sup> em corações de carne onde habita o Deus que corrige integralmente as lentes humanas outrora alienadas pelo pecado (Cf. Ez. 36:26-27).<sup>13</sup>

## 2.2.2. PEDRO DULCI E MIROSLAV VOLF: UMA TEOLOGIA PÚBLICA POR MEIO DA COSMOVISÃO CRISTÃ

Pedro Dulci, filósofo neocalvinista, professor e pastor presbiteriano brasileiro, e Miroslav Volf, teólogo croata e professor da Universidade de Yale são dois intelectuais atuais importantes que identificaram falhas nas propostas de teologia pública e escreveram sobre a necessidade de fazer da cosmovisão<sup>14</sup> cristã as lentes para a ação do cristão nas esferas públicas.

---

<sup>11</sup> DOOYEWEERD, 2015, p. 22.

<sup>12</sup> Faço menção à frase de Calvino ao afirmar que “o coração [ou imaginação] humano é, por assim dizer, uma perpétua fábrica de ídolos”. CALVINO, 2006, vol. 1, p. 107.

<sup>13</sup> Dooyeweerd descreve esse processo de transformação como o “sentido central e radical” da Palavra de Deus, afirmando que “a Palavra de Deus, penetrando na raiz de nosso ser, tem de tornar-se a força motriz central de toda a vida cristã dentro da ordem temporal com sua rica diversidade de aspectos, tarefas e esferas ocupacionais”. Ver: DOOYEWEERD, 2018, p. 237-245.

<sup>14</sup> Apesar de Miroslav Volf não utilizar a terminologia “cosmovisão” no contexto que fala sobre a ação de Deus para uma vida de fé pública, ele usa o termo “sabedoria” como equivalente, até onde posso identificar. Além disso, quando ele usa a palavra religião, também parece estar se referindo ao seu “caráter concreto” como uma visão da totalidade com sua “configuração particular de seus elementos”. Ele diz que: “De forma correspondente, a sabedoria cristã em certo sentido é a fé em si mesma, ou seja, uma interpretação totalmente abrangente da realidade, um conjunto de convicções, atitudes e práticas que orientam as pessoas no seu modo de viver bem”. Para ver toda a discussão elaborada por ele usando essas terminologias ver: VOLF, Miroslav. **Uma fé pública**: como o cristão pode contribuir para o bem comum. São Paulo: Mundo Cristão, 2018, p. 125-163.



Volf em seu livro *Uma fé pública* argumenta que uma religião “profética” se constitui daquela que deseja a transformação no mundo porque é marcada tanto pela sua “ascensão” quanto pelo seu “retorno”<sup>15</sup>, ou seja, ela não abdica do seu essencial encontro com Deus e recebimento dos elementos revelacionais que fornecem suas pressuposições, nem do seu retorno, que é seu “intercâmbio com o mundo” a partir dos elementos da ascensão. Com isso posto, constatamos que uma postura dualista na esfera pública seria o mesmo que descaracterizar essa natureza “profética” e, portanto, integral das religiões. Nessa lógica o autor faz uma crítica a concepção pluralista<sup>16</sup> da relação entre religiões nas esferas públicas, dizendo que ela se mostra incoerente pois a postura de reduzir a “diversidade religiosa a uma igualdade subjacente” com um “molde preestabelecido” não leva em conta as implicações da religião nas pessoas, que por sua vez é “em si a estrutura mais abrangente para a vida e o modo de pensar.”<sup>17</sup> Em outras palavras, sua religião fornece sua visão de mundo e não se pode ignorar essa base pressuposicional e igualar as diversas religiões exigindo a elas neutralidade pública. Sendo assim, propor uma teologia pública cristã que não leve em conta o caráter integral do aspecto religioso nas visões de mundo não contribui nem para os portadores de tal cosmovisão quanto para a inclusão dialogal dela na sociedade. Esse elemento complexifica o debate, mas o enriquece à medida que escapamos das propostas reducionistas. Tendo isso em vista, Volf oferece uma solução em que “cada pessoa deveria falar na arena pública tendo sua própria voz”, ou seja, atentando a cada religião em sua “configuração particular de seus elementos”.

Pedro Dulci, dada sua influência neocalvinista, também acredita que a cosmovisão — nos termos da nossa definição de James Sire — é aquilo pela qual todos os empreendimentos sociais são feitos. Para ele: “Toda e qualquer iniciativa humana é dirigida por compromissos últimos de natureza religiosa”.<sup>18</sup> Com isso, o autor mostra que mesmo a sociedade ocidental dita secularizada não escapou da religiosidade, tanto no seu desenvolvimento ao longo dos séculos quanto agora em que o papel da religião e suas cosmovisões não deixaram de ser os

---

<sup>15</sup> VOLF, 2018, p. 26.

<sup>16</sup> Com concepção pluralista Volf quer designar a ideia de que toda religião é igual e, portanto, igualmente crível, onde não há verdade que se sobressaia a outra em nenhum aspecto das religiões. Algo parecido com um multiculturalismo relativista.

<sup>17</sup> VOLF, 2018, p. 155.

<sup>18</sup> DULCI, 2018, p. 110.



motivadores da sociedade, ou seja, “não existe neutralidade nas relações públicas”.<sup>19</sup> Por isso, a teologia pública, como qualquer outro empreendimento cristão na sociedade será agregador quando for inteiro:

E é isso que falta à teologia pública brasileira: a capacidade de pensar e executar seus projetos de bem comum partindo do peso total de suas convicções cristãs — e não sob a influência dos compromissos idólatras de indivíduos que não se sentem empenhados com a visão de mundo cristã.<sup>20</sup>

Em resumo, pudemos observar nessas ideias dos autores citados que os empreendimentos na esfera pública são feitos por meio de cosmovisões de natureza igualmente religiosas à cristã.<sup>21</sup> Com isso, a teologia pública, tanto em sua ascensão quanto no seu retorno, consegue se apresentar como plataforma para contribuir para o bem comum em todos os aspectos da sociedade se mantendo fiel por meio de sua visão de mundo com o “peso total das suas convicções cristãs.”

### 3.1. APONTAMENTOS DE UMA TEOLOGIA PÚBLICA COSMOVISIONÁRIA

Posto isso, a contribuição do conteúdo até aqui deve tomar a forma de alguns apontamentos que tenham capacidade de equipar indivíduos que pensam a relação da teologia com as esferas públicas. Dessa forma veremos a importância de ter no radar dos projetos o propósito central da cosmovisão cristã, ou seja, sua teleologia. Iremos utilizar para isso a estrutura da narrativa bíblica.

---

<sup>19</sup> Ibid, p. 111.

<sup>20</sup> Ibid, p. 99.

<sup>21</sup> Para entender melhor o argumento de Pedro Dulci de que os empreendimentos públicos, sejam eles natureza teológica ou não, são essencialmente religiosos, temos de levar em conta dois aspectos: a) o pressuposto de João Calvino de que todos temos por natureza um *sensus divinitatis*, ou seja, um senso de divindade colocado por Deus em toda consciência humana; b) e que toda visão de mundo nasce de um compromisso religioso em resposta a este senso de divindade, depositando fé no Deus verdadeiro ou em algo do nosso horizonte temporal que irá moldar toda sua experiência humana. Como resume James K. A. Smith no prefácio do livro de Dooyeweerd, *No crepúsculo do pensamento ocidental*: “Por causa deste ‘impulso religioso’, o ‘eu’ encontra seu significado em relação a um absoluto — seja a Origem do ser (o Criador), seja em relação a outro ‘absoluto’ imaginado ou postulado, pelo qual o ego ‘absolutiza’ um aspecto da ordem temporal como substituto de sua verdadeira origem”. DOOYEWEERD, 2018, p. 27.

# BONA CONSCIENTIA

Revista interdisciplinar de teologia, filosofia, sociologia e ciências da religião



Em primeiro lugar, uma boa noção da *criação* de Deus oferece aos teólogos públicos a real extensão de sua atuação na sociedade, dando o valor devido ao mundo criado e ordenado por Deus, ou seja, acatar o caráter integral da criação impele uma ação não dicotômica entre os projetos de trabalho *espiritual* e *natural*, pois a recebe inteira como divina e abrangente. Além disso, a abrangência criacional na cosmovisão cristã não se restringe às coisas criadas por Deus *ex nihilo* mas também inclui as *creatio secunda*<sup>22</sup> que foram possibilitadas pela ordem criacional de Deus, sendo assim: “A criação inclui os esforços sociais e culturais dos seres humanos e, portanto, abrange a vida humana em sua totalidade – pessoal, social e cultural”.<sup>23</sup> Não se pode perder de vista que as esferas públicas onde cristãos diversos atuam são, em última análise, parte da criação divina.<sup>24</sup>

Em segundo lugar, o reconhecimento do estado atual das coisas vai ser parte fundamental para que a teologia pública interprete os problemas a enfrentar. Esse reconhecimento se dá a princípio através da noção da *queda no pecado*, pois esta revela a antinormatividade em que se encontra toda a criação de Deus à parte de Jesus e sua obra, principalmente (mas não exclusivamente) o homem, que contém a *Imago Dei*. Apontando para o efeito da queda na humanidade, Dooyeweerd afirma que “a queda no pecado pode ser resumida como uma ilusão surgida no coração humano, segundo o qual o eu humano tem a mesma existência absoluta que o próprio Deus”.<sup>25</sup> Assim, os teólogos públicos precisam realizar uma análise da realidade, identificando as demandas para seu trabalho de bem comum na certeza de que no fundo de todos os problemas identificados há uma mesma origem no pecado original, ou seja, o afastamento do homem com Deus que produz uma ilusão de autonomia. Por

---

<sup>22</sup> Termos que significam, respectivamente, “do nada” designando a criação do relato no livro de Gênesis capítulos 1 e 2 e, “segunda criação” que diz respeito ao manuseio humano da primeira criação para criar outras coisas. Para entender essas categorias de forma mais precisa, ver: WOLTERS, Albert. **A criação restaurada: base bíblica para uma cosmovisão reformada**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 32-36.

<sup>23</sup> GOHEEN, Michael; BARTHOLOMEW, Craig. **Introdução a cosmovisão cristã: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea**. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 72.

<sup>24</sup> Para Albert Wolters, *criação* se refere à junção de *atividade criativa* e *ordem criacional*, ou seja, Deus não somente põe coisas à existência, mas também as ordena com leis e normas que as fazem funcionar de forma particular. Sobre essa base, até mesmo as instituições sociais não podem ser consideradas meras construções sociais, mas consequências normativas da criação de Deus que com o desenvolvimento histórico vai se diferenciando. Ver: WOLTERS, 2006, p. 26-32 e 53-59.

<sup>25</sup> DOOYEWEERD, 2018, p. 240.



sua vez, esses rastros deixados pela queda, apesar de restringidos pela graça comum<sup>26</sup>, não podem ser solucionados se não por meio do poder *redentivo* da pessoa de Jesus Cristo. Seguindo essa lógica, Rodolfo Amorim em seu capítulo do livro *Cosmovisão cristã e transformação* diz que “Deus em sua graça restaurará todas as dimensões da vida distorcidas pela queda, dando ao homem a capacidade de atuar no presente, visando a implantação do reino de Deus na terra”.<sup>27</sup> Logo, nessa proposta de teologia pública esse elemento de esperança se torna complemento do restante das noções bíblicas da cosmovisão cristã e explicita sua teleologia. Com isso, o teólogo público tem no sucesso de seus empreendimentos, a esperança de que, ao promover a paz, justiça social, bem comum sem discriminação e o desenvolvimento social — tarefas vitais para um resultado frutífero no engajamento público — esteja ele apontando para a noção da Nova Jerusalém<sup>28</sup> onde haverá completude do Reino de Deus. Como bem disse Maurício Cunha:

Uma compreensão da cosmovisão bíblica não pode deixar de levar em consideração a dimensão integral do evangelho na obra redentora do homem e da criação. [...] Do contrário corremos o risco de cair em uma série de erros, como manipulação, ‘gancho’ para o evangelismo, abordagens reducionistas ou até ilusórias [...].<sup>29</sup>

Por fim, concluímos que para a teologia pública contribuir para a sociedade de hoje, principalmente em nosso contexto brasileiro, os agentes realizadores desse empreendimento podem o fazer com maior consistência a partir da visão de mundo bíblica, que, partindo de suas pressuposições não instaura um projeto de roupagem cristã que não está imbuído da mesma disposição religiosa escriturística discutida. Ou seja, nem a proposta de se fazer neutro publicamente, relegando a fé a foro íntimo, nem a de se habilitar como consagrador do mundo

---

<sup>26</sup> O termo graça comum denomina um poder de Deus que restringe o pecado de sua ação destrutiva na criação e distribui dádivas por toda a humanidade. Diferente da graça especial, a graça comum se destina a todos, regenerados ou não. “Por meio da graça comum, a difusão do pecado é restringida e a demonização universal da humanidade caída é refreada, de modo que centelhas da luz do poder, da bondade, da verdade, da justiça e da beleza de Deus ainda brilham mesmo em culturas conduzidas pela apostasia”. DOOYEWEERD, 2015, p. 52.

<sup>27</sup> AMORIM, Rodolfo. *Cosmovisão: evolução do conceito e aplicação cristã*. In: CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de (Org.). *Cosmovisão cristã e transformação*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006, p. 53.

<sup>28</sup> Apontar para a Nova Jerusalém na perspectiva neocalvinista tem nova conotação; a de que Deus é desejoso pelo desenvolvimento de sua criação e isso faz parte do imperativo teleológico da Bíblia. Albert Wolters diz: “Talvez o símbolo mais apropriado de desenvolvimento da criação a partir do passado primitivo até o futuro escatológico seja o fato de que a Bíblia começa num jardim e termina numa cidade [...]” WOLTERS, 2006, p. 59.

<sup>29</sup> CUNHA, Maurício. *Cosmovisão cristã e transformação social*. In: CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de (Org.). *Cosmovisão cristã e transformação*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006. p. 41.



de maneira totalitária configura o que desenhamos aqui, mas a oferta consiste em contribuir com a ideia que a cosmovisão cristã é singular em fornecer categorias integrais para a teologia pública porque compreende os princípios norteadores em sua totalidade: a boa criação, o rompimento da queda e a redenção de todas as coisas em Jesus Cristo. Nisso reside sua importância substancial.

### 3.2. VIRTUDE E MISSÃO: AS IMPLICAÇÕES DA COSMOVISÃO CRISTÃ NOS TEÓLOGOS PÚBLICOS

Com o objetivo de trazer essa discussão para a vida cotidiana das pessoas é pertinente que acompanhem novamente o teórico James Sire em seu raciocínio, quando nos diz que:

O mundo de hoje está marcado por duas características aparentemente iguais e opostas. Por um lado, estamos rodeados de pessoas que veem o mundo de um modo muito diferente de nós. Por outro lado, mantemo-nos todos tão firmes à nossa cosmovisão que ela opera por cada indivíduo como se fosse a única cosmovisão existente.<sup>30</sup>

Essa observação revela que o solo no qual a teologia pública pisa consiste em campos permeados por visões de mundo que reivindicam ser a verdade — ainda aquelas que não admitem uma verdade objetiva o fazem colocando o relativismo radical em seu lugar como um outro tipo de verdade. Portanto, para responder a esse desafio podemos dividir em duas dimensões as implicações desse trabalho: a) pessoal quanto às virtudes e b) comunitário quanto à missão.

A primeira dimensão se trata, de como vimos no início, de projetos de teologia pública se tornarem reducionistas por não estarem conscientes da cosmovisão dualista atuante. Nesse sentido, os indivíduos cristãos que desejam o engajamento público precisam tanto da tomada de consciência da necessidade em amoldar a sua interpretação da realidade às Escrituras, quanto da formação de virtudes necessárias para sua atuação social, tendo em vista a aquisição de um caráter pessoal não tirânico ou totalitário. Ou seja, a cosmovisão cristã em sua abrangência e

---

<sup>30</sup> SIRE, 2012, p. 236.



coerência não é algo que se adquire instantaneamente como se fosse estático e providencial, mas passa por um processo pessoal onde os indivíduos vão adquirindo as virtudes que moldam seu coração alinhando-o à cosmovisão bíblica. Quem desenvolve essa discussão é o filósofo neocalvinista canadense James Smith no livro *Você é aquilo que ama*, afirmando que:

Virtudes, de modo bem simples, são bons hábitos morais. [...] Bons hábitos morais são como uma disposição interna para o bem — são traços de caráter que passam a fazer parte de quem você é, de modo que você é o tipo de pessoa inclinada a ser compassiva, pronta a perdoar e assim por diante.<sup>31</sup>

Nessa lógica, o desafio pessoal é o de, a partir da visão de mundo cristã, *apreender* as virtudes necessárias processualmente, pois “o ensino da virtude é um tipo de formação, uma reciclagem de nossas disposições”.<sup>32</sup> Ou seja, o agente precisa da formação de um caráter pessoal de virtudes para que seja capaz de fazer o bem, promover a paz, justiça e reforma nas esferas públicas, que por sua vez revelam o caráter de um Deus gracioso, amoroso, justo e fonte da verdade. Assim, a cosmovisão cristã será compreendida melhor uma vez que ela é encarnada em indivíduos. Como bem disse James Sire: “Vivemos a nossa cosmovisão ou ela não é nossa cosmovisão”.<sup>33</sup>

A segunda dimensão se refere à compreensão da teologia pública como parte da missão de Deus na restauração de todas as coisas,<sup>34</sup> que por sua vez não se dá individualmente, mas de forma comunitária — em última instância, por toda a Igreja. Novamente, através da cosmovisão cristã há ferramentas de análise das esferas públicas – preenchidas por cosmovisões – para que ao passo que com virtudes se desenvolve a humanidade e a criação não humana (as instituições, seus processos e ofícios) no âmbito dos crentes, também se contextualize<sup>35</sup> o Evangelho para os não cristãos, levando em conta as diferenças irreparáveis de uma cosmovisão para com a

<sup>31</sup> SMITH, James K. A. *Você é aquilo que ama*: o poder espiritual do hábito. São Paulo: Vida Nova, 2017, p. 38.

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 39.

<sup>33</sup> SIRE, 2012, p. 195.

<sup>34</sup> Duas notas se fazem necessárias: a restauração, nesse referencial teórico pertence a Deus, sendo assim, todos os redimidos são participantes, mas não autores desta e, a abordagem impositiva para esse feito não é condizente com o caráter virtuoso do teólogo público do qual mencionamos também dentro dessa perspectiva apresentada.

<sup>35</sup> A contextualização na missão é assunto bastante discutido entre missiólogos, porém o recorte aqui se dá usando a cosmovisão como ferramenta de contextualização do Evangelho. Ou seja, a *exegese cultural*, como exemplo de ferramental, pode penetrar as raízes profundas das cosmovisões para que posteriormente sejam realizadas ações missionárias com sentido contextualizado.



outra mas, principalmente, identificando pontos de contato para a formação de pontes entre Cristo e uma esfera ou indivíduo específicos.

Por último, uma testemunha fiel saberá discernir a ação curativa apropriada em cada situação em particular [...]. Aqui a tarefa será altamente contextual. O que precisa ser feito dependerá do cargo do cristão, do grau de distorção visível em sua esfera cultural e das oportunidades que podem existir para o testemunho fiel acerca de uma cosmovisão alternativa.<sup>36</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse artigo foram feitas ponderações acerca da teologia pública, levando em conta como fator principal da discussão dois tipos de cosmovisão: a cosmovisão cristã, posta num sentido bíblico, em contraste com uma cosmovisão dualista, descrita como dicotômica contendo seus polos opostos como o sagrado e o secular. Vimos que, de maneira teórica principalmente através da tradição neocalvinista, uma visão de mundo dualista parece coadunar com empreendimentos de teologia pública que tem pouca ou nenhuma capacidade de fornecer categorias integrais em suas ações, enquanto a cosmovisão cristã, tendo suas bases no esquema da criação-queda-redenção, compreende e fornece melhor a integralidade necessária para discernir a relação da fé cristã com as esferas públicas. Em consequência, considerar a importância da cosmovisão cristã para a teologia pública se encontra em oposição as ideias tanto de redução da fé nos ambientes públicos (secularismo), como também da habilitação de atitudes totalitárias ou a formação de ambientes e práticas esteticamente cristãs, num sentido exclusivista.

Por fim, buscamos aqui contribuir, principalmente no campo da disciplina teológica, com a discussão que envolve o *core* (ou fator motivador) das ações de cristãos em direção as esferas que os circundam, isto é, a sua cosmovisão e suas devidas implicações. Certo disso, a formulação de uma teologia pública na conjuntura brasileira precisa estar atenta aos elementos aqui explorados, pois ao fazê-lo terá maiores capacidades de coerência entre a fé e a prática cristã, visando o bem comum e o florescimento humano.

<sup>36</sup> GOHEEN; BARTHOLOMEW, 2016, p. 206.



## REFERÊNCIAS

AMORIM, Rodolfo. Cosmovisão: evolução do conceito e aplicação cristã. In: CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de (Org.). **Cosmovisão cristã e transformação**. Viçosa, MG: Ultimato, 2006, p. 39-56.

BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. Saberes e práticas na pesquisa em Ciências da Religião. In: SILVEIRA, Emerson Sena da et al (Org.). **Como estudar as religiões: metodologias e estratégias**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018

CALVINO, João. **As Institutas**, vol. 1. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

CUNHA, Maurício. Cosmovisão cristã e transformação social. In: CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de (Org.). **Cosmovisão cristã e transformação**. Viçosa, MG: Ultimato, 2006. p. 57-80.

DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.

DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da cultura ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

DULCI, Pedro. **Fé cristã e ação política: a relevância pública da espiritualidade cristã**. Viçosa, MG: Ultimato, 2018.

GOHEEN, Michael; BARTHOLOMEW, Craig. **Introdução a cosmovisão cristã: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea**. São Paulo: Vida Nova, 2016.

GOHEEN, Michael; BARTHOLOMEW, Craig. **O Drama das Escrituras: encontrando nosso lugar na história bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2007.

KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

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

SCHAEFFER, Francis. **A morte da razão**. São Paulo: ABU Editora; Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2014.

SIRE, James. **Dando nome ao elefante: cosmovisão como um conceito**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2012.

SMITH, James K. A. **Você é aquilo que ama: o poder espiritual do hábito**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

# BONA CONSCIENTIA

Revista interdisciplinar de teologia, filosofia, sociologia e ciências da religião



TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

VOLF, Miroslav. **Uma fé pública**: como o cristão pode contribuir para o bem comum. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.

WOLTERS, Albert. **A criação restaurada**: base bíblica para uma cosmovisão reformada. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.